

1127-3  
114

Revue Internationale d'Ethnologie  
et de Linguistique

# ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

• • Rivista Internazionale • •  
d'Etnologia e di Linguistica

• • Revista Internacional • •  
de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für  
Völker- und Sprachenkunde.

Band IX  1914.  
Tom.









Digitized by the Internet Archive  
in 2024







*Revue Internationale d'Ethnologie  
et de Linguistique*

# ANTHROPOS

**Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica**

•• **Rivista Internazionale** ••  
**d'Etnologia e di Linguistica**

•• **Revista Internacional** ••  
**de Etnología y de Lingüística**

**International Review of Ethnology and Linguistics.**

**Internationale Zeitschrift für  
Völker- und Sprachenkunde.**

**Band IX**  **1914.**  
**Tom.**

**Mit 19 Tafeln** 

---

  
**96 Textillustrationen**  
**3 Karten**

**Avec 19 planches** 

---

  
**96 gravures de texte**  
**3 cartes**

**Im Auftrage der Österreichischen Leo-Gesellschaft,  
Mit Unterstützung der Deutschen Görres-Gesellschaft**

Herausgegeben

**unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre von P. W. SCHMIDT, s. v. d.**

Reprinted with the permission of the Anthropos-Institut

**JOHNSON REPRINT CORPORATION**  
**111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003**

**JOHNSON REPRINT COMPANY LIMITED**  
**Berkeley Square House, London, W. 1**



First reprinting, 1965, Johnson Reprint Corporation

Printed in West Germany

Druck: Anton Hain KG, Meisenheim (Glan)



# INDEX.

## Index Auctorum.

	Pag.
Bley P., M. S. C.: Sagen der Baininger auf Neupommern, Südsee . . .	196—220, 418—448
Bork F.: Tierkreisforschungen (ill.) . . . . .	66—80
Brown A. R.: Notes on the Languages of the Andaman Islands . . . . .	36—52
— The definition of Totemism . . . . .	622—630
Brun J. P.: Notes sur le Tarikh-el-Fettach . . . . .	590—596
Cozzi E. D.: Credenze e superstizioni nelle Montagne dell' Albania . . . . .	449—476
Dandouau A.: Coutumes Sakalava (Madagaskar) . . . . .	546—568, 883—872
Dirr A., Dr.: Neunzehn swanische Lieder . . . . .	597—621
Dunn E., R.: The Mengap Bungai Taun (Sea-Dyaks) . . . . .	494—528, 873—913
Egidi V. M. P., M. S. C.: Mythes et Légendes des Kuni, British New-Guinea . . . . .	81—97, 392—404
Fischer E., Dr.: Wer waren die minoischen Kreter? . . . . .	774—780
Gaerte W.: Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistor. Zeit: Erdberg usw. (ill.) . . . . .	956—979
Gaynor W. C.: The Catholic Negro in Louisiana . . . . .	539—545
Ginneken P., S. J.: Les classes nominales des langues bantoues . . . . .	781—800
Hocart A. M.: Notes ou Fijian Totemism . . . . .	737—739
Iyengar P. T. S.: Did the Dravidians of India obtain their culture from Aryan immigrant? . . . . .	1—15
Kaufmann H.: Lautschriftsystem auf flächiger Grundlage (ill.) . . . . .	125—150
Koch-Grünberg Th., Prof.: Betóya-Sprachen Nordwestbrasilens . . . . .	151—195, 569—589, 812—832
Kreichgauer D. P., S. V. D.: Das Symbol für den „Kampf“ im alten Mexiko (ill.) . . . . .	381—391
Lafeber A.: Kritische Prüfung der melanesischen Völkerstraße Friederici's . . . . .	261—286
Landtman G. Ph. D.: Cat's Cradles of the Kiwai Papuans (ill.) . . . . .	221—232
Mangin E., P., P. B.: Les Mossi, Soudan Occidental (ill.) . . . . .	98—124, 477—493, 705—736
Maria A., P., O. P.: Essai de Grammaire kaiapó, langue des Indiens kaiapó, Brésil . . . . .	283—240
Perry W. J.: An analysis of the genealogical tables collected by Dr. R. Thurnwald in Buin . . . . .	801—811
Pohorilles N. E., Dr.: Entgegnung zu seinem Aufsatz: „Der Bedeutungswandel mythischer Namen in der alten und neuen Welt“ . . . . .	653—656
Reuterskiöld E.: Die Natur des Totemismus . . . . .	646—652
Rivers W. H. R.: The Terminology of Totemism . . . . .	640—646
Schmidt W., P., S. V. D.: Das Problem des Totemismus: Einführung . . . . .	287—289
— Gliederung der australischen Sprachen . . . . .	980—1018
Schuster F., P., S. C. J.: Die sozialen Verhältnisse des Banjange-Stammes (Kamerun) . . . . .	948—955
Schweiger A., P., O. C.: Der Ritus der Beschneidung bei den Zulu (ill.) . . . . .	53—65
Skolaster H., P., P. S. M.: Die musikalischen Töne in der Basa-Sprache . . . . .	740—759

Suas J. B., P., S. M.: Notes ethnographiques sur les indigènes des Nouvelles Hébrides . . . . .	241—260, 760—773
Swanton J. R.: The social and the emotial element in totemism . . . . .	289—299
Tastevin C., P., C. S. Sp.: Le poisson symbole de fécondité ou de fertilité chez les Indiens de l'Amérique du Sud . . . . .	405—417
Tauern D. O., Dr.: Versuch einer Sakai-Grammatik und Vokabularium . . . . .	529—538
Teschauer C., P., S. J.: Die Caingang oder Coroados-Indianer (ill.) . . . . .	16—85
Torrend P., S. J.: La liste complète de noms de la langue Nyungwe (Zambèze)	781—800
Trilles H., P.: Le Totémisme chez les Fān . . . . .	630—640
Varia autores: Das Problem des Totemismus . . . . .	287—325, 622—652
Winthuis J., P., M. S. C.: Kultur- und Karakterskizzen aus der Gazellehalbinsel, Neupommern . . . . .	914—947
Wundt W.: Totemismus und Stammesorganisation in Australien . . . . .	299—325
Wyckaert P., P. B.: Forgerons païens et forgerons chrétiens au Tanganika (ill.)	371—380

## Index Rerum.

### Europa.

Tierkreisforschungen (Bork) . . . . .	66—80
Lautschriftsystem auf flächiger Grundlage (Kaufmann) . . . . .	125—150
Das Problem des Totemismus: Einführung (Schmidt) . . . . .	287—289
The social and emotial element in totemism (Swanton) . . . . .	289—299
Credenze e superstizioni nelle Montagne dell' Albania (Cozzi) . . . . .	449—476
Neunzehn swanische Lieder (Dirr) . . . . .	597—621
The Definition of Totemism (Brown) . . . . .	622—630
The Terminology of Totemism (Rivers) . . . . .	640—646
Die Natur des Totemismus (Reuterskiöld) . . . . .	646—652
Entgegnung zu meinem Aufsatz: Der Bedeutungswandel mythischer Namen in der alten und neuen Welt (Pohorilles) . . . . .	653—656
Wer waren die minoischen Kreter (Fischer) . . . . .	774—780
An analysis of the geneological tables collected by Dr. R. Thurnwald in Buin (Perry)	801—811
Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit (Gaerte) . . . . .	956—979

### Asia.

Did the Dravidians of India obtain their culture from Aryan immigrant (Iyengar)	1—15
Notes on the Languages of the Andaman Islands (Brown) . . . . .	36—52
The Mengap Bungai Taun (Dunn) . . . . .	494—528, 873—913
Versuch einer Sakai-Grammatik und Vokabularium (Tauern) . . . . .	529—538

### Africa.

Der Ritus der Beschneidung bei den Zulu (Schweiger) . . . . .	53—65
Les Mossi, Soudan Occidental (Mangin) . . . . .	98—124, 477—493, 705—736
Forgerons païens et forgerons chrétiens au Tanganika (Wyckaert) . . . . .	371—380
Coutumes Sakalava (Dandouau) . . . . .	546—568, 833—872
Notes sur le Tarikh-el-Fettach (Brun) . . . . .	590—596
Le Totémisme chez les Fān (Trilles) . . . . .	630—640
Die musikalischen Töne in der Basa-Sprache (Skolaster) . . . . .	740—759
Les classes nominales des langues bantoues (Ginneken) . . . . .	781—800
La liste complète de noms de la langue Nyungwe (Zambèze) (Torrend) . . . . .	781—800
Die sozialen Verhältnisse des Banjange-Stammes, Kamerun (Schuster) . . . . .	948—955



## America.

	Pag.
Die Caingang oder Coroados-Indianer (Teschauer) . . . . .	16—35
Betóya-Sprachen Nordwestbrasilens (Koch-Grünberg) . . . . .	151—195, 569—589, 812—832
Essai de Grammaire kaiaipó, langue des Indiens kaiaipó, Brésil (Maria) . . . . .	233—240
Das Symbol für den „Kampf“ im alten Mexiko (Kreichgauer) . . . . .	381—391
Le poisson symbole de fécondité ou de fertilité chez les Indiens de l'Amérique du Sud (Tastevin) . . . . .	405—417
The Catholic Negro in Louisiana (Gaynor) . . . . .	539—545

## Oceania (et Australia).

Mythes et Légendes des Kuni, British New-Guinea (Egidi) . . . . .	81—97, 392—404
Sagen der Baininger auf Neupommern, Südsee (Bley) . . . . .	196—220, 418—448
Cat's Cradles of the Kiwai Papuans (Landtman) . . . . .	221—232
Notes ethnographiques sur les indigènes des Nouvelles Hébrides (Suas) . . . . .	241—260, 760—773
Kritische Prüfung der melanesischen Völkerstraße Friederici's (Lafeber) . . . . .	261—286
Totemismus und Stammesorganisation in Australien (Wundt) . . . . .	299—325
Notes on Fijian Totemism (Hocart) . . . . .	737—739
An analysis of the genealogical tables collected by Dr. Thurnwald in Buin (Perry) . . . . .	801—811
Kultur- und Charakterskizzen aus der Gazellehalbinsel, Südsee (Winthuis) . . . . .	914—947
Gliederung der australischen Sprachen (Schmidt) . . . . .	980—1018

## Analecta et Additamenta.

Eine neue Kritik meiner „Mythen und Sagen der Admiralitäts-Insulaner“ (Meier) . . . . .	326—329
The seventh Day in Fiji (Hocart) . . . . .	330
Une soi-disant critique des „Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker“ von P. W. Schmidt (Schmidt) . . . . .	330—331
Quellen der Religionsgeschichte (Schmidt) . . . . .	331—333
Ehemaliges Vorkommen des Plankenbootes bei den Mehen und Sulka auf Neupommern, Südsee (Meier) . . . . .	657
Zu den Sprachen Feuerlands (Hestermann) . . . . .	657—658
Emploi d'une langue inintelligible dans les chants de quelques peuples primitifs (Arnoux) . . . . .	659
Die älteste Auslegung des Wahrsage (wei)-Instrumentes bei den Jap-Insulanern (Walliser) . . . . .	659—661
Rechteckschild der Umaua-Indianer, Südamerika (Schmidt) . . . . .	661—662
Zusätze, Verbesserungen und Druckfehlerkorrekturen zu P. J. Mullie: Phonetische Untersuchungen über nordpekinesische Laute, „Anthropos“ VIII, 1913, (Mullie) . . . . .	662—663
Zur Soziologie usw. der Küsten- und Bergbewohner der Gazellehalbinsel, Neupommern, Südsee (Burger) . . . . .	663
Prijsvraag der Nederlandsche Vereeniging voor Economische Geographie te 's-Gravenhage (Blink, Kielstra) . . . . .	664
Statistik der Schul- und Universitätsschriften 1912/13 (Hestermann) . . . . .	664—665
Erster Internationaler Kongreß für experimentelle Phonetik (Hestermann) . . . . .	665
Über Sonnen- und Mondfinsternisse in der Dresdener Maya-Handschrift (Kreichgauer) . . . . .	1019
Über das Vorkommen von Pygmäenstämmen in Neu-Guinea und dem übrigen Melanesien (Schmidt) . . . . .	1019
Megalithische Denkmäler im Westjordanland (Schmidt) . . . . .	1020
Krückenruder (Koppers) . . . . .	1022
Das religiöse Innenleben des Individuums (Schmidt) . . . . .	1023



## Personalia.

	Pag.
Prof. Dr. Paul Ehrenreich, gestorben zu Berlin am 26. April 1914 . . . . .	665—666
Freih. Ferdinand v. Andrian-Werburg, gestorben im April 1914 . . . . .	666
Rev. A. G. Morice, O. M. I., M. A. . . . .	666

## Index Miscellaneorum.

### Europa.

	Pag.
Montelius: Entstehung des Eisens . . . . .	334
Berkusky: Regenzauber . . . . .	334
Temple: Bedeutung der Kenntnis der Ethnographie der Eingebornen . . . . .	667
Internationaler Kongreß für Ethnologie und Ethnographie in Neuchâtel . . . . .	1026
Hornbostel, Sachs: Versuch zur Systematik der Musikinstrumente . . . . .	1026

### Asien.

E. Bälz † . . . . .	335
L. Cadière: Religionen Annams . . . . .	335
Gille übersetzt ethnographische Artikel des Missionärs Fr. Krick . . . . .	336
T. C. Hodson: Mädchenmord in Indien . . . . .	667
A. Czaplicka: The aborigines of northern Asia . . . . .	668
S. Baglioni über natürliche Musik . . . . .	1027
O. Messing über den Konfuzianismus . . . . .	1027

### Afrika.

M. L. Doucet hat einen unbekannten Pygmäenstamm entdeckt . . . . .	336
M. A. Murray: Magischer Königsmord in Ägypten . . . . .	337
F. de Zeltner: Funde im Sudan . . . . .	337
Larsonneur: Ethnographisches über die Pangwe . . . . .	669
Schwanold: Prähistorischer Steinartefakte in Togo . . . . .	670
Campbell: Geheime Gesellschaft unter den Batwa in Zentralafrika . . . . .	670
A. Junod untersucht „The condition of the Natives of south-east Africa in the sixteenth century, according to the early Portuguese documents“ . . . . .	1028
Fromholz über steinzeitliche Geräte aus der algerischen Sahara . . . . .	1029
Giuffrida-Ruggeri: „Autoctoni immigranti e ibridi nella etnologia africana“ . . . . .	1029

### Europe.

	Pag.
Montelius: L'origine du fer . . . . .	334
Berkusky: La magie de la pluie . . . . .	334
Temple: L'importance de la connaissance ethnographique des indigènes . . . . .	667
Congrès international d'Ethnologie et d'Ethnographie à Neuchâtel . . . . .	1026
Hornbostel, Sachs: Un essai sur la classification des instruments de la musique . . . . .	1026

### Asie.

E. Bälz † . . . . .	335
L. Cadière sur les religions de l'Annam . . . . .	335
Gille traduit quelques chapitres ethnographiques du missionnaire Fr. Krick . . . . .	336
T. C. Hodson: Le meurtre des jeunes filles dans les Indes . . . . .	667
A. Czaplicka: Les aborigènes du nord de l'Asie . . . . .	668
S. Baglioni sur la musique naturelle . . . . .	1027
O. Messing parle de la doctrine de Confucius . . . . .	1027

### Afrique.

M. L. Doucet a découvert une tribu de pygmées . . . . .	336
M. A. Murray sur régicide magique chez les anciens Egyptiens . . . . .	337
F. de Zeltner: Trouvailles dans le Soudan . . . . .	337
Larsonneur: Détails ethnographiques sur les Pangoués . . . . .	669
Schwanold: Objets de pierre préhistorique dans le Togo . . . . .	670
Campbell: Une société secrète chez les Batwa dans l'Afrique Centrale . . . . .	670
A. Junod examine la condition des peuples indigènes de l'Afrique du sud-est dans le seizième siècle, d'après les premiers documents portugais . . . . .	1028
Fromholz sur les attirails de l'épave calcaire du Sahara algérien . . . . .	1029
Giuffrida-Ruggeri: „Autoctoni immigranti e ibridi nella etnologia africana“ . . . . .	1029



<b>Amerika.</b>	<b>Pag.</b>	<b>Amérique.</b>	<b>Pag.</b>
M. Schmidt: Expeditionen zu verschiedenen Indianerstämmen Südwest-Brasiliens . . . . .	338	M. Schmidt: Expéditions chez différentes tribus indiennes du Sud-Ouest du Brésil . . . . .	338
— Expedition zu den Guato-Indianern	671	— Expédition chez les Indiens Guato .	671
Amerikanistenkongreß in Washington .	671	Congrès des Américanistes à Washington	671
P. W. Schmidt, S. V. D.: Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika	671	P. G. Schmidt, S. V. D.: Les cycles culturels dans le sud de l'Amérique .	671
H. v. Ihering über das Alter des Menschen in Südamerika . . . . .	1029	H. v. Ihering la question de l'âge de l'homme dans l'Amérique du Sud .	1029
A. Jahn über Parauhanos und Guajiros	1030	A. Jahn sur des Parauhanos et des Guajiros . . . . .	1030
N. Unkel über die Religion der Apapocúva-Guaraní . . . . .	1030	N. Unkel sur la religion des Apapocúva-Guaraní . . . . .	1030
<b>Ozeanien und Australien.</b>		<b>Océanie et Australie.</b>	
G. C. Wheeler: Totengebräuche usw. der Mono-Leute . . . . .	339	G. C. Wheeler: Sépultures etc. des gens Mono . . . . .	339
A. M. Hocart: Zweiklassenorganisation auf der Insel Vanua Levu (Fiji) .	339	A. M. Hocart: Organisation à deux classes sur l'île Vanua Levu (Fiji)	339
J. M. Brown: Einheimische Schrift auf Uleai (Karolinen) . . . . .	673	J. M. Brown: écriture indigène découverte à Uleai (Carolines) . . . . .	673
A. M. Hocart über das <i>mana</i> . . . . .	673	A. M. Hocart: Étude sur le <i>mana</i> . . . . .	673
A. J. Gooszen: Initiationszeremonien der Majo- oder Duf-Anim . . . . .	674	A. J. Gooszen sur les cérémonies d'initiation des Mayo- ou Douf-Anim .	674
Missionär Bamler über Steinskulpturen zwischen Neu-Guinea und Neu-Pommern . . . . .	1031	Le missionnaire Bamler sur des sculptures en pierre entre la Nouvelle-Guinée et la Nouvelle-Pomeranie .	1031
Roesicke und Thurnwald über die Kaiserin Augusta-Fluß-Expedition	1031	Roesicke et Thurnwald: expedition allemande sur le fleuve Kaiserin Augusta . . . . .	1031
F. Speiser über seine Forschungsreise auf den Neu-Hebriden . . . . .	1032	F. Speiser sur son expedition dans les Nouvelles-Hébrides . . . . .	1032

## Index bibliographicus.

	<b>Pag.</b>
Anneler H.: Zur Geschichte der Juden von Elephantine (Hestermann) . . . . .	682
Benignus S.: In Chile, Patagonien und auf Feuerland (Hestermann) . . . . .	696
Blinkenberg C.: The Thunderweapon in Religion and Folklore (Koppers) . .	1036
Boerschmann E.: Die Baukunst und religiöse Kultur der Chinesen (Hestermann)	686
Böhl F.: Kanaanäer und Hebräer (Hestermann) . . . . .	682
Burger F.: Die Küsten- und Bergvölker der Gazellehalbinsel (Meyer) . . . . .	348
— Entgegnung (Burger) . . . . .	699
Courant M.: Essai historique sur la musique classique des Chinois avec un appendice relatif à la musique coréenne (Biallas) . . . . .	353
Damrong Prince H. R. H.: The history of Siam according to the version of His Majesty King Mongkut (Frankfurter) . . . . .	687
Denys Bray, J. C. S.: The Life-History of a Brahui (Koppers) . . . . .	1039
Dufays P. F.: Wörterbuch Deutsch-Kinyarwanda (Hestermann) . . . . .	698
Feldmann J.: Paradies und Sündenfall (Schmidt) . . . . .	674
Gemoll M.: Die Indogermanen im alten Orient (Hestermann) . . . . .	682
Grandidier A. et G.: Ethnographie de Madagascar (Soury-Lavergne) . . . .	695

	Pag.
Grubauer A.: Unter Kopfjägern in Zentral-Celebes (Koppers) . . . . .	360
Hehn J.: Die biblische und babylonische Gottesidee (Schmidt) . . . . .	343
Jespersen O.: Sprogets Logik (Schuchardt) . . . . .	340
Lehmann W.: Die Archäologie Costa-Ricas (Kreichgauer) . . . . .	1036
Lindl E.: Das Priester- und Beamtentum der altbabylonischen Kontrakte (Landersdorfer) . . . . .	681
Malinowski B.: The Family among the Australian Aborigines (Koppers) . . . .	1032
Marquart J.: Die Beninsammlung des Reichsmuseums für Völkerkunde in Leiden (Hestermann) . . . . .	690
Mecklenburg A. Fr., Herzog v.: Vom Kongo zum Niger und Nil (Hestermann) . . .	692
Meyer A.: Kleines Ruhaya-Deutsches Wörterbuch (Hestermann) . . . . .	698
Ollone de: Langues des Peuples non chinois de la Chine (Hestermann) . . . .	686
— Ecritures des Peuples non chinois de la Chine (Hestermann) . . . . .	686
Paulhan J.: Les Hain-teny Merinas, poésies populaires malgaches, recueillies et traduites (Devèze) . . . . .	358
Pilsudski B.: Materials for the Study of the Ainu Language and Folklore (Hestermann) . . . . .	696
Piper O.: Bedenken zur Vorgeschichtsforschung (Menghin) . . . . .	361
Ranke J.: Der Mensch (Richarz) . . . . .	364
Rivers W. H. R.: Kinship and Social Organisation (Schmidt) . . . . .	684
Reche O.: Zur Ethnographie des abflußlosen Gebietes Deutsch-Ostafrikas auf Grund der Sammlung der Ostafrika-Expedition (Bork) . . . . .	693
Roscoe J.: The Baganda, an account of their native customs and beliefs (Schmidt) .	362
Rouffaer und Juynboll: Die Batikkunst in Niederländisch-Indien (Lafeber) . . .	356
Sapper K.: Die Bevölkerung Mittelamerikas (Kreichgauer) . . . . .	1038
Sartori P.: Sitten und Bräuche, III. Teil: Zeiten und Feste (Koppers) . . . .	1039
Schiffer S.: Die Aramäer (Hestermann) . . . . .	682
Schmidt R.: Die diluviale Vorzeit Deutschlands (Menghin) . . . . .	352
Seitz A.: Natürliche Religionsbegründung (Koppers) . . . . .	678
Strehlow C.: Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien. IV. Teil: Das soziale Leben (Schmidt) . . . . .	1034
Struijf J.: Zoo vertellen de Zwaartjes (Hestermann) . . . . .	698
Vormann F., P. und Scharfenberger W., P.: Die Monumbo-Sprache, Grammatik und Wörterverzeichnis. Mit Einleitung und Anhang von P. F. Hestermann (Pötter) . . . . .	697
Weißbach F.: Die Keilinschriften der Achämeniden (Hestermann) . . . . .	682

## Index Illustrationum.

### Asia.

The Andaman Islands (Karte) . . . . .	36
---------------------------------------	----

### Africa.

<i>Abakweta</i> -Kaffern im festlichen Ornate; <i>Abakweta</i> -Kaffern vor der <i>tsikweta</i> gleich nach der Beschneidung vor dem <i>umtshilo</i> . . . . .	58
Das <i>uku ye ye zela</i> der Weiber bei dem <i>umtshilo</i> -Tanz der <i>abakweta</i> -Kaffern; Der <i>umtshilo</i> -Tanz der <i>abakweta</i> Kaffern . . . . .	62
La brousse aux pays mossi . . . . .	98
Jeunes Mossi . . . . .	100
En haut: Un baobab; en bas: Village mossi . . . . .	104
En haut: Le salut Mossi; en bas: Un naba et ses cavaliers . . . . .	112
Un chef de province mossi; le Moro-Naba des Mossi . . . . .	114



	Pag.
En haut: Le Moro-Naba etc.; en bas: Bullom-Naba entouré de ses pages etc. . . . .	116
En haut: Un naba et ses gens; en bas: Un groupe de vieillards mossi . . . . .	120
Les grands tambours chez les Mossi; Danse de filettes mossi . . . . .	382
Danseurs mossi. . . . .	487
Femmes mossi tatouées; type de jeune homme mossi tatoué . . . . .	490
Danseur mossi avec son cimier fait de cauris . . . . .	492
<i>Nšelu</i> , fabrication des tuyères chez les forgerons de l'Ufipa; <i>Nsakwe</i> , campement des fondeurs de l'Ufipa (Tanganika) . . . . .	372
<i>Irungu</i> , Haut fourneau en Ufipa (Tanganika) . . . . .	373
Haut Fourneau en Ufipa (Tanganika), Coupe verticale; <i>Ntangala</i> , boîte des forgerons en Ufipa à remèdes superstitieux . . . . .	374
<i>Kintengwe</i> , petit creuset chez les forgerons de l'Ufipa (Tanganika) . . . . .	376
<i>Pembo</i> , forge en Ufipa, sa charpente, au milieu la grosse pierre-enclume; <i>Pembo</i> , forge en Ufipa (Tanganika) . . . . .	378

### America.

Coroados-Indianer von Lagôa Vermelha, Serra do Jorquilha . . . . .	16
Völkerkarte des Gebietes am oberen Rio Negro und Yapurá mit besonderer Berück- sichtigung der Betoyastämme (Karte) . . . . .	151

### Oceania (Australia).

Pays de la tribu des Kuni (Karte) . . . . .	81
---	----



## Did the Dravidians of India obtain their culture from Aryan immigrant?

By P. T. SRINIVAS IYENGAR, Principal, Vizagapatam.

In the middle of the XIX century MAX MÜLLER popularized the pretty picture of a fair-skinned, highly civilized race of men, called the Aryans, trickling down in various silvery streams to the South, the Southwest and the West, carrying with them the germs of modern civilization, modern art and modern science, settling themselves in India, Persia, Armenia, and the various countries of Europe and giving to each country where they settled a start in the race for progress. The theory that unity of speech implied a unity of race has, since, been very often refuted; MAX MÜLLER himself made later a "heroic reparation" for having promulgated this fallacy. He said, in 1891, "To me an ethnologist who speaks of an Aryan race, Aryan blood, Aryan eyes and hair, is as great a sinner as a linguist who speaks of a dolichocephalic dictionary or a brachycephalic grammar. It is worse than a Babylonian confusion of tongues, it is downright theft". Notwithstanding this protest, the theory of an Aryan race "vitiate the work of many anthropologists even at the present day"<sup>1</sup>. But the anthropology of Europe has sufficiently advanced to enable us to classify accurately the various races who have contributed to the present population of Europe, to note their several characteristics and when and how they blended with each other, &c. HADDON's "Wanderings of Peoples" and MYERS' "Dawn of History" are popular but accurate presentments of these questions. But Indologists, especially those who have not acquainted themselves with recent advances in Ethnology, have not yet emancipated themselves from the influence of the Aryan theory, and hence we find that in all their writings a certain number of propositions are treated as established facts, whereas on critical examination they turn out to be either fictitious or unproved. They are:

1. That, some time before 1200 B. C., a race of fair-complexioned warriors who called themselves Aryas, invaded and conquered North India.

2. That they invaded India twice; on the first occasion they entered into the Panjab from the North-west with their families and children and displacing the original population completely, settled there, and from them are descended the Jats and Rajputs who hence form a definite physical type with remarkably uniform physical characteristics; and on the second occasion, another band of Aryans made their way into India through Gilgit and Chitral and conquered the region of the Gangetic Doab, the *Madhyadeśa* of Indian tradition.

---

<sup>1</sup> HADDON, Hist. of Anthropology, p. 146.



They took unto themselves wives from the aboriginal people and became the ancestors of a mixed stock.

3. That the aboriginal people whom the Aryans exterminated or subjugated were savages and the Aryans called them by the contemptuous name of Dasyu.

4. That the Aryans of India invented the caste system on account of the stress of contact with the aboriginal Dasyus.

5. That the invading Aryans brought with them their own mythology which has since become Hindu mythology.

6. That they spoke the Vedic language and this language ousted the aboriginal dialects north of the Vindhya and in the Maharata country, where there has been thorough going Aryanization, and hence the dialects now spoken there are descendants of the Vedic tongue; and that in South India there was more resistance to Aryanization, and the aboriginal languages have held their own to some extent but have borrowed largely from the Sanskrit language which was evolved from one of the dialects born from the Vedic tongue.

We shall examine the evidence available with respect to these propositions one after another.

### 1.

The theory of the Aryan invasion of India was invented to explain the existence of the Sanskrit language in India. In 1786 Sir WILLIAM JONES pointed out that Sanskrit, Greek, Latin, German and Celtic must have descended from one parent language. BOPP confirmed it in 1835. This fact and the intimate relation between the language of the Vedic mantras and that of the Avesta indicate that the Vedic language must have entered India from without. So far we are on firm ground.

Now arises the question, how did the Vedic language enter India? The current theory is that it was brought by conquering invaders. Those that favour this theory seek for evidence of such invasion in the Vedic mantras. The Vedic mantras can be pressed into service only if we assume that they were composed not long after the Vedic language was introduced into India. This we can well believe, because, though there are great phonetic differences between Avestan and Vedic words and word-forms, yet the two languages are so near each other that whole passages of the Avesta can be translated into Vedic by the simple process of substituting Vedic forms for Avestan. This proves that the Vedic is not separated from the Avestan by any great distance of time, and thence it necessarily follows that the Vedic mantras were composed not long after their language entered India.

Now if the language came in as the tongue of conquering invaders, there must be some references in the Vedic mantras composed soon after this supposed invasion to the incidents of the invasion. Absolutely none such are to be found in the mantras. True, there are frequent references to fights of the Aryas with the Dasyus and of the Aryas with each other, but they are all raids for cattle, women and other forms of primitive wealth, such as barba-

rous people have been engaged in, all the world over, since man evolved on this planet. There is no reference to any displacement of tribes or acquisition of provinces from foreign foes. The Aryas do not refer to any foreign country as their original home, do not refer to themselves as coming from beyond India, do not refer to the route by which they came into India, do not name any place in India after the names of places in their original land as conquerors and colonizers always do, but speak of themselves exactly as sons of the soil would do. If they had been foreign invaders, it would have been humanly impossible for all memory of such invasion to have been utterly obliterated from memory in such a short time as represents the differences between the Vedic and the Avestan dialects.

## 2.

To get over this difficulty, the HOERNLE-GRIERSON-RISLEY theory of a double Aryan invasion has recently been invented.

It would seem that the first batch of Aryans "entered India in a compact body, or in a continuous stream of families, from beyond the North-western frontier. They brought their own women with them: on no other supposition can we explain the comparative purity of the type<sup>1</sup>" of the people of the Panjab and Rajputana. By "purity of type", is meant that the Jats and Rajputs are separated from the rest of the people of India by some combination of characteristics peculiar to them: a dolichocephalic head, leptorhine nose, a long, symmetrical narrow face, a well developed forehead, regular features, a high facial angle, tall stature, and a very light brown skin. RISLEY wrote this when PENKA's theory of the original Aryan being of a dolichocephalic leptorhine type held the field in Anthropology. Anthropology has since discovered so many dolichocephalic tribes, i. g. the proto-Nordics of Dr. HADDON who have succeeded the Aryans of earlier writers, the Chudes of Trans-Baikalia, the Kurgan builders of South Russia, the Wusuns of Turkistan, the Saca, not to speak of the dolichocephals of Australia and elsewhere. Moreover, so little is known about the stability of so-called racial characteristics (the recent investigation of Prof. BOAS on the influence of environment on physical characteristics has made confusion worse confounded), that Mr. MARETT exclaims: "Oh for an external racemark about which there can be no mistake! That has always been a dream of the anthropologist; but it is a dream that shows no signs of coming true<sup>2</sup>." Later on he says: "Considered anthropologically — that is to say, in terms of pure theory — race or breed remains something which we cannot at present isolate, though we believe it to be there<sup>3</sup>". Hence to invoke a peaceful occupation, with wives and children, of the Panjab valley, of foreigners, about 1700 B. C., to explain the fact that the people of the Panjab and Rajputana have now a special physical individuality is very risky theorization; all the more so, because this part of India, more than any other, has been, since historical times, the scene of a great commingling of peoples.

<sup>1</sup> Imperial Gazetteer of India I, p. 301.

<sup>2</sup> Anthropology, p. 72.

<sup>3</sup> Ibidem, p. 92.



Persians, European, Greeks, Parthians, Bactrians, Asiatics, Scythians, Huns, Arabs, Turks, and Mongols having successively invaded and settled in the region and mingled with the people.

Even otherwise this theory bristles with difficulties. The Indian borderland is a tangle of hills and valleys which could never maintain the population demanded by this theory; even if it did, the people could not have been advanced in the arts of peace and the social organization that is necessary before they could quietly appropriate the Panjab valley and lead a relatively civilized life. Sir H. RISLEY invokes the *deus ex machina* of a timely pulsation of climate to make this possible. Even if this is conceded, how could these foreigners with their wives and children cross the passes between Afghanistan and India and settle themselves in the Panjab, unless this rich valley were then untenanted or the people there obligingly retired to give way to the foreigners? Sir H. RISLEY's theory requires such a series of miracles to prop it — and after all to explain a fact which is probably due to physical environment and not to the persistence of racial characteristics in a region of great mixture of races — that it has to be abandoned.

The second wave of Aryan invasion is supposed by this theory to have been a later event; this time it would seem the Aryans descended through Gilgit and Chitral, without wives or children, and settled themselves in the Ganges Doab. "Here they came in contact with the Dravidians; here, by stress of that contact, caste was evolved; here the Vedas were composed, and the whole fantastic structure of orthodox ritual and usage was built up<sup>1</sup>." This theory of a second invasion *via* Gilgit and Chitral, Dr. GRIERSON uses, to explain the fact that the modern vernaculars of Northern India are divisible into two classes of dialects: those of the Gangetic Doab, the Madhyadeṣa, of Vedic tradition, and those of the Outer Band, i. e. all the districts West, South and East of the Madhyadeṣa.

Sir H. RISLEY, while supporting the theory of the double Aryan invasion, dismisses Dr. GRIERSON's arguments, and, rightly so, as "the somewhat uncertain datum of philology", for the double invasion is not the only possible explanation of the fact that Dr. GRIERSON notes. He favours it because to-day a marked divergence of type distinguishes the people of Eastern Panjab from Western Hindustan; the futility of arguing from the present Panjabi race we have already pointed out. Sir H. RISLEY also says that this theory "further explains how it is the Vedic Hymns contain no reference to the route by which the Aryans entered India"<sup>2</sup>.

This remark is rather cryptic. If the Aryans came *via* Gilgit and Chitral, why should not they refer to the route at all or to their foreign home? So we come back to our original argument. The utter want of a reminiscence of a foreign home or of the incidents of invasion in the Vedic hymns is proof positive that there was no "invasion" of India by the Aryans. The only facts we are sure of are 1. that the Vedic language came to India from without,

<sup>1</sup> Imp. Gaz. Ind. I, p. 303.

<sup>2</sup> Ib. I. p. 304.

because it belongs to a group of languages which grew in the northern steppe lands, 2. that along with that language came the fire-and-soma cult, associated with that tongue in India and with its first cousin, the Avestan language, in Eastern Persia. How is it that this Vedic tongue and this fire-and-soma cult developed so much in India as to produce the Vedic mantras and was taken up by the local kings who patronized it so much, as we find in the mantras? The popularity of the Vedic cult may well be explained by the novelty of fire-worship and more by the seductive influence of soma-drinking associated with the cult. But how did the tongue come into India? In the wake of peaceful intercourse or along with some pretty invaders? None can tell. It is well-known that cults drift to great distances and are taken up by people readily. Witness is the spread of the Mithraic cult in ancient times and of christianity in our own days, and along with a cult the sacred language associated with it necessarily travels, though its acceptance by a whole people to the exclusion of their own vernacular is a quite different phenomenon. And to infer a military invasion or a displacement of races from the spread of a cult with which a language is associated is quite unwarranted. What we are absolutely sure of is that the fire-and-soma cult entered India somewhere about 2000 A. D., and that the priests of that cult composed prayers in the Vedic tongue, which have since in India been regarded as revelation, and nothing more.

### 3.

The Vedic mantras were composed by and for the benefit of the Aryas, and in various hymns the Dasyus are denounced. In many of these passages the Dasyus are clearly superhuman enemies, malicious fiends, but in others, they were men. The only difference that can be inferred from the Vedic hymns between the Aryas and the Dasyus, or Dasas as they are also called, was one of cult and not of race or culture. "These words occur mostly in the Rigveda Samhitā, where Arya occurs about 33 times in mantras which contain 1.53.972 words on the whole. This rare occurrence is itself a proof that the tribes that called themselves Aryas were not invading tribes that conquered the country and exterminated the people. For an invading tribe would naturally boast of its achievements constantly.

The word *Dāsa* occurs about 50 times and *Dasyu* about 70 times. The comparatively more frequent occurrence of these two words is due to their use in some of the passages, the first in the sense of slave or servant, and the second, of robber: where these words are not used in these meanings they refer either to demons or to men who were opposed to the Aryas.

The word *Arya* occurs 22 times in hymns to Indra and 6 times in hymns to Agni; *Dāsa*, 45 times in hymns to Indra, and twice in hymns to Agni, and *Dasyu* 50 times in hymns to Indra and 9 times in hymns to Agni. The constant association of these words with Indra clearly proves that *Arya* meant a worshipper of Indra (and Agni) and *Dāsa* or *Dasyu* meant either demons opposed to Indra or the people that worshipped these demons. That the Aryas worshipped Indra and he helped them in their cattle-raids and other quarrels is the constant burden of the mantras where the word Arya occurs. The Aryas



offered oblations to Indra through Agni and next to Indra, Agni was their great helper (R. V. VII, 18, 7, VIII, 92, 1, &c.). The Dasyus or Dasas were those who were opposed to the Indra Agni cult and are explicitly described thus in those passages where human Dasyus are clearly meant. They are *avratā* without (the Arya) rites (R. V. I, 51, 819, I, 132, 4, IV, 41, 2, VI, 14, 3), *apavratā* (R. V. V, 42, 9), *anyavratā* of different rites (R. V. VIII, 59, 11, X, 22, 8), *ayajavāna* non-sacrificers (R. V. I, 131, 4, I, 33, 4, VIII, 59, 11), *abrahma* without prayers, also not having Brahmana priests (R. V. IV, 16, 9, X, 105, 8), *anrichah* without Riks (R. V. X, 105, 8), *brahmadvisha* haters of prayers of Brāhmanas (R. V. V, 42, 9), and *anindra* without Indra, despisers of Indra (R. V. I, 133, 1, V, 2, 3, VII, 18, 6, X, 27, 6, X, 48, 7). They pour no milky draughts; they heat no cauldron (R. V. III, 53, 4). They give no gifts to the Brahmana (R. V. V, 7, 10). Men fight the fiend and seek by rites to overcome the riteless foe (R. V. VI, 14, 3). Their worship was but enchantment (R. V. VI, 14, 3), sorcery (R. V. IV, 16, 9), unlike the sacred law of fire-worship (R. V. V, 12, 2), wiles and magic (R. V. V, 31, 7, VI, 20, 4), godless arts of magic (R. V. VIII, 1, 10<sup>1</sup>).

In all this we hear but the echo of a war of rite with rite, cult with cult and not one of race with race. In fact, notwithstanding the tremendous temptation the Brahmin had to claim himself to be of a superior race to the *çūdra*, Brahmin commentators of the Veda have always explained the words *Arya* and *Dasyu* as a follower and an enemy of the fire-cult.

It was reserved for the philologists of the first half of the XIX century to discover that *Arya* and *Dasyu* were names of different races. They diligently searched the Veda for indications of this, and their discoveries remind us of the proverbial mouse begotten of the mountain.

One solitary word *anāsa* (R. V. VI, 29, 10) applied to the Dasyu has been quoted by Sanskritists and Anthropologists, by MAX MÜLLER and Dr. HADDON, among numerous writers, to prove that the Dasyus were a flat-nosed people, and that, therefore, by contrast, the Aryas were straight-nosed. Indian commentators have explained this word to mean *an-āsa*, mouthless, devoid of fair speech. Indeed, according to Indian tradition, the Dasyus or the *Rākṣhasas*, their successors in the mythological tales of the eternal fights of the Gods and demons and the historical tales of the fights of the fire-worshippers and the non-fire-worshippers, have been so little regarded as noseless that they are endowed with very prominent, clear-cut noses in all representations of them in temples in pigment or in stone. The word *anāsa*, again, in the passage in question, applies to demons, and not to men. However it might be, to hang such a weight of inference as the invasion and conquest of India by the straight nosed Aryans on the solitary word *anāsa* does certainly seem not a very reasonable procedure.

The only other trace of racial reference in the Vedic hymns is the occurrence of two words, one *krishna* in seven passages and the other *asikni* in two passages. One of the meanings of these two words is "black", but in

<sup>1</sup> The author's "Life in ancient India", p. 12.

all the passages, the words have been interpreted as referring to black demons, black clouds, a demon whose proper name was Krishna, or powers of darkness. Hence to take this as evidence to prove that the invading Aryans were fair-complexioned as they referred to their demon foes or perhaps human enemies as black is again to stretch many points in behalf of a preconceived theory.

To prop up this theory of the invasion and conquest of India by the highly civilized Aryans, the Dasyus have been described as savages. But a careful examination of the Vedic hymns discloses the fact that the Aryas and the Dasyus belonged to the same stage of culture. The mantras prove that like the Aryas the Dasyus lived in cities (R. V. I, S. I, 8, I, 103, 3), under kings the names of many of whom are mentioned. They possessed "accumulated wealth" (R. V. VIII, 40, 6), viz. cows, horses and chariots (R. V. II, 15, 4), which the Aryas hungered for: the Dasyus, too, raided the Arya cities and carried off their cattle and confined them in stone prisons (R. V. IV, 28, 5, X, 67, 3). They lived in "hundred-gated cities" (R. V. X, 99, 3, and owned property "in the plains and on the hills" (R. V. X, 69, 6). They were "adorned with their array of gold and jewels" (R. V. I, 33, 8) and they secured their wealth in a "hundred stone castles" (R. V. IV, 30, 10), and their Gods, like those of the Aryas, lived in gold, silver and iron castles (R. V. II, 20, 3). They used war-chariots and weapons quite the same as the Aryas (R. R. VII, 14, 27, III, 30, 5, II, 15, 4). It is absurd hence to describe the Dasyus as savages who were conquered by the civilized Aryas<sup>1</sup>.

It will be convenient to state here briefly what is actually known to Anthropology about the "Aryan" race and its movements towards India. The great grassland extending from the Carpathians to the Altai mountains was the area of characterization of a race of people who were either a modification of the Mediterranean race, or, along with the latter, a variety of a preceding common stock. In the steppes North of Eur-Asia, they tamed the horse for riding and later yoked them to trailers. Amongst them grew the various primary dialects of the Indogermanic languages, possessing a common grammatical structure and a number of words in common, which indicate the relatively low stage of culture reached by them; for while the world around them had reached the Bronze age, they still used neo-lithic implements. They were mainly pastoral in their habits, though hunting and some primitive agriculture were not unknown to them. Their domestic animals were the horse, the cow, the pig, the sheep, the goat and the dog. The forests of the Volga valley separated them into two main groups.

Between 2300 and 2000 B. C., some of the tribes who lived near the Aral and the Caspian, impelled perhaps by drought, migrated to Bactria and Eastern Iran. Here they made some progress in agriculture, so much so that the words for barley, field of crops, corn and seed-corn are common to the Vedic and Avestan dialects. These people, no doubt, worshipped fire in their

<sup>1</sup> It is also noteworthy that in one passage the Dasyus are said to have been defeated and driven westward by the Aryas (R. V. VII, 6, 3).



cold original homes, but in Bactria, where they probably mixed with "Alpine" and Kuki tribes, the fire-cult developed into a fairly complicated ritual, and the cult of the intoxicating Soma was superadded to it. Here they first met with gold, though they did not know of the work of the smith or his smelting furnace. The overflow, we cannot now find out how, of this cult with its associated language into India has been the making of the history of that country.

There is no evidence that the Aryans that brought to India the Vedic language and the communion in which fire-consecrated flesh and soma juice were partaken, were any more civilized than other tribes of the Northern race when they came in contact with other peoples. SERGI says of that section of them that invaded Europe: "These invaders were savages, inferior to the neolithic Europeans, whose civilization they in large part destroyed, replunging Europe into barbarism, also introducing the new burial custom of cremation<sup>1</sup>." It is more than suspected that the destruction of Cnossos, with its high civilization, was due to the Northern people or at least people produced by their mixture with other races. They were associated with them or associated with the invaders of Egypt in the XIII century B. C. and caused a dark epoch in the annals of Egypt. Even the Germans of Tacitus, when they emerge into the light of history, many centuries after these events, were but rude woodlanders. There is nothing to prove that their remote cousins who took the Vedic language to India much more than a millenium previously were a very highly civilized people.

Yet we find from the Vedic mantras that the Indians, when the mantras were composed, were very highly civilized. A fairly full account of their life and achievements is given in my "Life in Ancient India in the age of the mantras"<sup>2</sup> to which I must refer the reader for authorities for the following statements. Their political organization was fairly advanced. Kings who lived in forts and sat on thrones of iron columns, decked with gold and held court in shining robes of state, surrounded by ministers, heralds, courtiers, &c.; petty princes who drove in chariots drawn by horses, townkings, village-heads, local assemblies in which long debates were held, are factors of a well developed public life. The arts of agriculture, weaving in cotton and wool, wood-working including wood-carving, working in various metals, surgery, the arts of war including the use of chariots to whose wheels scythes were attached, trade with far off lands, the use of boats and ships: these indicate that the Indians of the day were highly civilized.

Most writers of Indian history assume that all this civilization was introduced into India from without by the Aryans or at least grew from germs introduced by them. But there is plenty of evidence to disprove this. For one thing, the Aryans did not know of the sea, there being no common word in the Indo-germanic languages for it; and so the boats and ships and sea-

<sup>1</sup> The Mediterranean race, p. 265.

<sup>2</sup> P. T. SRINIVAS IYENGAR, M. A.: *Life in Ancient India in the age of the mantras*. Madras, Srinivasa Varadachari and Co., 4, Mount Road. 1912. [In one of the next numbers of "Anthropos" shall be given an account of this work. The Editor.]

voyages referred to in the Rig Veda cannot be placed to their credit. There is no common word to Vedic and Avestan for a melting furnace. Hence the metal-work of the Vedic age was purely Indian. It is well-known that Indian teak and Indian muslin have been found in the ruins of Babylon, thus indicating a very early trade-connection between India and Babylonia.

But we have other positive evidence about the high stage of culture India must have reached before the arrival there of Sanskrit. The languages spoken at present in India have been divided into three groups called by scholars 1. Sanskritic, 2. Dravidian, 3. Munda. There is nothing to prove that when the Vedic tongue first reached India, there were spoken in that country any other languages than the Dravidian and the Munda. Of these, the latter are now cooped up in the mountainous tracts of the Eastern ghats, the Vindhyan hills and the Chota Nagpore plateau. There is no evidence to hold that it was not so in old times. The speakers of the various Munda dialects are now, and have been from the Vedic times, savages. These dialects do not seem to have influenced the Sanskrit language in any way. On the contrary, the Dravidian languages have affected Sanskrit profoundly, as will be proved later on, quite as much as, and perhaps more than, Sanskrit has affected them. Hence we must infer that the people of the Panjab and the Ganges valleys, when the fire-cult was introduced, were Dravidians. Now if in the wake of Sanskrit and the foreign intercourse that brought that language, foreign articles were introduced into India, the Dravidian languages are likely to have borrowed the names of those articles. So they have done in the case of *yava*, *godhuma*, *soma*, *iṣṭika*, &c.

On the other hand, the existence of words in these languages, absolutely unconnected with Sanskrit, proves the existence of the articles named by those words, before any form of Sanskrit entered India. Such are the words for boat (*ōḍa*), ship (*kappal*), plough (*ēr*), thread (*nūl*), weaving (*neidal*), furnace (*ulai*), metal-worker (*kammāla*), king (*kō*), chariot (*tēr*), army (*paḍai*), gold (*pon*), iron (*irumbu*), pearl (*muttu*), elephant (*ānai*), horse (*kudirai*) — in fact, every word connected with the arts of civilization referred to above as existing in the India of the Vedic age. Hence I conclude that the plains of India were peopled by civilized Dravidians when the fire-cult came, that those princes who were attracted by the gorgeous cult of Agni called themselves Aryas and their enemies Dasyus, while the bulk, then as now, followed their own methods of worship, and that the civilization of the land was anterior to the coming of the less-civilized fire-worshippers.

#### 4.

The theory of the invasion of India by the Aryans has, in modern India, flattered the prejudices of the higher castes and also been pressed into service in the administration of the Hindu law, those that can pretend to belong to one of the four Aryan castes being given the benefit of the Hindu law of inheritance as laid down by the Rishis, commented on by the Brahmin commentators from the XI to the XVIII centuries A. D. and interpreted and amended by the civil courts, and others having customary law administered

to them. Thus the philologist's fancy is inspiring the transference of property to-day in India. But the conclusions arrived at above render untenable the view that the sense of race-superiority was the motive for the original institution of caste.

This word, caste, names two distinct Indian institutions, which are frequently confused in discussions. First, there is the separation of the people into many thousands of sub-divisions each marked by endogamy and endogamy only, except in the case of very few, where endo-commensality (to invent a word) also marks the sub-caste-subdivisions due to ethnical, linguistic, geographical, occupational, religious, and numerous other causes of difference. This kind of caste existed always in India, so far as can be discovered. Secondly, caste means a theoretical frame-work with reference to the fire-rite, first referred to in the *Puruṣa Sūkta* and described in the law-books always with reference to the relation of the caste to the fire-rite. The Brahmin was the man entitled to the performance of the fire-rite, the Kshatriya to the participation in the rewards of the fire-rites, major and minor, the Vaiçya, of the minor, domestic rites alone, and the Śūdra, to earn the merit of serving the priestly class. Considerations of race never entered in the question of the right of any one to the status of any of these castes. Members of any tribe, however long without the pale of caste and of tribes of foreign invaders, took rank as Kshatriyas when they became rulers of provinces. The rigidity of caste belongs to caste in the first sense of the word and not to the theoretic frame-work of four castes which had reference to the fire-rite alone.

## 5.

In the first flush of enthusiasm caused by the notion that the divinely gifted Aryan race carried the torchlight of civilization to India and Persia and the whole of the continent of Europe, comparative mythology was born and European analogues of Vedic deities were eagerly sought for. Dyauspitar was Zeuspater, Jupiter; Varuna was Ouranos, though he had disappeared in the Avestan mythology: Ushas was Aurora. But all such equations but one have been proved to be phonetically impossible. Dyaus, Zeus, has alone not dissolved in the hands of the phoneticians; but Dyaus is hardly a god in the Vedic Pantheon, whereas Zeus is one of the most important of the Homeric deities. Even if Dyaus were an important Vedic god, it would not take us far, because the sky has been the god of all ancient peoples. Now comparing Avestan mythology with the Vedic one, we find only one minor god, common to both, Mitra. The only possible inference from this is that the Vedic tongue did not bring with it any mythology into India, but that Indra, Varuna, Vishnu, Rudra were all deities begotten out of the blending of the fire-soma cult with the preexisting mythology of India. The fact that convincing etymologies for any of these gods have not yet been discovered by Sanskrit students strengthens this position further. The want of foreign connection, etymological or otherwise, is sufficient proof that the Vedic gods, except Agni, who was the servant of the gods more than a god in his own right, were made in India and not from without.



Moreover, they are redolent of the Indian soil. Indra can scarcely have been conceived save in a land whose rain is brought by the monsoons, where every year the cloud-demon holds in prison the moisture that the parched land needs and Indra breaks the demon's head with his thunderbolt and dislodges the rain. The ancient Sanskrit grammarians derived Vishnu from *viṣh* to pervade; this is obviously a false derivation for the Vedic Vishnu was a minor deity and anything but a pervader. His place is the high heavens, and hence his name is probably from the Dravidian root *vin* the sky. Īiva (from Dravidian *ċiva*, red) was a red god, clothed in skin, destructive like a wild beast, followed by howling-dogs, and reminds us of the fiercer aspects of the Himalayan regions in the north of India.

In fact none of the Vedic gods, except Agni, have any characteristic suggestive of countries outside India. We are thus driven to the conclusion that when the fire-cult entered India, the tribe whose god was Indra first accepted the method of offering him the Soma juice and the flesh of animals through fire and inviting him to partake of them with mantras made in the Vedic tongue. Indra then became the chief Soma drinker and the patron of Rishis, and as the cult spread to other tribes, other gods were admitted to this communion but had, during the age when the fire-cult dominated, a place inferior to Indra. Soon after its introduction in India, the fire-cult developed into a complicated ritual which could be conducted only by trained Brahmin priests. So the old worship of Īiva, of Vishnu and of Krishna, the god of the pastoral tribes on the banks of the Jumna and an enemy of Indra in the Vedic age, spread among the people, and the Vedic fire-cult died a natural death, except when stray Rajas celebrated the gorgeous ritual of Aṣvamedha for the purpose of elevating themselves into the Kshatriya caste, and where Brahmins have kept up the ghost of the fire-rite in their domestic ritual. And the word *Arya* lost its connection with the fire-cult, for we find that the Buddhist formulas were called *āryasatyāni*.

## 6.

The relations between the languages now spoken in India and the Vedic language or the Sanskrit evolved from it have not yet been investigated critically, and the current opinions on the subject are but reflections of the views of medieval Sanskrit grammarians, not subjected to the fire of modern criticism. One of these views is that the languages of Southern India, now called Dravidian, have borrowed freely from Sanskrit, whereas the latter has borrowed almost nothing from them.

In fact whenever any word occurs in both Sanskrit and the Dravidian languages it is assumed that the latter borrowed from the former. Now it is true that much of Dravidian literature was born under the auspices of Sanskrit literature and much of the later culture of the Dravidian-speaking peoples was influenced by Brahmins who were students of Sanskrit, and hence these languages have borrowed freely from Sanskrit. But the question has never been squarely faced, did the Vedic language bring all its vocabulary from without India? Surely not. All words in the Vedic and in the later classical

Sanskrit whose analogues cannot be formed in the Avestan, Slavonic, Greek, Latin, Germanic and Keltic languages, must have been borrowed from the languages spoken in India when the Vedic language entered the country. No one has yet investigated how many hundreds of roots and thousands of words are peculiar to the Vedic and classical Sanskrit and unknown to the other Indogermanic dialects, but there ought to be very many of them, and all these could have been Indian and Indian alone — probably all Dravidian —, for no language starts at any late stage of its life inventing multitudes of roots and coining new words which cannot be explained from preexisting roots in the language.

It will be readily conceded that Sanskrit names of articles which are peculiar to India, and especially to South India, like *muktā*, *majura*, *vrihi*, *pippali*, *miricha*, *chinchā*, things which the bearers of the fire-cult could not have seen before they came to India, have been borrowed by Sanskrit from Dravidian sources. It will also be easily conceded that words like *nīra*, *mīna* were borrowed from Dravidian *nīr*, *mīn*, for it is absurd to hold, as Pandits do, that the Dravidians were drinking water and eating fish and waited for the Sanskrit language to come and name them. But the point here urged goes very much further. Whether Sanskrit came to India as the hand-maiden of a cult or the language of a small body of fighters, every one is now agreed that, to quote from Dr. HADDON "so far as is known the bulk of the population of India has been stationary . . . The so-called Aryan conquest was more a moral and intellectual one than a substitution of the white man for the dark-skinned people, that is, it was more social than racial". Proto-vedic must have been profoundly affected by the language of the Ganges Doab, which we assume was a Dravidian dialect, before the Vedic language was shaped. What elements of the Vedic language are to be traced to Dravidian sources can be settled only when a comparative etymological Dictionary of the Dravidian languages comes to be written.

There remains one more question equally obscure, how far Sanskrit spread among the people of Northern India and what are exactly its relations to the languages now spoken outside the range of the Dravidian and Munda dialects. Nothing certain can be said in answer to the question till the historical grammar of these languages is investigated in accordance with the accepted principles of modern comparative philology.

So far very little work has been done in this direction. The grammar of Eastern Hindi by Mr. HOERNLE, and the published reports of Dr. GRIERSON's Linguistic Survey represent the work that has been done. Starting from his theory of a double Aryan invasion, criticized above, Dr. GRIERSON thinks the language of the Rig Veda was spoken in the Upper Doab, and when it was polished into classical Sanskrit, it changed into Prakrit and then into the dialects of Madhyadeśa, the midland. Meanwhile another allied dialect, already brought into the Panjab by his first wave of Aryan settlers, spread all round the midland and became what in Dr. GRIERSON's language is the Outer Band of Indo-Aryan dialects. The cause of this spread Dr. GRIERSON finds in the expansion of the people of the outer band "to the south and

east". In time, according to him, all these dialects decayed and turned into the dialects now spoken in North India.

This theory presupposes that when the Vedic language entered India, the language spoken in the Upper Doab vanished utterly and the people adopted this difficult foreign tongue wholesale; and whenever there was an expansion of the outer band, and an Indo-Aryan dialect came in touch with other languages, they similarly dissolved into nothingness. Dr. GRIERSON'S theory does not contemplate the existence of non-sanskritic languages at all in Northern India, for his Sanskritic dialects spread as easily as air flows into a vacuum. This is of course incredible. Nor is there any evidence for his assumption that the Vedic language was ever the vernacular of the upper Doab. The only fact that we know is that the Rishis composed their mantras in the Vedic language. These mantras are more in the nature of spells and charms than in that of literature, and certainly not that of popular literature, like ballads, which might raise a presumption that the language in which such ballads were composed was understood and used by the bulk of the people. I do not mean to urge that the Vedic language was not spoken by any considerable section of the people of the Doab, though the theory that old sanskrit came to India merely as the language of a cult — just like what Latin is to the Roman Catholic Christian or Pali to the Burmese Buddhist — can very well be maintained from the evidence on hand. I merely take here an agnostic attitude: that there is nothing to show what was the spoken language of the people when the Vedas were composed.

In the age of the *Brāhmaṇas*, Sanskrit was used in the schools of the *Brahmavādīs*, as it is now used in the schools of *Vaiyākaraṇīs* &c. It was for some time believed that the Pali of the early Buddhist works was a vernacular of Magadha but it has since been proved to be a conventionalized literary dialect. The Prakrits of the Dramas, too, have proved to be more or less conventionalized literary dialects. The first scraps of the actual vernaculars of Northern India are found in the inscriptions of Aṣoka. When foreign invaders came soon after and became hinduized, Sanskrit displaced the vernaculars as the language of inscriptions and grants, and we do not catch much more glimpse of the vernaculars till comparatively recent times. Under these circumstances, Dr. GRIERSON'S theory of a continuous evolution of the Vedic language into modern Hindi or other North Indian dialects can, at best, be a pleasant dream.

But taking these dialects as they are to-day, serious difficulties arise in the way of classifying them as sanskritic. It is well-known that the affinities of language are determined not by the source of the words they use, even if those words are the names of father, mother, son, fire, &c. or pronouns or names of numbers, but by their fundamental grammatical structure. It is (theoretically) possible for a language to borrow all its words from a foreign language, but its grammatical framework cannot be changed, and this determines the family of languages to which it is allied.

The grammatical affinities of the North Indian languages with the Dravidian family were noted by STEPHENSON so early as in 1849 and have been



discussed by CALDWELL in his "Grammar of the Dravidian languages". "The principal particulars in which the grammar of the North-Indian idioms accords with that of the Dravidian languages are as follows: 1. the inflexion of nouns by means of separate post-fixed particles added to the oblique form of the noun; 2. the inflexion of the plural by annexing to the unvarying sign of plurality the same suffixes of case as those by which the singular is inflected; 3. the use in several of the Northern idioms of two pronouns of the first person plural, the one including, the other excluding, the party addressed; 4. the use of postpositions, instead of prepositions; 5. the situation of the relative sentence before the indicative; 6. the situation of the governing word after the governed." To this long list, are to be added 7. the use of the root-verb as the imperative; 8. the mode of formation of the interrogative; 9. the three cases of nouns as opposed to the seven of Sanskrit; 10. the four tenses — present, past, future and indefinite — as opposed to the ten of Sanskrit, and 11. the piling of participle on participle to produce a compound sentence.

Most of these are characteristic peculiarities of agglutinating languages, and surely no inflectional language has been proved to break down into an agglutinating one. On the contrary, when inflections die out their place is taken, as in English, by prepositions; the inflection is analysed into the root word and a particle which does the work of the inflection, and hence such languages are called analytic. The North Indian languages are as much agglutinating as the South Indian ones. More than this, the order of words in the North Indian languages is so much the same as that in the South Indian, that any sentence of the one can be turned into one of the other by the simple process of substitution of the Southern word for the Northern word, a process which, if applied to a Sanskrit or English sentence, will yield nonsense. The grammatical basis of a language is the expression of a particular cast of mind and cannot be altered by the contact with a foreign idiom.

Thus all Indian languages abhor the passive; it is as repellent to the Indian imagination to conceive of a subject as the passive undergoer of an action done by another (i. e. to the conversion of the object of an action as the subject of a grammatical metamorphosis of the verb describing the action) as to endow neuter objects with grammatical masculinity, or femininity, females with grammatical masculinity and *vice versa*. Sanskrit revels in all these. Sanskrit has pushed the passive voice to the insane length of inventing the passive voice of the intransitive verb; in fact the inane phrase, *tēna bhūyate* "by him it is been" is more idiomatic in Sanskrit than *sah bhavati* "he is". The age-long domination of Sanskrit over the Indian languages has led the Sanskrit Pandit to invent pseudo-passive forms in all the Indian languages, but these forms exist only in the vernacular grammars written by these Pandits and not in the living language of the people.

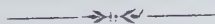
More than grammatical framework, the natural idiom of languages indicate linguistic affinities. By idiom, I mean the way in which a man would proceed to express elementary ideas. An Englishman says "I am hungry", "I am thirsty", "I see a tree", "I know the thing", "I am sleepy" &c. He would never dream of beginning these sentences with "to me". Throughout India,

these sentences would run, "to me it is hungry" or "to me it makes hunger", "to me it is thirsty" or "thirst beats", "to me a tree appears", "to me it is known", "to me sleep comes" &c. I have here taken the simplest case of idiom. Almost every Indian sentence can yield instances of how the same idea presents, in its Indian expression, a characteristic difference from its expression in the idiom of Sanskrit or its congeners. In the Indo-germanic languages, the finite verb can occur anywhere in a sentence. But in an Indian sentence the finite verbs when it occurs automatically closes the sentence once for all.

Many more vital correspondences between North Indian and South Indian languages will be discovered when they are studied scientifically. The question here to be answered is this: If the North Indian languages are direct descendants of an Indo-germanic dialect, how is it that in grammatical framework and sentence structure they are so Dravidian? The influence of South India on North India was never but microscopic. No South Indian races conquered North India, after the fire-cult entered India; the South Indian languages were not spoken by any considerable body of people in the North; its literature was never studied there. How then can all the Dravidian characteristics above described take hold of the minds of people in North India?

The more probable hypothesis is that the North Indian people spoke Dravidian dialects when Vedas were composed by the Rishis, and that the Vedic language and its daughter, Classical Sanskrit, being the sacred language of the more influential classes and the language of their literature and culture, exercised an enormous influence over the spoken idioms, and the North Indian languages are the result of this powerful action of Sanskrit on Dravidian dialects.

If this last conclusion is at all true and I cannot say what else will meet the facts of the case, we see that philology having for long misled anthropology with its fancy of an original, homogeneous Aryan race inhabiting and civilizing India, Persia, Armenia and the major part of Europa and still leading the van of the world's progress, was at last hoist with its own petard and was misled in its own domain and made to misunderstand the linguistic affinities of the North Indian languages. And this fancy has long stood in the way of the old Indian people coming by their rights; it has rendered historians blind to the fact that old Indian culture of 4000 years ago was an indigenous culture, that the valleys of the Indus and the Ganges, the Codaveri and the Krishna, the Canavery and the Vaigai, resemble the valleys of the Nile, and of the Euphrates and the Tigris, and like them gave birth to a culture contemporary with the Egyptian and the Babylonian, at a time when the sturdy blonde fair-skinned narrow headed giants, "tamers of horses", were still working with neolithic tools and shifting their leafy houses whenever drought rendered grass thin. The early history of Europe has been restored to true perspective by means of recent excavations in Crete and elsewhere and by the progress of anthropology, and the distortions caused by the Aryan theory have been rectified, but ancient Indian history yet awaits the hands of the trained investigator.



## Die Caingang oder Coroados-Indianer im brasilianischen Staate Rio Grande do Sul.

Von P. C. TESCHAUER, S. J., Rio Grande.

Während über die Caingang in Paraná, besonders in S. Paulo und selbst in dem argentinischen Missionsgebiet ausführliche Nachrichten existieren, ist über die Gruppe der Caingang oder Coroados-Indianer in Rio Grande do Sul, der einzigen Indianer, die noch in diesem Staate vorkommen und allmählich mit den Zivilisierten sich vermischen und verschwinden, noch Weniges und wenig Zuverlässiges bekannt.

Es werden daher jede und alle weiteren, besonders auf Beobachtungen beruhenden Mitteilungen den Lesern des „Anthropos“ und zumal unseren Amerikanisten willkommen sein.

Weit entfernt, eine erschöpfende Arbeit über den Ursprung, Werdegang, die Sitten, Gebräuche und Sprache dieser Indianer liefern zu wollen, soll dieser bescheidene Beitrag zur Ethnologie Brasiliens nur das Resultat der unter den gegebenen Verhältnissen möglichen, von mir und anderen Missionären unter den Coroados gewissenhaft gemachten und treu wiedergegebenen Beobachtungen darstellen.

Es sind jetzt schon mehrere Jahre her, daß ich die Coroados oder Bugres dieses Staates in der Nähe der Ortschaften Cazeros und Nonohag besuchte. Damals machte ich über die *in situ* angestellten Beobachtungen ihrer Sitten und Sprache einige Aufzeichnungen.

Einige Jahrzehnte früher waren diese Indianer von spanischen Jesuiten in kleinen Niederlassungen gesammelt und während ungefähr vier Jahren zum zivilisierten und christlichen Leben herangezogen worden, als diese Missionäre von einer mißleiteten Regierung aus ihrem segensreichen Wirkungskreise gewaltsam entfernt wurden.

Die oben erwähnten Beobachtungen in Verbindung mit den Nachrichten, welche einige dieser Missionäre in Notizen oder Briefen, die mir im Original vorlagen, hinterließen, sind es, welche ich hier zusammenstelle.

Da diese Indianer aber schon eine Vorgeschichte haben und ziemlich allgemein als Abkömmlinge der alten Guayaná betrachtet werden, müssen wir hier auf diese zurückgreifen und in möglichster Kürze über deren Geschichte, ihre Gebräuche, ihre Einteilung in verschiedene Gruppen berichten.

### I. Die Guayaná im 16., 17. und 18. Jahrhundert.

Die Nachrichten über die Coroados oder Guayaná gehen bis in das letzte Viertel des 16. Jahrhunderts zurück. GABRIEL SOAREZ, dessen „Noticia do Brasil“ um diese Zeit verfaßt wurde und heute mit Recht hohes Ansehen genießt, schildert die Guayaná zwischen Angra dos Reis und Cananea (etwa dem Küstengebiet des heutigen Staates von S. Paulo entsprechend) als einfach, nicht boshaft noch falsch und als sehr leicht zu befriedigen; wie sie von Jagd, Fischfang und Waldfrüchten leben. Feinde der Anthropophagie, töteten sie ihre Gefangenen nicht, sondern machten sie zu Sklaven. Diese Sklaverei war aber





Anthropos IX.  
Coroados-Indianer von Lagoa Vermelha, Serra do Jorquilha.



sehr milde; sie verlangten keine schwere Arbeit von ihnen, da sie diese selbst nicht kannten und gerne der Ruhe, geselliger und scherzhafter Unterhaltung pflegten.

Nie verließen sie ihr Gebiet, um entweder Stämme zu bekriegen, noch suchten sie dieselben in ihren Wohnungen auf, da sie im Wald nicht zu kämpfen verstanden, sondern auf dem freien Felde, auf dem sie wohnten.

Wenn sie mit Weißen zusammentrafen, so fügten sie ihnen keinen Schaden zu, sondern leisteten ihnen gute Gesellschaft. Sie hatten keine Dörfer, in denen sich die Hütten in einer gewissen Ordnung gebaut fänden wie bei ihren Nachbarn, den Tamoyos, sondern lebten in Höhlen (Troglodyten) auf dem freien Felde, in denen sie Tag und Nacht Feuer unterhielten und auf dem Boden, höchstens ein Fell unter sich, schliefen. Es werden auch heute noch, besonders im Staate Parana, solche Höhlen gefunden, die auf diese Lebensweise der Guayaná hinweisen. Ihre Sprache war verschieden von der ihrer Nachbarn, der Carijós und Tamoyos.

Ein Zeitgenosse von G. SOAREZ, der Engländer ANT. KNIVET, stimmt nicht in allem mit dieser Schilderung überein. Einen charakteristischen Zug gibt er jedoch, woran man sogleich die modernen Guayaná als Abkömmlinge jener erkennen kann, nämlich daß sie sich die Kopfhare auf dem Scheitel so schoren, daß die noch übrigen gleichsam eine Krone bildeten, woher ihr anderer Name „Gekrönte“ oder „Coroados“ abzuleiten ist.

SIM. DE VASCONCELLOS erwähnt sie auch in seiner „Chronica“ (1662) und meldet, daß sie, von den Portugiesen gezwungen, nach Süden gezogen seien.

In der Tat treffen wir sie, etwas vor der Mitte des 17. Jahrhunderts, am oberen Lauf des Uruguay, im Norden des Staates von Rio Grande do Sul, erwähnt auf einer Karte, die von den Jesuiten-Missionären von Paraguay angefertigt wurde. Darauf werden sie noch von den Gualachos auseinandergehalten, die nördlich von ihnen an den Ufern des Iguazú erscheinen. Aus dieser Zeit wissen wir nach einem Berichte des Dr. JARQUE (Misioneros insignes) nur, daß die Guayaná von den Missionären RUY MONTOYA und DIAS TANHO während einer Epidemie besucht wurden und daß ihre Sprache von dem Guarani verschieden war. Ein Jahrhundert später (im 18.) aber werden beide (Gualachos und Guayaná) von dem Geschichtsschreiber LOZANO (Conquista) identifiziert. Nach ihm lebten die Guayaná auch von Jagd und Fischfang und blieben nicht lange, nur ungefähr zwei Jahre in derselben Gegend. Sie ließen sich in kleineren Gruppen und in großen Entfernungen nieder, damit die Jagdgründe nicht zu enge ausfielen. Aus den Ergebnissen der Jagd und wie es scheint besonders des Fischfanges, sollen sie, entgegen der fast allgemeinen Gewohnheit anderer Stämme, Vorräte für ein ganzes Jahr gesammelt haben.

Ihre Hütten errichteten sie, indem sie einen Baumstamm aufrichteten, von dessen Spitze vier andere Hölzer nach den vier Himmelsrichtungen herabstiegen; ebensoviel Abteilungen machten sie für die Familien mittels Wänden aus Palmblättern.

Die Gruppen oder Dörfchen unterhielten einen gewissen Verkehr unter sich mittels offengehaltener Pfade oder Pikaden, die jedoch wenig begangen



waren. Wenn der Stamm ein Dörfchen bestrafen oder angreifen wollte, ging eine Kriegserklärung voraus, die darin bestand, daß auf den Pfaden oder Pikaden Pfeile angebracht wurden. Wenn im Gegenteil Einladungen zu einer Festlichkeit gemacht wurden, legten sie auf den Boden Maiskolben in einem Kreise oder Kranze oder hingen solche auf die Bäume.

Bei diesen Festgelagen betranken sie sich und brachen dann in einen Höllenlärm aus. Einige vollführten einen unharmonischen Gesang, andere weinten und heulten; diese schrien, jene seufzten; wieder andere ahmten die Stimmen verschiedener Tiere nach durch Gezisch, Gebell, Wiehern, Geheul, schrilles Pfeifen; alles in einem zügellosen und bunten Durcheinander. Zuletzt gerieten sie wohl auch in ein Handgemenge, indem sie sich mit ihren Nägeln gegenseitig kratzten oder einander bissen, als wenn sie es mit Feinden zu tun hätten. Zuweilen entwickelten sich hieraus auch ernstliche Feindseligkeiten und der Festabschied klang dann in einer Kriegserklärung aus.

Auch die Weiber nahmen an diesen Orgien teil, betranken sich; und besonders wegen ihrer entspannen sich Streitigkeiten. Die unzufriedenen Männer erklärten sich von ihren Frauen geschieden, und diese rächten sich nach Möglichkeit an jenen. Außer der Zeit der Trinkgelage beobachteten die Frauen eine gewisse Eingezogenheit, und ihre gewöhnliche Kleidung war sehr anständig. Sie bestand in einer Art Tunika, welche den Körper bis auf die Füße bedeckte und die Arme frei ließ. Die Männer gingen nackt, mit Ausnahme einiger, die sich mit Hemden bekleideten, die sie von Guaranis gekauft hatten.

Bei diesen Festen hatten sie jedoch auch eine gute Gepflogenheit: die Burschen und Mädchen durften keinen Wein nehmen, und es lag ihnen zugleich Pflicht ob, alle Waffen während des Festes zu verbergen; der Grund hiefür ist nicht schwer zu erraten.

Die Sehnen ihrer Bogen verfertigten sie aus den Fasern einer Nesselart. Die Pfeilspitzen, welche sie für die Jagd bestimmten, hatten keine Widerhaken, waren aber sehr breit, um eine große Wunde zu reißen und so viel Blut fließen zu machen. Auf diese Weise war es leicht, die Spur des Wildes bis in das dichteste Gestrüpp zu verfolgen.

Sie hatten keine Spur von einer Religion, glaubten aber, daß die Seelen der Verstorbenen, die sie *acupli* nannten, in Dämonen verwandelt würden.

Großes Ansehen genossen ihre Zauberer, von denen sie in ihrem Aberglauben bestärkt wurden. Diese gaben ihre Orakelsprüche, nachdem sie *mate*<sup>1</sup> getrunken und denselben befragt hatten. Ihren Spruch leiteten sie ein mit dem stetigen: „Die *Herva-mate* hat mir gesagt.“

In jedem Dörfchen hatten sie einen Friedhof, den sie sehr reinlich hielten. Auf den Gräbern erhob sich eine kleine Pyramide (von Erde oder Steinen?), auf deren Spitze sie eine *cuia* (Trinkgefäß, aus einem Kürbis verfertigt) mit Wasser stellten und an deren Fuß sie ein schwaches Feuer anzündeten, das täglich von den Verwandten unterhalten wurde. Die *cuia*, sagten sie, dient dazu, den Durst des Verstorbenen zu stillen, das Feuer, um die Mücken zu verscheuchen.

<sup>1</sup> Ein Tee, der von den Blättern des berühmten Teebaumes (*ilex paraguayensis*) bereitet wird und heute noch, besonders im subtropischen Südamerika, im allgemeinen Gebrauch ist.

## 2. Die Guayaná oder Caingang in der Neuzeit. Widersprechende Nachrichten über sie.

Wenn man nun die neuere Geschichte der Guayaná in den zeitgenössischen Autoren verfolgt, so fließen zwar die Angaben bedeutend reichlicher, lassen aber an Klarheit viel zu wünschen übrig. Auf diese Literatur näher eingehen, ist fast dasselbe, wie in ein Labyrinth von widerstreitenden Meinungen geraten, aus dem man keinen Ausgang findet.

Die einen teilen die Guayaná den Tupis zu, die anderen den Tapuyas (Gês); diese geben ihnen eine eigene Sprache, jene betrachten diese nur als einen Dialekt des Guarani; einige schildern sie in Übereinstimmung mit den alten Schriftstellern als sanfte, leicht zu befriedigende Indianer, andere machen aus ihnen sehr feindselige und wilde Stämme, die der Menschenfresserei ergeben seien, was andere wieder in Abrede stellen. Was die einen als charakteristische Merkmale betrachten (wie Dr. EHRENREICH die *tembetá*), schließen die anderen (mit AMBROSETTI), und wie es scheint, mit Recht, als solche aus.

Hier können wir unmöglich auf diese Meinungsverschiedenheiten näher eingehen, um zu einem abschließenden Resultate zu gelangen; eine schwierige, weil verwickelte und überdies wenig angenehme Arbeit — auch klangvolle Namen würden hier einer Korrektur unterworfen werden müssen —, eine Aufgabe, die nur nach Befragung der ganzen, sehr angewachsenen und nicht immer zugänglichen Literatur, für eine bessere Gelegenheit aufbewahrt bleibt.

Unter jenen, welche unseren Gegenstand in neuester Zeit am umfassendsten und mit Benützung von beinahe der ganzen darüber bestehenden Literatur behandelt haben, ist vor allen Herr Dr. HERMANN v. IHERING, Direktor des Museu Paulista in S. Paulo, zu nennen. Seiner Einteilung der Guayaná in verschiedene Gruppen, die sich teilweise auf die Angaben des spanischen Offiziers und Zoologen FELIX VON AZARA, als auf einen ausgezeichneten Kenner von Paraguay, stützt, kann ich nicht beipflichten. Je mehr die alte Geschichte von Paraguay erforscht wird, desto mehr kommt diese Autorität ins Wanken. Ein Schriftsteller, der, wie AZARA, weil es in seinen Plan paßt, ein Dutzend Ortschaften, die nie existierten, mit umständlicher Angabe der Zeit der Gründung und der geographischen Lage frischweg erfindet, und zugleich noch andere ebensovielen Unmöglichkeiten seinen Lesern zu glauben zumutet, kann auf geschichtlichem Gebiete nicht ernst genommen werden<sup>1</sup>.

Die Annahme, die Guayaná hätten sich bis in das Gebiet von Bahia erstreckt, scheint einer genügenden Begründung zu entbehren. GABRIEL SOAREZ, der dieses Gebiet besonders umständlich beschreibt, schweigt darüber. Wenn er die Tapuyas an der Südküste Brasiliens behandelt, so bemerkt er schon im voraus, daß wir dieselben wieder in Bahia treffen und daß er dann auf sie zurückkommen werde, was er nicht unterlassen hätte in bezug auf die Guayaná, wenn solche in Bahia existiert hätten.

Es wird zwar in einem älteren, einem Jesuiten zugeschriebenen Bericht<sup>2</sup> daselbst ein Stamm von Guayaná unter 75 anderen kurz erwähnt, doch werden ihm Eigenschaften beigelegt, die sie von der bekannten Nation der Guayaná

<sup>1</sup> Cf. CARDIEL, S. J., Declaración de la Verdad, publ. por P. HERNANDEZ. Buenos Aires 1900. Introd. XI e XII.

<sup>2</sup> Rev. do Instit. Hist. Brasil., t. 57, p. 209.

gänzlich ausscheidet, nämlich als sehr wild und unbezähmbar, ganz entgegen dem einstimmigen Zeugnisse der älteren Autoren. Es würde dem obengenannten nicht entgangen sein, wenn sie mit den Guayaná im Süden in Beziehung gestanden, zumal er gerade das Gebiet von Bahia mit besonderer Sorgfalt behandelt<sup>1</sup>. Auch SIM. DE VASCONCELLOS, wo er seine Einteilung aller Indianerstämme aufstellt, weist den Guayaná als Wohnsitz einfachhin den äußersten Süden Brasiliens an. Gäbe es solche im Norden, so mußte er das hier erwähnen, was er nicht tut<sup>2</sup>.

Darüber sind wohl alle einig, daß die Guayaná, heute Caingang genannt, und in einigen Gegenden auch noch unter anderen Namen, wie Coroados und Bugres (Rio Grande do Sul), Camés (S. Paulo), Socré (S. Catharina), Xocren (Paraná) bekannt, in den Südstaaten Brasiliens, S. Paulo, Paraná, S. Catharina, Rio Grande do Sul und seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts auch in dem sogenannten Missionsgebiet von Argentinien, sich immer noch bis heute erhalten haben.

In einigen Distrikten, wie früher in Rio Grande do Sul, so jetzt noch in S. Paulo und S. Catharina, haben sie sich durch ihre Feindseligkeiten den Zivilisierten noch recht lästig gemacht und manches Leben gefordert, unter anderen auch vor einigen Jahren (1901) das des eifrigen Domherrn CLARO MONTEIRO, der an der Spitze einer Expedition sich der Bekehrung dieser Indianer widmen wollte. Es wäre damit wieder einmal der Beweis dafür geliefert, daß viele Indianerstämme von Haus aus friedlich, gegen die Europäer freundlich gesinnt waren, wie die alten Guayaná, aber durch die harte, ungerechte Behandlung der Weisen, zuletzt diesen feindlich entgegentraten und naturgemäß sich zu Ausschreitungen gegen dieselben hinreißen ließen.

In Rio Grande do Sul sind seit wohl einem halben Jahrhundert, dank den spanischen Missionären, die Klagen über sie verstummt.

Diesem Umstande dürfte es wohl nicht zuletzt zuzuschreiben sein, daß der ganze Staat gleichmäßig der Zivilisation einverleibt und in die Reihe der vollständig zivilisierten Länder getreten ist, in denen es keine Horden von Wilden mehr gibt, die deren Entwicklung binden, während die Nachbarstaaten bis dahin noch ein gutes Stück Weg zurückzulegen haben.

Wenden wir uns nun diesen zu.

### 3. Coroados oder Caingang in Rio Grande do Sul.

Diese treffen wir ungefähr in derselben Gegend, in welcher wir im 17. Jahrhundert die Guayaná verlassen haben. Sollten sie wohl ihre direkten Nachkommen sein? Das ist kaum anzunehmen, da sie nach ihrem eigenen Geständnis von S. Paulo eingewandert sein sollen. Auch wäre es überdies schwer zu erklären, wie sie in Mitte des Riograndenser Missionsgebietes, das sich im 18. Jahrhundert über diese Gegend erstreckte, sich hätten erhalten können, ohne den Reduktionen einverleibt zu werden. Wahrscheinlich wird sich wenigstens ein Teil von ihnen nach S. Catharina, Paraná oder S. Paulo zurückgezogen haben.

<sup>1</sup> Noticia do Brasil, II. P. cap. 183 e seg.

<sup>2</sup> Notitias das cousas do Brasil, I. P. n. 152, Lisboa 1662.



Die Coroados sind von mehr als mittlerer Größe, fast schlank, Körper und Glieder gut proportioniert. Das Gesicht ist eher oval als breit, die schwarzen, horizontalen Augen glänzen und bewegen sich unruhig. Die Hautfarbe ist dunkler oder heller, je nach der Gegend — ob Wald oder freies Feld —, in der sie leben, und hat wenig von der Kupferfarbe.

An den Coroados von Nonohag bemerkte ich nichts von Tätowierung oder Bemalung des Körpers. Man kann sagen, daß sie fast nackt gingen; nur im Winter bedeckten sie sich mit einem Gewebe, das die Frauen aus den Fasern einer großen, baumartigen Nessel verfertigen und das sie *curú* (nach anderen *lurú*) nennen. Es ist dies ein viereckiges Tuch von etwas mehr als 150 *cm* Länge und 125 bis 130 *cm* Breite; in der Mitte ist eine Öffnung gelassen, daß gerade der Kopf hindurchgeht. Es scheint dieses Gewebe eine Eigentümlichkeit dieses Stammes zu bilden.

Wenn ihnen die Kleidung nicht so viele Mühe bereitet, so um so mehr die Sorge um die Nahrung, die hauptsächlich aus den Produkten der Jagd und des Fischfanges besteht. Nebenbei pflanzen sie auch Maniok und Mais, aber wie ich beobachten konnte, in so geringem Maße, daß sie den Ackerbau als eine Nebensache zu betrachten scheinen, die man entbehren kann.

Für die Jagd haben sie verschiedene Arten von Bogen, je nach der Beute; einige sind 2 *m* lang und in der Mitte von der Dicke eines Handgelenkes; die für den Krieg bestimmten sind noch länger. Die Pfeile werden nicht nur von Taquara (Bambusrohr), sondern auch von anderen Hölzern verfertigt; an dem einen Ende befinden sich Federn, besonders eines Habichts, angebracht; die Spitze ist von Knochen oder auch von Eisen, das sie dafür zurechtschleifen. Deshalb gehen sie darauf aus, von den Kolonisten oder Serrabewohnern sich Eisenstücke zu verschaffen. Auch beim Fischfang bedienen sie sich mit großer Geschicklichkeit der Pfeile.

Zu ihren Schmuckgegenständen wird man wohl die Halsbänder aus Eckzähnen von Affen zählen; ferner schmücken die Männer bei gewissen Festlichkeiten das Haar mit Papageienfedern.

Ihre Musikinstrumente bestehen aus Rohrstücken, die sie mit der Nase blasen, und aus Ochsenhörnern, die zu einander gestimmt sind und eine „pathetische, traurige Musik“ vernehmen lassen. Ferner haben sie für Signale in weiteren Entfernungen eine Art Trompete, die sie aus den großen, festen Blütenscheiden einer Palmenart (*coqueiro*) herstellen.

Was die Gemütsart der Coroados angeht, so scheinen sie von Haus aus weder grausam, noch feindselig gegen die Weißen zu sein. Wenn sie auch in der Vergangenheit bei ihren blutigen Zusammenstößen mit den Brasilianern keinen Pardon gaben, so mochte das mehr aus Furcht, denn aus Neigung zur Grausamkeit und Rachsucht geschehen sein, auch vielleicht aus gerechter Vergeltung wegen der geringen Rücksicht oder dem gänzlichen Mangel derselben gegen sie, die ursprünglichen Herren des Landes, aus dem man sie vertreibt. Zu dieser Ansicht berechtigt nicht nur die friedliche Art, mit der sie alle anderen behandeln, sondern auch die Menschlichkeit und das Mitleid, mit dem sie ihren Kranken und Sterbenden begegnen. Fällt einer von ihnen im Kriege oder im Zweikampfe, so haben sie alle Sorgfalt, der Leiche habhaft

zu werden und ihr ein geziemendes Begräbnis zu geben. Wird jemand unter ihnen krank, so sparen sie keine Mühe und Sorgfalt, um das Übel zu heben und dem Leidenden Linderung zu verschaffen.

Sie zeichnen sich durch Genügsamkeit aus, die, wenn verbunden mit einer gewissen Leistungsfähigkeit und Widerstandskraft, eine hohe Gabe wäre, in unserem Falle aber nur der morsche Grund ist, auf dem ihre Trägheit gleichsam ruht und in der ihre Indolenz ihre Erklärung findet.

Doch ihre Trägheit halten sie selbst nicht für eine Schwäche; denn die Arbeit betrachten sie als etwas Erniedrigendes, das nur für Sklaven und Frauen paßt. Allein schon um ihre Freiheit zu wahren und zu verteidigen, wie sie sagen, dürfen sie sich nicht der Arbeit unterziehen.

Damit stimmt ihre große Empfindlichkeit überein. Ein kleiner Verstoß, betonen die Missionäre in ihren Berichten, gegen ihre Persönlichkeit hätte genügt, die mühsam in der Reduktion Gesammelten auf einmal und für immer in die Wälder zu zerstreuen. Obwohl Wilde und armselig, wollen doch alle wie Fürsten und Fürstenkinder behandelt werden.

Sie sind nicht diebisch; obwohl die Wohnung der Missionäre offen stand und alle aus- und eingingen, wurde ihnen doch nie etwas entwendet. Nur wenn sie nichts zu essen haben, ist es wunderlich anzusehen, mit welcher Unverfrorenheit sie nach dem ersten besten greifen, gerade als wären die Erzeugnisse der Erde das Gemeingut aller. Aber um so größere Bettler sind sie; die Missionäre, um nicht fortwährend von ihnen geplagt zu werden, mußten alle Gegenstände, welche sie ihnen nicht geben konnten oder wollten, sorgsam ihrem Blicke verbergen; denn sobald sie etwas ihnen Zusagendes sahen, riefen sie sogleich: *Mannim!* Für mich! Und wenn sie es nicht erhielten, wurden sie verdrossen und murrten, wie die Kinder einer Familie, in der es keine Erziehung gibt.

Nachdem wir das alles mehr oder weniger Gemeinschaftliche kurz charakterisiert haben, kommen wir zur Beleuchtung der

#### 4. Familienverhältnisse.

Da stehen wir sogleich vor der Frage, ob unter ihnen eine wirkliche Ehe bestand. Ähnlich ihren Vorfahren im 17. Jahrhundert scheinen auch sie mit derselben Leichtigkeit und Grundlosigkeit die eheliche Verbindung aufgehoben zu haben, wie die Guarani; von diesen aber glaube ich nachgewiesen zu haben, daß unter ihnen kein Ehekontrakt bestand<sup>1</sup>. Mit derselben Leichtigkeit, mit der sie eine Frau nahmen, mit derselben vertauschten sie dieselbe mit einer anderen, wie man eine Magd mit einer anderen wechselt, und das aus der geringsten Veranlassung, wie zum Beispiel, daß sie die Speisen nicht genau nach dem Geschmack des Mannes bereitete und ähnliches.

Das Eherecht, wenn man solche Verhältnisse so nennen kann, reduzierte sich auf wenige Sätze. Ausschließlich dem Vater verdankte nach ihrer Meinung das Kind seine Existenz. Die Mutter wurde nur als die Bewahrerin und Behüterin des Kindes betrachtet, und dieses hatte keine Pflichten der Mutter

<sup>1</sup> Habitantes primitivos do Rio Grande do Sul. Rio Grande 1911, pag. 8.

gegenüber. Der Stand des Vaters und nicht der der Mutter ging auf die Kinder über. Wenn diese Sklavin war und der Vater ein Freier, so wurden auch die Kinder freigebornen. Wenn jedoch der Vater Sklave war, so wurde auch der Sohn als solcher betrachtet, selbst wenn die Mutter eine Freie war. Die verstoßene Frau oder Witwe, falls sie von keinem anderen angenommen wurde, ging zur Klasse der alten Weiber über.

Die Familienbande waren naturgemäß sehr locker. Sie wohnten in Gruppen von verwandten Familien, wozu sie ihre patriarchalische Organisation und die Polygamie von selbst bringt.

Von einer Erziehung ist selbstverständlich keine Rede; es scheint, daß sie ihre Kinder nicht einmal zurechtweisen konnten, selbst wenn diese sich zu Ausschreitungen hinreißen ließen. Dagegen lehrten sie dieselben frühe den Gebrauch der Waffen und die Art, sie zu verfertigen. Als einer der Missionäre ein Kind von etwa fünf Jahren nach Porto Alegre gebracht hatte, damit es dort erzogen werden sollte, wurde dasselbe auch dem Präsidenten der Provinz vorgestellt. Dieser, um zu sehen, was der Kleine wohl tun werde, gab ihm einen Bogen mit Pfeilen. Das Kind faßte sie sogleich, und nachdem ihm ein Ziel angegeben worden, warf es sich auf den Boden, schoß und traf so sicher ins Schwarze, wie es nur ein geübter Indianer fertig gebracht hätte.

Ihre Wohnungen sind elende Hüttchen aus Brettern zusammengefügt oder auch nur aus vier Pflöcken bestehend, die mit Palmreisern bekleidet werden. In der Mitte brannte Tag und Nacht ein Feuer; sie schliefen auf dem Boden auf Laub oder einem Felle, indem sie die Füße nahe beim Feuer haben. Tritt man in einen solchen engen Raum, so findet man gewöhnlich die ganze Familie beisammen; die einen auf dem Boden ausgestreckt, die anderen beschäftigt mit Braten von Pinhoes<sup>1</sup> oder Maiskolben, wieder andere bessern Bogen und Pfeile aus oder verfertigen solche, welches neben der Jagd und dem Fischfang die Hauptbeschäftigung der Männer ist.

Die Weiber sind arbeitsamer, sie versehen die ganze Familie mit Nahrungsmitteln und anderen nötigen Dingen, und die Zeit, die ihnen noch erübrigt, benützen sie, ohne andere Instrumente als ihre Finger, zum Weben der oben genannten Tücher, die nicht nur als Kleidung dienen im Winter, sondern auch zu einer Art Matratze und Bettdecken, um sich und ihre Kleinen zu bedecken. Ihnen oblag auch die wenige Pflanzung zu besorgen, die Farinha (Mehl aus der Maniokwurzel) und die Getränke zu bereiten, besonders die Chicha für Festlichkeiten. Diese ist ein aus gegorenem Mais bereitetes Getränk. Die Gärung wird dadurch hergestellt, daß die jungen, nicht verheirateten Indianerinnen die Körner zerkauen und so mit ihrem Speichel vermischt in ein Gefäß bringen. Ob die Coroados auch den Glauben hatten oder haben, daß diesen Dingen durch die Behandlung der Frauen eine besondere Kraft mitgeteilt werde, wie bei den Guayaná, konnte ich nicht ermitteln. Auch die schlichten Produkte der Keramik sind ihnen zuzuschreiben.

Die Hausgeräte reduzierten sich auf wenige Dinge: einen Korb aus Taquara verfertigt, der als Truhe diente, einige größere Tongefäße für Getränke, einige

<sup>1</sup> Pinhoes sind die nahr- und schmackhaften Früchte der *Araucaria* oder der brasilianischen Fichte.



Kürbisschalen zum Aufbewahren von Mehl oder auch von gesammeltem Waldhonig, einige kleine Flaschenkürbisse als Trinkgefäße und einige Bratspieße, die aus Holz fein geschnitten sind und mit denen sie das Fleisch zwischen heißen Steinen braten und umwenden.

In ihren Krankheiten zeigen alle Nachbarn große Teilnahme und Mitleid; einige versuchen es sogar, den Kranken zu heilen oder zu erleichtern durch Medizinen, die sie aus dem Saft gewisser Pflanzen bereiten. Noch größer sind die Beileidsbezeugungen bei und nach dem Tode eines der Ihrigen.



Töpferei der Coroados.

In einem Briefe eines Missionärs aus Nonohag fand ich folgende Angaben. Nachdem er erzählt hat, wie die Hütte des Kranken immer von Leuten gefüllt war, die bereit waren, ihn zu bedienen, fährt er fort: Aber die Szene änderte sich, nachdem der Kranke verschieden war. Jedermann weinte, und die ganze Nacht hindurch und von allen Seiten her vernahm man Schluchzen und Seufzen. Aus allen Hütten wurden laute Klagen wie im Takt vernommen, die in meinen Ohren eine ähnliche Wirkung hervorbrachten, erlauben Sie diesen Vergleich, wie eine gewisse Art von Fröschen in Porto Alegre zur Regenzeit, deren wie auf Kommando angefangener und endigender Gesang sich wie ein Chor sanft weinender Kinder anhört. In derselben Nacht wurde ich in die Hütte des Bruders des Verstorbenen gerufen, und ich fand sie angefüllt mit

Leuten, es waren deren etwa fünfzig, ohne Ordnung auf dem Boden sitzend und liegend, die ebensoviele Besessene zu sein schienen von solchem Weinen und Schreien, und einige machten den Eindruck, als wären sie daran, ohnmächtig zu werden; ich wollte sie beruhigen, aber es war mir unmöglich. Später fragte ich einen Indianer: „Wozu soviel Weinen?“ Er antwortete: „Was meinen sie? daß wir wie die Portugiesen sind, die kein Mitleid haben und über ihre Toten nicht weinen können? Und merken Sie wohl, Herr, daß das



Töpferei der Coroados.

Maß des Weinens sich nach der Achtung richtet, welche sie vor der verstorbenen Person haben; deshalb sagen sie mir, daß, wenn der Tote ein Häuptling gewesen wäre, das Heulen allgemeiner wäre und durch viele Nächte hindurch fortgesetzt würde . . . Nachdem nun einige Tage nach dem Tode verflossen sind, heben sie die Trauer auf durch Feste, Trinkgelage und Tänze um das frische Grab.“

Das Grab ist eine kleine Grube auf einem gemeinschaftlichen Friedhof, die sie von allen Seiten mit Stützen versehen und in deren Mitte sie die Leiche legen. Gleich darauf bedecken sie dieselbe mit Erde bis zu einer gewissen Höhe, so daß sovieler kleine Hügel als Gräber sichtbar sind; sie

stampfen jedoch nicht die Erde, welche die Leiche bedeckt und wundern sich über unsere Art zu bestatten, die ihnen grausam erscheint.

P. VILLARUBIA suchte während ihrer Trauerzeit sich zu vergewissern, ob er unter den vielen Äußerungen des Schmerzes und der Trauer nicht etwas Religiöses oder wenigstens etwas von einem Glauben an die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele entdecken könnte; aber alle Untersuchungen waren umsonst. Es fand sich nichts, was sich nicht innerhalb der Grenzen eines natürlichen Gefühls oder einer hergebrachten Gewohnheit gehalten hätte. Ohne dieses Resultat vorherzukennen, machte auch ich dieselbe Beobachtung, als vor Jahren unter demselben Stamm und an demselben Orte in Nonohag bei einigen älteren Männern ähnliche Untersuchungen von mir angestellt wurden. Jedoch haben sie Furcht vor ihrem Feinde nach dessen Tod und wagen sich nicht an dem Ort vorüber, wo er starb. Wenn sie Unglück haben, so schreiben sie es der Rache der bösen Geister zu, indem sie sagen *vaicupri*, die Seele, der Geist! und wollen damit ausdrücken, daß der Geist ihres Feindes ihnen die Übel zugefügt hat. Man erkennt hier unschwer den Glauben der alten Guayaná, die, wie wir gesehen haben, die Seelen der Verstorbenen *acupli* nannten und meinten, daß diese in böse Geister verwandelt würden.

Über das, was man die

### 5. Soziale Organisation der Coroados (Caingang)

nennen könnte, sei folgendes bemerkt.

Sie lebten in kleinen Dorfschaften, aber nicht ohne eine Art Regierung; ihre Form war die patriarchalische. Die Vorsteher waren erblich oder wählbar. Auch standen die Häuptlinge mehrerer Gruppen wieder unter einem höheren Häuptling.

Unter den Angehörigen desselben Stammes bestand wahrer Kommunismus. Keiner aß oder trank ohne mit dem anderen zu teilen. Umgekehrt, war einer hungrig, so betrachtete er als sein Eigentum alles, was ihm den Hunger stillen konnte, auch wenn er sich im fremden Hause befand. Privateigentum von liegenden Gütern kannten sie ebensowenig wie die Guayaná. Und wenn man sie gefragt hätte, wem der Boden gehöre, auf dem sie wohnten, so wäre ihnen diese Frage ebenso sonderbar und unverständlich gewesen, wie jene andere, wer der Eigentümer der Gewässer des Uruguay und seiner Fische sei. Auch unternahmen sie nicht einen Krieg, um Ländereien oder Dörfer zu erobern, sondern aus anderen Gründen, um sich Gefangene zu machen, die ihnen als Sklaven dienen sollten, um eine Beleidigung zu rächen, oder aber um ein oder mehrere Weiber zu rauben.

Es ist sehr selten bei ihnen, daß ein Stamm mit dem anderen in Frieden und Freundschaft lebt, da eine unbedeutende Sache genügt, um unter ihnen Streitigkeiten anzufachen. In vergangenen Zeiten führten sie ohne Barmherzigkeit Vernichtungskriege gegeneinander, und dies ist einer der hauptsächlichen Gründe, warum sie in diesem Staate so zusammengeschmolzen sind. Um 1850 mochten sie in der ganzen Provinz etwa Tausend Seelen zählen. Und auch damals hätten sie fortgefahren, sich gegenseitig aufzureiben, wenn nicht die Rücksicht auf die Missionäre sie zurückgehalten hätte. Aber trotz ihrer



Anwesenheit wäre wegen eines Weibes ein grausames Gemetzel unter denen von Nonohag entstanden, wenn nicht noch in letzter Stunde der Missionär mit seinem Ansehen demselben zuvorgekommen wäre.

Die Stellung des Weibes in ihrer Gesellschaft ist mehr die einer Sklavin als einer Gattin. Auf dem Weibe ruht alle schwere und niedrige Arbeit, während der Gatte wie ein Herr zuschaut und sich bedienen läßt. Selbst wenn sie ihre Wohnplätze ändern, so sind es die Weiber, welche das ganze Gepäck auf sich nehmen und obendrein noch die kleinen Kinder, während die Männer nichts als ihre Waffen tragen, ihren Bogen mit einigen Pfeilen oder auch noch eine Lanze. Freilich, wenn es durch Feindesland geht, ist dieser Brauch des Mannes wohl gerechtfertigt, um immer bereit zu sein, die Familie zu verteidigen. Daher mag auch der skrupellos beobachtete Gebrauch kommen, daß, wenn Mann und Frau ausziehen oder in den Wald gehen, jener immer vorausgeht und diese in einiger Entfernung nachfolgt, damit die Frau leichter nach Hause fliehen könne bei einem feindlichen Überfall; aus demselben Grunde beobachten sie die umgekehrte Ordnung bei der Rückkehr. Diese letztere wollen die Männer, wenn außer Gefahr, regelmäßig aus Eifersucht beobachten, um die Frau immer im Auge zu haben.

Wie ihre Vorfahren, so kannten auch sie nicht die Antropophagie, noch weniger Menschenopfer oder überhaupt einen der Gottheit geleisteten Kult. Wenn der Meinung der Missionäre vielleicht nicht alle beipflichten, daß nämlich die Caingang von Rio Grande nicht abergläubisch seien, so wird man ihnen ohne Rückhalt beistimmen, wenn sie sagen, daß sie keine Religion kannten, sondern in vollständiger Gleichgiltigkeit lebten. Wenn sie von einem höheren Wesen einen Begriff haben, so ist er sehr verworren; sie haben auch in ihrer Sprache kein Wort dafür, was allerdings sehr bezeichnend ist; das Wort, das man ihnen beigebracht hat, ist der Guaranisprache entliehen.

Der Mythos, der einzige, den wir von ihnen kennen und den wir in der Übersetzung folgen lassen, bestärkt nur diese Ansicht; er erhöht sich nicht zu einem höheren, überirdischen Begriff.

Als P. PARÉS, ein guter Kenner ihrer Sprache und Sitten, ihnen eine Vorstellung von Gott beizubringen suchte, fragten sie ihn, ob Gott böse sei. Es war gerade die Frage, auf die es ankam und die ihre eigenen Vorstellungen charakterisiert. Denn sie hatten keinen Begriff von einem gütigen, höchsten Wesen, sondern nur unklare Gedanken von feindseligen Geistern, denen sie keinen Kult erwiesen als einem wohlthätigen, mächtigen Wesen, um von ihm Wohltaten zu erlangen, sondern deren feindselige Gesinnung und Zornmut sie höchstens durch kleine Gaben, besonders Tabak, zu beschwichtigen suchten, einzig damit sie ihnen keinen Schaden zufügten und sie in Frieden ließen.

## 6. Sprache der Coroados.

Es erübrigt noch auch über ihre Sprache einiges zu sagen. Sie gehört zu jenen, von denen man sehr wenig weiß und das Wenige nicht mit Sicherheit.

Die Wörter, welche in den zwei ersten Spalten folgen, habe ich mit großer Sorgfalt zuerst in Cazeros und dann einige Tagereisen nach Norden in Nonohag von den Indianern selbst gesammelt. In Cazeros fand sich

glücklicherweise ein Coroado, der auch ziemlich das Portugiesische verstand, so hatte ich gleich einen großen Vorsprung für meine weiteren Untersuchungen. Die Vokabeln in der dritten Spalte unter Mo. sind von Dr. MORSCH notiert worden, der längere Zeit in Passo Fundo Gelegenheit hatte, dieselben vor und nach von den Indianern zu hören und die er mir zur Vergleichung freundlich überließ.

Es existieren noch zwei Sammlungen von Vokabeln dieser Sprache; die eine größere von einem Franzosen<sup>1</sup> in Nonohag gemacht, deren Aussprache aber zuweilen sehr zweifelhaft ist; die andere von Dr. HENSEL<sup>2</sup>; auch diese, wie Dr. HERM. V. IHERING bemerkt, ist mangelhaft, weil die Worte nicht treu wiedergegeben, oder wie es scheint, von Anfang an ungenau vernommen wurden, so daß er z. B. das von allen gleichmäßig richtig wiedergegebene Wort *goio*, Wasser, unrichtig als *ngoi-ngoi* oder *ngoin-ngoin* notierte. Eine Wörtersammlung, die der Obere der spanischen Missionäre P. PARÉS sich aufgezeichnet hatte, hat sich leider bis jetzt nicht gefunden. Die Worte *schistani* und *kora* sowie die erste Hälfte des Vaterunsers, die im folgenden beigegeben ist, sind von P. SOLANELLAS, der neben PARÉS ungefähr vier Jahre unter den Coroados gearbeitet hat.

Auch nur eine kleine Sammlung von Wörtern unter diesen Indianern zu erzielen, ist keine geringe Aufgabe. Keine Aufmerksamkeit kann groß genug sein, um etwas Zuverlässiges von ihnen zu erlangen. Die folgenden Wörter und grammatikalischen Bemerkungen sind deshalb mit Vorsicht aufzunehmen. Obwohl ich von verschiedenen Personen und mehrmals dieselben Worte erfragte und auch meistens dieselbe Antwort erhielt, so war es doch immer schwer, jedesmal sicher zu sein, das richtige beim Anhören und bei der Aufzeichnung getroffen zu haben. Die Indianer sprachen leise und waren schnell in ihren Antworten. Wie es ja auch unter Zivilisierten vorkommt, sprachen einige fast wie *a*, was andere wie *é* aussprachen, oder dieses wie *ö*, oder fügten auch noch einen Konsonanten hinzu, den andere unterließen.

Noch ein anderer Umstand erschwerte die Untersuchung; wenn man auf einen ihrer Körperteile deutete, damit sie ihre Bezeichnung angäben, so sagten sie nicht z. B. Hand, sondern meine Hand, mein Arm; sie gaben nicht das gefragte Wort allein, sondern verbunden mit einer Partikel. Ebenso wenn man auf den eigenen Körper oder auf einen eigenen Gegenstand wies, so antworteten sie z. B. *en-pen*, dein Fuß. Erst als sich diese Vorsilben immer wiederholten, wurde ich darauf aufmerksam und erkannte den Irrtum, der auch von einem oder dem anderen Forscher begangen, aber nicht notiert wurde.

Ob die Coroados oder Caingang von Rio Grande do Sul ihre Negation an das negierte Wort anhängen, wie etwa im Deutschen es bei dem Ausdruck „zweifelsohne“ geschieht, und wie des TELEM. BORBA von den Caingang im Staate Paraná und LUCIAN ADAM in seiner fleißig gearbeiteten Abhandlung<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Cf. *Misiões orientaes*, Porto Alegre 1910, p. 443.

<sup>2</sup> LUC. ADAM, *Le Parler des Caingangs*, Congrès Intern. des Améric. Paris 1902. Vgl. auch *Zeitschrift für Ethnologie*, I (1869), 134–35.

<sup>3</sup> *Le parler des Caingangs*, I. c.

auch von denen in S. Paulo dargestellt haben, konnte ich mit Sicherheit nicht ermitteln. In meinem Tagebuch sehe ich nur notiert, daß zwei Wörter von ganz entgegengesetzter Bedeutung mit gleichen Silben anfangen und sich nur dadurch unterschieden, daß ein Wort noch eine Postposition hatte, als wäre sie die Negation desselben; das wäre in diesem Falle *kaman*. Dagegen glaube ich die dritte Person Plur. des Pronomen personale bestimmen zu können, die ich bei diesen Autoren vermisste.

### Verzeichnis

der bei den Coroados oder Caingang von Rio Grande gesammelten Wörter ihrer Sprache.

	Cazeros	Nonohag	Mo.
Mann	<i>unglé</i>	<i>unglé</i>	—
Frau	<i>unteté</i>	<i>unteté</i>	—
Verheiratet	—	<i>pronksoniá</i>	—
Jungfrau	—	—	<i>kunhatahim</i> (Guar.)
Vater	<i>iong</i>	<i>iong</i>	—
Mutter	<i>ieng</i>	<i>iöng</i>	—
Onkel	<i>kaklan</i>	<i>kaklan</i>	<i>kakren</i>
Kind	<i>kojil</i>	<i>kojil</i>	—
Kopf	<i>klin</i>	<i>krim</i>	<i>nhhan</i>
Herz	—	—	<i>itich-fée</i>
Seele	<i>muetkuplin</i> <sup>1</sup>	<i>muetkuplin</i>	—
Auge	<i>karné</i>	<i>karné</i>	<i>it-kané</i>
Ohr	—	—	<i>nhinkrem</i>
Nase	<i>nié</i>	<i>nié</i>	<i>nhinhá</i>
Mund	<i>mentki</i>	<i>etki</i>	<i>nheki</i>
Zunge	<i>nuné</i>	<i>uné</i>	<i>nhonné</i>
Hand	<i>ningké</i>	<i>ningké</i>	<i>in-hengké</i>
Finger	—	—	<i>nhingafé</i>
Daumen	—	—	<i>nhingabam</i>
Zeigefinger	—	—	<i>nhingajá</i> ( <i>nhingujá</i> )
Kleiner Finger	—	—	<i>ti-rangkré</i> ( <i>in-ning-</i>
Arm	—	—	<i>nhindó</i> [ <i>kré</i> ])
Vorderarm	—	—	<i>in-indó</i>
Rechter Arm	—	—	<i>penha</i> [?]
Linker Arm	—	—	<i>jaqueen</i> [?]
Bein	—	—	<i>i-grée</i> ( <i>it-glé</i> )
Knie	—	—	<i>jonerim</i>
Fuß	<i>pen</i>	<i>pen</i>	<i>i-pen</i>
Zehen	—	—	<i>pedfei</i>
Magen	—	—	<i>in-gubschin</i>
Brot (aus Mais)	<i>emim</i>	<i>emim</i>	—
Essen	<i>sankuia</i>	<i>sankuia</i>	—
Trinken	—	—	<i>krutscho</i>
Topf	—	<i>kukren</i>	<i>kokronjacra</i>
Schlafen	—	—	<i>nòrna</i>
Nein	—	—	<i>deiē</i> <sup>2</sup>
Ja	—	—	<i>hah</i> (stark aspiriert)
Papagei	—	—	<i>jonhó</i>
Häßliche Leute	—	—	<i>korenké</i>

<sup>1</sup> Vgl. *vaicupli* Seele des Verstorbenen, Geist (P. VILLARUBIA).

<sup>2</sup> Nein, *ndeia* (P. PARÉS).



	Cazeros	Nonohag	Mö.
Schöne Leute	—	—	<i>chitagiem</i>
Messer	—	—	<i>nhongró</i>
Zigarre	—	<i>maiú</i>	<i>maiú</i>
Pfeife	—	<i>maiuté</i>	—
Rauchen	—	<i>vayúre</i>	—
Rauchtabak	—	<i>kafei</i>	—
Feuer	<i>pin</i>	<i>pin</i>	<i>pim</i>
Wasser	<i>goio</i>	<i>goio</i>	<i>goio</i>
Teich	<i>oié</i>	<i>oié</i>	—
Großes Wasser	<i>goio-en</i>	<i>goio-en</i>	<i>goio-en</i> (tiefes W.)
Kleines Wasser	—	—	<i>goiojim, goio mirim</i>
Branntwein	—	—	<i>goio-fan</i> [(Guar.)
Haus	<i>ihn</i>	<i>ihn</i>	<i>ihn</i>
Stein	—	<i>pó</i>	—
Erde	<i>nkáh</i>	<i>ngkáh</i>	<i>gáh</i>
Himmel	<i>kaitkan</i>	<i>kaitkan</i>	<i>kaitké</i>
Gott	<i>tupé</i> (korrupt. Guar.)	<i>tupé</i> (Guar.)	—
Sonne	<i>relé</i> ( <i>eré</i> )	<i>alnám</i>	<i>aram</i> ( <i>eré</i> )
Mond	<i>kuti</i>	<i>koché</i>	<i>kuchán</i> [?]
Wind	<i>kangká</i>	<i>kengka</i>	—
Kalt	—	—	<i>kujoté</i>
Alt	—	<i>kofá</i>	<i>kofá</i>
Groß	<i>bank</i>	<i>bang</i>	—
Klein	<i>schi-micim</i>	—	—
Rot	—	<i>kuschon</i>	—
Gelb	—	<i>kurnemnán</i>	—
Weiß	—	<i>kupli</i>	—
Blau	—	<i>kultáin</i>	—
Schwarz	—	<i>sekrua</i>	—
Gut	—	<i>schistani</i>	—
Schlecht	—	<i>korá</i> ( <i>koré</i> )	—
Maiskorn	—	<i>nhēre</i>	—
Maniok	—	<i>kanglé</i>	—
Abobora (Kürbis)	—	<i>bōhoh</i>	—
Paraguaytee (il. par.)	—	<i>konoing</i>	—
Baumwolle	—	<i>yén</i>	—
Bogen	—	<i>nui</i>	—
Pfeil	—	<i>ndó</i>	—
Nacht	—	—	<i>kuti</i>
Tag	—	—	<i>kurim</i>

### Grammatikalisches aus der Caingangsprache.

#### Kardinalzahlen.

1 <i>pir</i>	6 <i>ningkényenyru</i>
2 <i>lenglé</i>	7 <i>ningkényenyrolenglé</i>
3 <i>tektong</i>	8 <i>ningkényeyrutektong</i>
4 <i>vaitkenklá</i>	9 <i>ningkényeyruvaitkenklá</i>
5 <i>petigáre</i>	10 <i>ningkévaitkliō</i> (?)

Bei der Zahl 6 sollte man erwarten, daß sie mit *petigare* fortführen und *pir* dazu addierten; statt dessen sagen sie *ningké*, Hand oder fünf Finger und addieren die vorhergehenden Zahlen dazu. Das Hand- oder Fünffinger-Zahlensystem ist ja bei den Indianerstämmen Brasiliens sehr verbreitet.

Die Zahlen von 6 an fallen etwas lang aus; ich vermute, daß sie eine vorgenommene Additionsmethode darstellen, ähnlich wie wenn man z. B. sagen würde: 5 und 1 macht 6, statt gleich das Resultat auszusprechen. Denn die addierten Zahlen, z. B. *ninké* fünf und *lenglê* zwei bei sieben, treten zu klar vor.

Pronomen personale.

Singular		Plural
1. Pers. <i>i, icho</i>	.	<i>eng</i>
2. „ <i>en</i>		<i>?</i>
3. „ <i>tin</i>		<i>ar, en</i>

Beispiel: *i-rongjangetai* ich bin arm

*icho-tokting* ich gehe

*en-tokting* du gehst

*tin-tokting* er geht

*eng-ajangetai* wir sind arm

*en-tongjangetai* sie sind arm

*ar-tokting* sie gehen

Possessivum.

Singular		Plural
1. Pers. <i>i, in, it</i>		<i>eng</i>
2. „ <i>en</i>		<i>?</i>
3. „ <i>ti</i>		<i>ar</i>

Das Possessivum wird dem Substantivum, zu dem es gehört, präfigiert:

Beispiel: *t-nui* mein Bogen

*in-yong* mein Vater

*it-pen* mein Fuß

*en-klin* dein Kopf

*en-karné* dein Auge

*ti-nui* sein Bogen

*ti-nhen* sein Haar

*ti-pen* sein Fuß

*eng-nui* unsere Bogen

*eng-yong* unsere Väter

*ar-ningké* ihre Hände

*ar-pen* ihre Füße

\* \* \*

Die erste Hälfte des Vaterunsers in der Caingangsprache:

„*Tone yone kaique magetiá; y cantremo quetinguia; y van gumiti; etaqué jahe y recuaqué kaigare sem ga*“<sup>1</sup>.

\* \* \*

Zum Schlusse fügen wir hier noch eine Mythe der Caingang hinzu, die von TELEMACHO M. BORBA<sup>2</sup> im Staate Paraná unter ihnen aufgefunden wurde. Nach Art anderer Indianermythen gibt sie die Erklärung von dem Verhältnisse einiger Indianerstämme zu einander; ferner der Eigenschaften gewisser Tiere; am interessantesten ist die Angabe der Gründe, warum fast alle Flüsse von Süd-Brasilien auf der Küste entspringen und nach dem Inneren des Landes, nach Westen, ihren Lauf nehmen, um sich mit dem Paraná zu vereinigen. Ein Blick auf die Karte bestätigt die Richtigkeit der angegebenen Tatsache.

<sup>1</sup> Aus einem Briefe des P. SOLANELLAS, S. J.; er fügt noch hinzu: „Es ist eine wahre Arbeit, etwas in ihre Sprache zu übersetzen; es ist fast unmöglich, da ihnen viele Wörter fehlen; man muß fast tausend Umschreibungen machen, die beinahe das Wesen der Begriffe ändern.“

<sup>2</sup> Cf. Congrès international des Américanistes, XII, Paris 1900, p. 319.

### Mythe der Caingang.

In längst vergangenen Zeiten fand eine Überschwemmung statt, welche die ganze von unseren Vorfahren bewohnte Erde bedeckte.

Nur die Spitze der Serra *Krinjinimbé*<sup>1</sup> ragte noch aus den Wassern hervor. Die Caingang, Cayurucrés und Camés schwammen in der Richtung auf sie zu, jeder mit einem leuchtenden Feuerbrand zwischen den Zähnen.

Die Cayurucrés und die Camés wurden müde und sanken unter und gingen zu Grunde; ihre Seelen aber gingen wohnen im Inneren des Gebirges.

Die Caingang und einige wenige Curutons erreichten mit Mühe den Gipfel des Gebirges Krinjinimbé, wo sie blieben, die einen auf dem Boden, die anderen auf den Ästen der Bäume, weil sie keinen Platz mehr hatten; dort brachten sie einige Tage zu, ohne daß die Gewässer sanken und ohne Nahrung. Schon erwarteten sie den Tod, als sie den Gesang der Saracuras<sup>2</sup> vernahmen, die herankamen mit Körbchen voll Erde, die sie ins Wasser schütteten; dieses fing an langsam zurückzuweichen.

Sie riefen den Saracuras zu, sie sollten sich eilen, was diese auch taten, indem sie ihren Ruf verdoppelten und die Enten einluden, ihnen zu helfen.

In kurzer Zeit gelang es ihnen, eine geräumige Ebene auf dem Gebirge zu bilden, die den Caingang vollen Spielraum gewährte, mit Ausnahme jener, die sich auf die Bäume geflüchtet hatten; diese wurden in Monitos (Affen) und die Curotons in Caroyas (Brüllaffen) verwandelt.

Die Saracuras hatten ihre Arbeit von der Seite her begonnen, wo die Sonne aufgeht; das ist der Grund, warum unsere Flüsse und Bäche ihren Lauf nach Westen nehmen und in den großen Paraná münden.

Nachdem die große Flut verschwunden war, ließen sich die Caingang in der Nähe der *Serra do mar* nieder. Die Cayurucrés und Camés, deren Seelen in dem Inneren des Serra wohnten, fingen an, sich Wege zu bahnen. Nach vielen Arbeiten und Strapazen konnten die einen auf der einen, die die anderen auf der entgegengesetzten Seite herausgehen. An der Öffnung, aus der die Cayurucrés herauskamen, entsprang ein schöner Quellbach und es gab da keine Steine; daher kommt es, daß sie kleine Füße haben. Dagegen führte der Weg der Camés über steinigen Boden, so daß sie sich die Füße verwundeten und diese während des Marsches aufschwollen; daher kommt es, daß sie bis auf den heutigen Tag große Füße haben. Auf dem Wege, den sie sich gebahnt hatten, gab es kein Wasser; sie litten Durst und sahen sich gezwungen, bei Cayurucrú solches zu betteln, der ihnen das nötige zu trinken gestattete.

Beim Herausgehen aus dem Inneren des Gebirges befahlen die Caingang den Curotons, die Körbe und Kürbisschalen zu suchen, die sie vor der Über-

<sup>1</sup> *Krinjinimbé* ist die sogenannte *Serra do mar* oder auch *Serra Geral*, jener Gebirgszug, der von Norden nach Süden längs der Küste Brasiliens sich hinzieht und beim Eintreten in den Staat Rio Grande do Sul nach Westen fast im rechten Winkel umbiegt und denselben in dieser Richtung bis in die Nähe des Uruguay durchzieht.

<sup>2</sup> *Saracura* ist eine Art Wasserhuhn, das durch sein bekanntes Schreien den Regen anzeigen soll.



schwemmung unten im Tale gelassen hatten. Diese gingen, aber sie waren zu träge, wieder auf die Serra hinaufzusteigen, blieben unten, wo sie waren, und wollten nicht mehr zu den Caingang zurückkehren; aus diesem Grunde, wenn wir ihnen begegnen, ergreifen wir sie wie unsere geflohenen Sklaven, wie sie es sind.

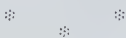
In der Nacht, nach der sie aus der Öffnung der Serra herausgegangen waren, zündeten sie Feuer an und Cayurucré bildete aus der Asche und den Kohlen Tiger und sagte ihnen: „Gehet und fresset Menschen und Tiere des Waldes!“ Und die Tiger liefen brüllend davon. Da er keine Kohle mehr zum Bemalen hatte, machte er nun von Asche die Tapire und befahl ihnen: „Gehet und holet euch Wildpret!“ Diesen aber waren die Ohren schlecht ausgefallen, und so verstanden sie den Befehl nicht und fragten, was sie tun sollten. Cayurucré, der gerade daran war, ein anderes Tier zu formen, schrie ihnen ärgerlich zu: „Gehet und fresset Laub und Baumzweige!“ Dieses Mal verstanden sie den Befehl und gingen; das ist der Grund, warum die Tapire sich nur von Laub, Baumzweigen und Waldfrüchten nähren.

Cayurucré war wieder daran, ein anderes Tier zu bilden; es fehlten ihm noch die Zähne, die Zunge und einige Klauen, als es anfang, Tag zu werden, und da er bei Tag keine Kraft hatte, legte er ihm schnell eine feine Rute in das Maul und sagte zu ihm: „Da du keine Zähne hast, lebe von Ameise;“ das ist der Grund, warum der Tamanduá (Ameisenbär) ein unvollendetes und unvollkommenes Tier ist.

In der folgenden Nacht fuhr er fort und bildete viele Tiere, unter ihnen auch die guten Bienen. Zur selben Zeit, als Cayurucré diese Tiere hervorbrachte, machte Camé deren auch, aber andere, um jene zu bekämpfen; er machte die amerikanischen Löwen, die giftigen Schlangen und die Wespen.

Nach dieser Arbeit marschierten sie, um sich mit den Caingang zu vereinigen; aber sie sahen, daß die Tiger sehr wild waren und viele Leute auf-fraßen; da schlugen sie beim Übersetzen eines tiefen Flusses eine Brücke mittels eines Baumstammes, und nachdem alle übergesetzt waren, sagte Cayurucré zu einem der Camés, er solle, wenn die Tiger auf der Brücke wären, dieselbe mit aller Kraft hinwegziehen, damit jene ins Wasser fielen und ertränken. So tat einer von den Camés; von den Tigern fielen einige ins Wasser und gingen unter, andere aber sprangen an das Ufer und hielten sich mit den Krallen fest. Der Camé wollte sie ins Wasser stürzen; als aber die Tiger brüllten und die Zähne zeigten, fürchtete er sich und ließ sie auf das Land kommen; daher rührt es, daß die Tiger sowohl auf dem Lande als auch im Wasser existieren können.

Nachdem die Indianer eine große Ebene erreicht hatten, versammelten sie sich und berieten, wie sie ihre Kinder verheiraten sollten. Sie verheirateten zuerst die Cayurucrés mit den Töchtern der Camés und umgekehrt; als aber noch viele Jünglinge übrig blieben, verheirateten sie dieselben mit den Töchtern der Caingang und daher kommt es, daß die Cayurucrés, die Caingang und Camés Freunde und Verwandte sind.



Es gibt noch eine Fortsetzung<sup>1</sup> derselben Mythe, die wir hier wiedergeben als

#### Variante.

Sie wollten darauf Hochzeit feiern, aber sie verstanden weder zu singen noch zu tanzen. Eines Tages gingen Leute des Cayurucré auf die Jagd und als sie auf eine lichte Stelle im Waldesdickicht stießen, sahen sie um den Stamm eines hohlen Baumes einen feinen, reinen Platz, an den Stamm angelehnt einige Stöckchen mit Blättern und eines derselben in einen hohlen Kürbis gesteckt; sie zogen sich zurück und benachrichtigten Cayurucré darüber, und dieser versprach den nächsten Tag nachzusehen, was es wäre. Er näherte sich vorsichtig der lichten Stelle im Walde und verbarg sich neben dem Stamme; kurz darauf begannen die kleinen Stöcke von unten nach oben sich im Takt zu bewegen und eine schwache Stimme so zu singen: *Eminotim vê, ê, ê, ê: Audó xó cá ê vô, a, ha, ha, ha:* und der kleine Kürbis ließ in rhythmischer Bewegung einen Ton wie diesen vernehmen: — *xii, xii, xii, xii* ... Cayurucré näherte sich dem Stamme, aber plötzlich hörte jeder Gesang auf und auch die Bewegung der Stöckchen; diese standen wieder ruhig an dem Stamme angelehnt. Er suchte und sah nichts als den sauberen Boden, der dicht am Stamm festgetreten war. Er ging und am folgenden Tage kehrte er mit allen seinen Leuten zurück. Sie näherten sich vorsichtig und sahen und hörten alles wie am vorigen Tage; nach dem ersten Gesang ließ die Stimme diesen anderen vernehmen: — *Do caman corojé, cananbang, có iyongdá, emi no tim gire* etc....

Sie lernten die Gesänge, näherten sich dem Stamme und sahen nur die Stöckchen; da nahmen sie diese und machten andere, ähnliche, und übten sich ein für ein großes Fest. Auf diesem öffnete Cayurucré seinen Mund und sang die Lieder, die er in der Lichtung im Walde gehört hatte, indem er mit dem Stöckchen an dem Kürbis und mit seinem Körper die Bewegungen wiederholte, die er dort gesehen hatte. Seine Leute taten auch so, und so kam es, daß wir singen und tanzen lernten, ohne unsern Lehrer zu kennen.

Lange darnach begegnete Cayurucré einem *Tamanduá-mirim* (*Kakrekin*, kleinen Ameisenbär) und erhob den Stab, um ihn zu töten. Der Tamandua stellte sich auf die Hinterfüße, fing an zu tanzen und die Weisen zu singen, welche Cayurucré in der Waldeslichtung gelernt hatte; da erkannte er, daß dieser sein Tanzmeister gewesen. Der Tamanduá bat ihn, ihm seinen Stab zu reichen, und nachdem er mit demselben getanzt hatte, gab er ihm denselben wieder zurück, indem er ihn so anredete: „Das Kind, mit dem dein Weib schwanger geht, ist ein Knabe und daß sei ein für allemal ausgemacht zwischen uns, daß wenn du oder deine Leute mir begegnet und mir eure Stäbe reichet und ich sie annehme und mit ihnen tanze, das ein Zeichen ist, daß deine Weiber dir männliche Kinder gebären werden; und wenn ich die Stäbe übergebe ohne zu tanzen, werden deine Kinder Mädchen sein.“

Cayurucré ging sehr zufrieden nach Hause, und wenn wir dem *Tamanduá-mirim* begegnen, erneuern wir diese Probe, die fast immer sichere Resultate

<sup>1</sup> Rev. do Museu Paulista, S. Paul 1904, p. 60.

erzielt. Der *Tamanduá-mirim* kennt noch viele andere Dinge, die wir nicht kennen und wir glauben, daß sie die ersten Leute waren, die mit dem Alter ihre jetzige Gestalt annahmen.

\* \* \*

Vielleicht fußt diese Sage auf der Erinnerung, daß das Meer einst die Küste von Süd-Brasilien und insbesondere das südliche Rio Grande do Sul bedeckte und bis an die Serra do Mar oder an ihre Ausläufer heranreichte, eine Ansicht, welche durch die von verschiedenen Gelehrten gemachten Beobachtungen immer mehr bis zur Gewißheit erhoben wird<sup>1</sup>.

Einerseits wäre diese Mythe eine Bestätigung dieser Ansicht, andererseits wäre es nicht zu kühn, auf das hohe Alter der Sage einen Schluß zu wagen. Sie schließt die Bildung des Flußsystem von Süd-Brasilien in sich, dessen Umrisse klar hervortreten und bewiese, daß keine weiteren Kataklysmen in seinem Gebiete stattgefunden.

Noch ein anderer wichtiger Schluß würde sich aus dem hohen Alter unserer Mythe für die Fauna von Süd-Brasilien ergeben. Diese ist in ihren Hauptzügen noch ganz dieselbe wie im hohen Altertum; denn dort erwähnt sie die Mythe gerade so, wie wir sie heute kennen. Wir hätten also keine Entwicklung gehabt.

Wir finden da schon die bekannten und charakteristischen Tiere Süd-amerikas; den Puma, den Jaguar, den Tapir, den Ameisenbär, das Wasserrhuhn; dieses mit seinem bekannten Gesang, der Tapir schon damals als das harmlose Tier von heute, den Tiger so gefährlich wie heute; auch dem amerikanischen Löwen ist bis heute noch keine Mähne gewachsen.

Wenn der Ameisenbär, wie die Mythe erzählt, ein unvollkommenes Tier war, so hat es sich aus dem grauen Altertum bis auf unsere Zeit nicht zu einem fertigen und vollkommenen entwickelt, denn er ist noch genau derselbe und noch nicht einmal die ersten Zähne hat er bekommen, so daß er sich heute, wie damals mit Ameisen begnügen muß.

Aber auch die Menschen des Altertums wären der Mythe zufolge dieselben geblieben, die einen Sklaven der anderen, und die kleinen Füße der Herrn sind bis heute um nichts größer geworden.

Dieses Zeugnis der Caingang ist um so gewichtiger, als sie selbst zu der Ansicht von der Veränderung der Dinge sehr hinneigen, wie es aus der hohen Meinung hervorgeht, die sie von den Ameisenbären haben.

Noch mehr zeigt sich diese ihre Hinneigung zur Annahme von Verwandlungen und Entwicklungen bezüglich der Menschen; denn jene, die sich auf die Bäume geflüchtet hatten, wurden in Affen verwandelt.



---

<sup>1</sup> Neuerdings wieder von Dr. LINDMAN. Siehe „A vegetação do Rio Grande do Sul“. Porto Alegre 1906, S. 308, n. 313. 314.



## Notes on the Languages of the Andaman Islands.

By A. R. BROWN, M. A., Cambridge.

The notes here published are based on a large mass of linguistic material collected by the author in the Andamans during his work as ANTHONY WILKIN Student in Ethnology (University of Cambridge) in the years 1906 and 1907.

There have been published several books and papers relating to the languages of the Andamans. The earliest in date is a paper by Lieutenant COLEBROOKE in the "Asiatic Researches", vol. IV, 1795, containing a vocabulary of Andamanese words. As will be shown in the present notes this vocabulary must have been obtained from an individual of that branch of the Andamanese known as the *Jarawa*, inhabiting a portion of the South Andaman. In 1877 Mr. E. H. MAN and Lieutenant TEMPLE (now Colonel Sir RICHARD TEMPLE) published a pamphlet entitled "The Lord's Prayer in the Bojigngijida (South Andaman) Language" which contained notes on the language of the *Aka-Bea* tribe. In 1882 Mr. A. J. ELLIS published a paper on the Andamanese languages in the Journal of the Philological Society, based on information supplied to him by Mr. MAN. In 1887 Mr. M. V. PORTMAN published a "Manual of the Andamanese Languages" giving vocabularies from the languages of several tribes. The same author published in 1898 a work entitled "Notes on the Languages of the South Andaman Group of Tribes", containing a comparative vocabulary of five languages, and a quantity of grammatical notes. Colonel Sir RICHARD TEMPLE has published at different times a number of papers on the Andamanese languages. It is sufficient to refer to two of these, one being the chapter on language in the "Report on the Census of the Andaman and Nicobar Islands" 1901, being vol. III of the Census of India 1901, and the other a paper entitled "A Plan for a Uniform Scientific Record of the Languages of Savages; applied to the Languages of the Andamanese and Nicobarese" published in the "Indian Antiquary" 1908. In 1903 Mr. BONIG compiled a vocabulary of the language of the Little Andaman which was printed as a pamphlet at Port Blair.

Of the above the only works of real importance are Sir RICHARD TEMPLE's study of the Andamanese grammar, and Mr. PORTMAN's "Notes on the Languages of the South Andaman Group of Tribes". The latter author's earlier work (the Andamanese Manual) is so full of errors as to be valueless.

In writing the Andamanese languages I have made use of a simplified form of the "Anthropos"-Alphabet of Father W. SCHMIDT published in vol. II of "Anthropos" (1907). The consonants are

<i>k</i>	<i>g</i>	<i>y</i>	<i>u</i>
		<i>č</i>	<i>ǰ</i>
			<i>ñ</i>
<i>t</i>	<i>d</i>	<i>n</i>	<i>l r</i>
<i>p</i>	<i>b</i>	<i>w</i>	<i>m</i>







The letters *k*, *g*, *t*, *d*, *p*, *b*, are to be pronounced as in English "cook", "gag", "tot", "deed", "pop", "bob"; *y* is the sound in "you"; *ŋ* is the *ng* of "sing"; *č* and *ǰ* are the sounds heard in English "church" and "judge"; *ɲ* is the palatalised *n*, as in "new"; *n*, *l*, *r*, *w* and *m* may be pronounced as in English. The vowels are

<i>i</i>	<i>u</i>
<i>e</i>	<i>o</i> <i>ø</i>
<i>ɛ</i>	<i>ɔ</i>
<i>ə</i>	<i>ɑ</i>
<i>ɐ</i>	

The phonetic transcription in the present notes is admittedly not very accurate. My knowledge of the principles of phonetics when I went to the Andamans was very inadequate, and my subsequent studies have shown me that my phonetic analysis of the Andamanese languages is far from satisfactory. Further I have consciously omitted to distinguish in writing between different sounds nearly related to each other, such as different forms of the consonants *t*, *d*, *k* and *g*. The *r* of the Little Andaman is not the same sound as the *r* of the Great Andaman being really *ɾ*, and the *l* of some Little Andaman words, such as *uala* = crow seems to be really *ɭ*. Similarly the sound sometimes written *p* in some of the North Andaman languages is really *ɸ*.

### I. The Relations of the Andamanese Languages.

There are in the Andamans, two main groups of languages. One of these groups consists of the languages of ten tribes of the Great Andaman. Each of these tribes takes its name from its language, the names being *Aka-Čari*, *Aka-Kora*, *Aka-Bo*, *Aka-Jeru*, *Aka-Kede*, *Aka-Kol*, *Qko-Juwoi*, *A-Pučikwar*, *Akar-Bale* and *Aka-Bea*. The other group consists of the language of the Little Andaman and that of the people of the South Andaman known as *Jarawa*<sup>1</sup>. The two groups will be referred to as the Great Andaman Group and the Little Andaman Group, although the *Jarawa*, belonging to the Little Andaman Group of Languages really inhabit a part of the Great Andaman. The justification for the use of these terms lies in the fact that the *Jarawa* are evidently immigrants from the Little Andaman, who at some time crossed over to the Great Andaman, but have retained their own language as well as their own characteristic technical culture.

<sup>1</sup> The name *Jarawa* is that used in all official publications relating to the Andamans. The word appears to belong to the *Aka-Bea* language, though its origin remains doubtful. It is now used by the natives of all the ten tribes of the Great Andaman to refer both to the so-called *Jarawa* of the South Andaman and also to the inhabitants of the Little Andaman. The latter speak of themselves as *Ōnge*, that word apparently meaning "man". From the *Jarawa* vocabulary of COLEBROOKE mentioned below it is evident that the *Jarawa* also call themselves *Ōnge*, with perhaps some difference in the pronunciation, and this is the real basis of the word *Mincopie* (*M'ōnge-be* = I am *Ōnge*) by which the Andamanese were at one time known. It is convenient to retain the word *Jarawa* in the meaning given to it in official publications referring to the islands, that is, as denoting the *Ōnge* of the South Andaman as distinguished from the *Ōnge* of the Little Andaman.

The *Jarawa* have been consistently hostile for many years and consequently little is known about them. The relation of their language to that of the little Andaman is shown by 1. a comparison of the Little Andaman language with the vocabulary collected by COLEBOOKE in 1790 which we know to have been obtained from a native of the South Andaman who must have been a *Jarawa*; 2. a short vocabulary of *Jarawa* words obtained by Mr. PORTMAN from some *Jarawa* who were captured in a punitive expedition, and 3. the fact that the natives of the Little Andaman told me that in 1906 they captured a *Jarawa* man on Rutland Island (which they are now in the habit of visiting in their canoes), and that though his language was different from theirs yet they could quite well understand what he said. In connection with this last point it must be mentioned that the languages of the *Jarawa* and the natives of the Little Andaman are quite incomprehensible to the natives of the ten Great Andaman tribes, and *vice versa*.

COLEBROOKE's vocabulary mentioned above contains just over a hundred words. There are a certain number of obvious errors in the list. A few of the words are here given, with COLEBROOKE's spelling, and the equivalent words in the language of the Little Andaman are given beside them.

## COLEBROOKE's Jarawa

Andaman Island or native country *Mincopie*  
 Arrow *Buttohie*  
 Arm *Pilie*  
 Bamboo *Otallie*  
 Blood *Cochengohee*  
 Belly *Napoy*  
 Bone *Geetongay*  
 Chin *Pitang*  
 To drink *Meengohee*  
 Ear *Quaka*  
 Eye *Jabay*  
 Finger *Momay*  
 Fire *Mona*  
 Foot *Gookee*  
 Hair *Ottee*  
 Hand *Gonie* or *Monie*  
 Head *Tabay*  
 Hot *Hooloo*  
 House *Beaday*  
 Jackall *Omay*  
 Iron or any metal *Dohie*  
 Knee *Ingolay*  
 Leg *Chigie*  
 Pain *Alooda*  
 Pot *Bootchoohie*  
 Road *Echolle*  
 To sleep *Comoha*  
 To sneeze *Oh-cheki*  
 Thigh *Poye*  
 Teeth *Mahoy*  
 Water *Migway*  
 To weep *Oana-wannah*

## Little Andaman

*M'onge-be* I am Önge or man  
*bato* arrow  
*(ön)-i-bile* arm  
*odale* bamboo  
*g'a-čene* its blood  
*ön-e-na-böi* loins  
*g'i-dane* its bone  
*(ön)-i-bi-dane* jawbone  
*m'injo-be* I drink  
*(ön)-i-kwage* ear  
*(ön)-e-je-böi* eye  
*m'o-me* my finger  
*mone* a torch  
*g'u-ge* its foot  
*ö(n)-o-de* hair  
*g'o-me* his or its finger, *m'o-me* my finger  
*(ön)-o-tabe* head  
*i-kulu* hot  
*bedai* hut  
*wöme* dog  
*dauqi* iron adze  
*(ön)-o-lage* knee  
*(ön)-i-čige* leg  
*(ön)-i-wule-da* to be in pain  
*buču* pot  
*ičule* path  
*(ön)-i-omoka* to sleep  
*(ön)-a-či-be* or *(ön)-a-či-ka* to sneeze  
*(ön)-i-böi* flesh or muscle  
*m'a-kwe* my teeth  
*inge* water  
*(ön)-i-wana-be* to weep

When allowance is made for COLEBROOKE's spelling and for the conditions under which his vocabulary of words was obtained, it is clear that there is a very great degree of resemblance between the language of the Jarawa of 1790 and the natives of the Little Andaman in 1906.

Turning to the other group of languages, spoken by the ten tribes of the Great Andaman we find that they are all closely related to one another. In a large number of words the same stems are found in all the ten languages with certain simple phonetic modifications. In all ten languages the grammatical structure is similar. It would perhaps be more accurate to speak of them as ten dialects of one language rather than as ten distinct languages. As showing how slightly many of the stems vary from one language to another a list is given below in which words of the *Aka-Bea* of the extreme south of the Great Andaman are compared with the same words from *Aka-Jeru* in the North Andaman. Until the islands were occupied by Europeans in 1858 these two tribes did not know of each others existence.

<i>Aka-Bea</i>	<i>Aka-Jeru</i>	English
<i>arain</i>	<i>koroin</i>	Dipterocarpus tree
<i>baja</i>	<i>poičo</i>	Sterculia tree
<i>barata</i>	<i>poroto</i>	Caryota palm
<i>čalana</i>	<i>čoleke</i>	Pterocarpus tree
<i>čam</i>	<i>čom</i>	Areca palm
<i>dogota</i>	<i>čugoto</i>	Mimusops tree
<i>kapa</i>	<i>kobo</i>	Licuala palm
<i>mai</i>	<i>mōio</i>	Sterculia tree
<i>pidga</i>	<i>pir</i>	a kind of cane (Calamus)
<i>rao</i>	<i>reno</i>	Ficus tree
<i>jobo</i>	<i>čubi</i>	snake
<i>reg or rogo</i>	<i>rā</i>	pig
<i>murud</i>	<i>mirid</i>	the Imperial pigeon
<i>dakar</i>	<i>tar</i>	a bucket
<i>čau</i>	<i>čeo</i>	a knife
<i>job</i>	<i>čup</i>	a basket
<i>wolu</i>	<i>olo</i>	an adze
<i>buĵ</i>	<i>peč</i>	a cooking pot
<i>parepa</i>	<i>baraba</i>	a sleeping mat
<i>koyob</i>	<i>keyip</i>	red oxide of iron
<i>og</i>	<i>odu</i>	a kind of light coloured clay
<i>kutegbo</i>	<i>kutobi</i>	a netting needle
<i>čip</i>	<i>čiba</i>	a sling for carrying children

Thus it is seen that on the one hand the Jarawa language resembles very closely the language of the Little Andaman, and on the other the ten languages of the Great Andaman tribes are closely similar to one another. When the Little Andaman language is compared with the languages of the Great Andaman there is so little resemblance that at first sight it is not at all clear that they really belong to the same language stock. In a vocabulary of several hundred words from the Little Andaman nearly every word is entirely different from the corresponding word in any of the Great Andaman languages. There are not more than a dozen words which are clearly the same in the Little Andaman and in the Great Andaman, and even if to these be



added those in the case of which there is a possible but doubtful connection, the whole number represents only a very small proportion of all the words known. A few words which are obviously the same in both groups of languages are given below

Little Andaman	Great Andaman		English
	<i>Aka-Bea</i>	<i>Aka-Jeru</i>	
<i>Buču</i>	<i>buŋ</i>	<i>peč</i>	pot
<i>bedai</i>	<i>bud</i>	—	hut
<i>dobo</i>	<i>ĵobo</i>	<i>čubi</i>	snake
<i>inge</i>	<i>ina</i>	<i>ino</i>	water
<i>Maia</i>	<i>Maia</i>	<i>Maia</i>	a term of address
<i>Ōluga</i>	<i>Puluga</i>	<i>Biliku</i>	a mythical being
<i>-ijai</i>	<i>-ia</i> or <i>-iya</i>	<i>-ičo</i>	suffix meaning "belonging to"

The difference between the language of the Little Andaman and the languages of the ten Great Andaman tribes is such that it would not be possible, from a consideration of the vocabulary alone, to prove that they belonged to the same language stock. It is only when the grammatical structure of the language is examined that it is possible to show that they are really all derived from one original language.

This diversity of language in the Andamans is capable of a very simple explanation. We must imagine that at the time the Andamans were first occupied by the ancestors of the present inhabitants they spread over the whole group. It is possible that at that time the Little Andaman was actually continuous with the Great Andaman. The identity of the flora and fauna and the shallowness of the intervening sea (with a maximum depth of 21 fathoms) shows that the period of land connection is not very remote. Then, for a period of many centuries, the sea between the larger and the smaller island acted as an effective barrier to keep the two divisions of the race apart. During this period of isolation the language of each group changed, just as their technical culture underwent a number of changes, so that finally the two groups came to present the differences of language and technology that characterise them at the present day. At a much later time, after these differences had been developed, and probably not more than a few centuries ago, a party of natives must have made their way by canoe from the Little Andaman and settled in Rutland Island and the South Andaman, fighting their way in amongst the natives already occupying the country. These were the ancestors of the *Jarawa*, who have ever since lived in a state of constant warfare with the *Aka-Bea* tribe, and later with the Penal Settlement established at Port Blair in 1858.

It is only on the above hypothesis that it is possible to explain the division of the Andamanese, who are of one race throughout, into two divisions with marked differences of language and culture, and the presence in the Great Andaman of a body of natives speaking what is practically the same language as that of the Little Andaman, and having the same culture as the natives of the smaller island.

One of the most interesting features of the culture of the Andaman Islands is that a careful study shows that the culture of the two different

divisions of the race (the Great Andaman Division and the Little Andaman Division) are both derived from the same original culture. As regards language this will be sufficiently demonstrated in these notes. The same thing can be shown by a comparison of the technical culture of the two groups. We have, therefore, in the Andamans, two divisions of the same race who have been isolated from each other and probably from all other races, for many centuries, and who, starting with a common language and the same technical culture, have developed languages markedly different and a number of important differences of technology.

It remains for us, finally, to consider the relation of the Andamanese languages, taken together, to other languages. As the Andamanese belong to the same race as the Negritos of the Philippine Islands and the Malay Peninsula it is to the languages of these people that we should look first. Unfortunately our knowledge of them is still very slight. The case of the languages of the Great and the Little Andaman serves to show that we cannot expect to find any similarity of vocabulary between the Andamanese and the Semang for instance, for the Andamanese have been isolated from the Negritos of the Malay Peninsula for a much longer time than the natives of the Little Andaman have been isolated from those of the Great Andaman. It is to the grammatical structure, the morphological basis, of the languages that we must turn if we are to hope to find any proof of relation. Unfortunately almost nothing is known of the grammar of the Negrito languages of the Malay Peninsula and the Philippines.

For the present, therefore, we can only say that the Andamanese languages stand by themselves, showing no connection with any other of the known languages of the human race, and this is so not only as concerns the vocabulary of the languages, but also as regards their morphology.

## **II. The Formation of Words in the Language of the Little Andaman.**

Our knowledge of the language of the Little Andaman is still very imperfect. The only published material is a vocabulary by Mr. PORTMAN in his "Manual of the Andamanese Languages", and a vocabulary by Mr. BONIG printed at Port Blair. During my visit to the Andamans I spent several weeks with the natives of the Little Andaman, and almost the whole of that time was spent in attempting to learn their language. I found the task one of extreme difficulty, as, with the exception of two men who knew about twenty words of Hindustani, none of the natives had any acquaintance with any language except his own. Mr. PORTMAN's vocabulary was of no service whatever, and I had not then seen Mr. BONIG's pamphlet. For the first few days our conversation was almost limited to signs. Only one who has attempted to learn an unfamiliar language without the aid of an interpreter can appreciate the difficulty of such a task.

The present notes therefore are intended only as a tentative preliminary study, and not as a systematic treatment of the language in question.

The language of the Little Andaman, or the Ōnge language as it may conveniently be called (*ōnge* being the word for "man") is composed of stems

and affixes. The affixes are of three kinds, prefixes, infixes and suffixes. Stems are of two kinds; 1. those which can be used by themselves, and 2. those which can only be used with a prefix.

There are a certain number of words that are unanalysable, that is, each of which consists of a single stem. Such words are generally of two or three syllables, and may begin either with a vowel or a consonant. Examples are *bedai* hut, *uku* bucket, *eakai* ghost or spirit. Words of this class are generally nouns and are names of simple independent objects. In a few instances words are formed by reduplicating a stem, most of the examples of reduplication being found in onomatopoeic words such as *nonono* green pigeon, *keikeikei* a species of kingfisher. The following list contains a few typical examples of words of this class.

*eke* the sun  
*čilome* the moon  
*totote* the wind  
*dubōia* rainbow  
*gōbe* or *gwabe* land  
*inge* water  
*kui* pig  
*wōme* dog  
*dobo* snake  
*ōluga* the Monitor lizard  
*čobqi* rat  
*čoge* fish  
*umuge* the Imperial pigeon  
*nonono* the green pigeon  
*uala* the crow  
*keikeikei* a species of kingfisher  
*borore* a species of biting fly  
*bebele* butterfly

*odale* bamboo  
*kwoiba* Hibiscus tiliaceus  
*ai* bow  
*bato* arrow  
*uku* bucket  
*tole* basket  
*čikwe* net  
*dauai* adze  
*emai* mat  
*buču* pot  
*tuke* fire  
*name* firewood  
*mone* a torch  
*bedai* hut  
*kame* bed or sleeping platform  
*dane* canoe  
*taia* paddle

Another class of words consists of those formed of a stem and a prefix. Neither the stem nor the prefix can be used by itself, yet they are separable elements of the word. Such a word, for example, is *o-tabe* in which the stem is *-tabe* and the prefix is *o-*. In these words the stem is generally of either one or two syllables, and the prefix is in every case a simple vowel, there being five prefixes in all *i-*, *o-*, *a-*, *e-* and *u-*.

In order to demonstrate the existence of these prefixes and give some insight into the mode of their use we may consider a class of words that are the names of objects that are parts of other objects. The Önge regard a pig (*kui*) as a separate independent object, and therefore denote it by a word of the first class, that is, a simple stem. The parts of a pig's body, however, its head and its feet, for example, are not regarded as being separate independent objects, and all such things are denoted by words consisting each of a stem and a prefix, such as *o-tabe* head or *u-ge* foot. Further, words such as these can never be used just as they stand, but must be preceded by a pronoun. A native does not use the word *o-tabe* by itself. He says either *m'o-tabe* my head or *g'o-tabe* his her or its head (referring to some definite person or thing understood) or *ön-o-tabe* the head of something (with no particular reference



to any one thing of which it is the head). This prefix *ön-* is a sort of personal pronoun, and may be denoted as the indefinite third person, *g'* being the pronoun of the definite third person.

In writing the words of this kind the prefix *ön-* is added in each case, as *ön-o-tabe*, *ön-u-ge* &c. It must be understood that whenever any reference is made to some specific object of which the thing named is the part, the *ön-* is replaced by one of the definite personal pronouns.

The words used in actual conversation, as *m'o-tabe* my head, *g'u-ge* its foot &c., really each consist of three parts; a pronominal prefix, as *m'*, *g'* or *ön-*, a radical prefix as *-o-* or *-u-* and a stem, as *-tabe* or *-ge*.

In order to prove that these radical prefixes are really separable elements a few examples may be taken. The word *ön-i-dane* means "the bone of something" and is also used to denote such things as chips of wood. By a change of the vowel (prefix) from *-i-* to *-o-* the meaning of the word is altered, *ön-o-dane* being "skull", that is, the bone of the head. When the word "bone" forms part of a compound word the vowel *-i-* is in some cases omitted

<i>ön-i-çige</i> leg	<i>ön-i-çin-dane</i> shin or leg-bone
<i>ön-a-lane</i> mouth	<i>ön-a-lan-dane</i> tongue

The consideration of these cases renders it probable that the vowel *-i-* in *ön-i-dane* is really a separable element performing some special function. If this be so in one word of the class it is probable that it is so in all. This view is strengthened by the fact that in the Great Andaman languages words of the same kind (denoting dependent objects) consist in every case of a stem and a radical prefix, with the difference that in these languages the prefixes are not all single vowels, but are such as *aka-*, *ot-*, *ara-* &c.

A few examples of words denoting different parts of the human or animal body and showing the five prefixes are given below.

Prefix <i>-i-</i>	<i>ön-i-dane</i> bone,	<i>ön-i-boi</i> flesh or muscle
	<i>ön-i-çige</i> leg,	<i>ön-i-bile</i> arm
" <i>-o-</i>	<i>ön-o-tabe</i> head,	<i>ön-o-dane</i> skull
	<i>ön-o-none</i> back,	<i>ön-o-lage</i> knee
" <i>-a-</i>	<i>ön-a-ti</i> skin,	<i>ön-a-lane</i> mouth
	<i>ön-a-nito</i> neck,	<i>ön-a-nane</i> belly
" <i>-e-</i>	<i>ön-e-dale</i> forehead,	<i>ön-e-je</i> eye
" <i>-u-</i>	<i>ön-u-ge</i> foot	

The prefixes of the Little Andaman perform two functions. The first function, which is common to them all, is to show that the object named is a dependent object, that it is a part, a quality, or an action of some other object and has no independent existence of its own. In the second place each prefix performs a special function whereby it serves to modify the meaning or reference of the stem to which it is added. The fact that there is a prefix attached to the stem shows that the word is the name of a dependent object, and in this connection one prefix performs exactly the same function as another. In fact one single prefix would be sufficient, if this were the only function. But the same stem may be made to refer to different objects by varying the prefix, and in this way each of the five prefixes has its own special function.

To discover in full the ways in which the prefixes modify the meanings of the stems to which they are attached would require a very complete study of the whole language. For the present purpose it is sufficient to give a few examples in order to demonstrate that the prefixes really do perform this function. In the first place it must be noted that the prefix *-i-* stands in a different position from the other four prefixes. It has no special function of its own, but only serves to show that the word of which it is part is the name of a dependent and not an independent object. The stem *dane* used by itself means "a canoe" which is regarded by the Önge as an independent object. When the prefix *-i-* is added to this stem the resulting word means "bone" (*ön-i-dane*). When it is necessary to specify any particular bone a compound is formed, as *ön-i-čin-dane*, from *ön-i-čige* leg, the prefix *-i-* being omitted from the middle of the compound because it is no longer necessary. In the case of one bone, however, namely the skull, it is possible to denote this by simply changing the prefix from *-i-* to *-o-*, giving *ön-o-dane*. This is because the prefix *-o-* performs the special function of a distinct reference to any part of an object which stands to the whole object in the same relation as the head does to the whole body.

It is necessary to demonstrate this last proposition. It may be noted, to begin with, that many of the words referring to the head take the prefix *-o-* instead of the common prefix *-i-*, as *ön-o-tabe* head, *ön-o-čane* occiput &c. The relation in which the head stands to the body is regarded by the natives as exactly parallel to the relation in which the hand stands to the arm. Hence it is possible to express this latter relation (of hand to arm) by the use of the prefixes *-i-* and *-o-*. The word for arm is *ön-i-bi-le*, the stem being *-bi* and not *-bile* as might seem, this being shown by compounds such as *ön-i-bi-bqi* biceps from *ön-i-bqi* flesh or muscle. The significance of *-le* is obscure. By changing the prefix from *-i-* to *-o-* we obtain *ön-o-bi*, and this is really the word for 'hand'. The natives do not seem to use the word by itself, at least I never heard it. If a man was asked for the word for hand he generally gave *ön-o-me* meaning "finger". The word *-o-bi* does however appear very clearly in compounds and then it has the meaning of "hand", as in *ön-o-bi-none* the back of the hand (*ön-i-none* back), *ön-o-ba-nnane* the palm of the hand (*ön-a-nnane* belly), *ön-o-bi-kwe* fist (from *ön-i-kwe* to twist, to tie, and hence to clench) and in many other compounds. Thus it is clear that the stem *-bi* may refer either to the arm or to the hand, and that the reference is made specific by using the prefix *-i-* in the case of the arm, and the prefix *-o-* in the case of the hand.

The basis of this use of the prefixes *-i-* and *-o-* is the fact that the natives regard the hand as having the same relation to the arm as the head has to the body. In order to show that this is really so, it is worth while to adduce another instance of the same mode of thought, though not in this case connected with the use of the prefixes. The relation of the thumb to the hand, and also that of the big toe to the foot, is regarded by the Önge as parallel or similar to the relation of the head to the body and of the hand to the arm. In this case however it is not possible to express this by means of the pre-

fixes, because the hand already takes the prefix *-o-*. The word for thumb is therefore expressed by means of a compound meaning "the head of the hand" *ön-o-bo-tabe*, from *ön-o-bi* hand and *ön-o-tabe* head. In the same way the big toe is *ön-u-kwo-tabe*, from *ön-u-ge* foot.

It may be added that the foot is not regarded as the "head" of the leg, but as its base, and therefore the word for foot does not take the prefix *-o-*, but has a special prefix *-u-*.

This one example will perhaps suffice to show that the prefixes do fulfil a definite function, and to give some idea of the nature of that function.

The following list gives a few examples of words of the kind described above, each consisting of a stem preceded by one of the radical prefixes, and requiring to be used with a definite or indefinite personal pronoun.

*ön-i-dane* bone, a chip of wood, &c.

*ön-i-boi* flesh, muscle, meat

*ön-i-kwage* ear

*ön-i-čige* leg

*ön-i-kwale* navel

*ön-i-bare* a wound or abcess

*ön-o-dane* skull

*ön-o-de* hair

*ön-o-tabe* head

*ön-o-čane* occiput

*ön-o-me* finger, the barb of an arrow

*ön-o-lage* knee

*ön-o-none* back

*ön-a-ti* skin, or the bark of a tree

*ön-a-kwe* tooth

*ön-a-lane* mouth

*ön-a-nume* lip

*ön-a-game* palate

*ön-a-nito* neck

*ön-a-nane* belly

*ön-a-gage* breast

*ön-a-čene* blood

*ön-e-dale* forehead

*ön-e-je* eye

*ön-u-ge* foot

A brief reference may be made to another class of words which are similar to those last mentioned in that each is composed of a stem and a radical prefix, but differ from them in not requiring to be preceded by a personal pronoun. To this class belong most adjectives. A few examples are given in the following list.

*i-kutu* big

*i-tai* small

*i-kulu* hot

*i-baro* good

*wo-tanabe* many, much

*oi-jagai* long or tall<sup>1</sup>

*oi-kalai* white

Another important class of words consists of the simple verbs. Each of these consists of a stem and a radical prefix, and, like the names of parts of objects, can only be used when preceded by a personal pronoun, definite or indefinite. Further, most of them must always have a verbal suffix. An example is *ön-i-wana-be* to weep; *ön-* is the indefinite pronoun, *-i-* is the radical prefix, *-wana-* is the stem, and *-be* is the verbal suffix. The whole word really means "Somebody weeping". By changing the pronoun, as for example in *m'i-wana-be* I am weeping, the simple present tense is obtained. Verbs are thus parallel to the names of parts of objects. Just as dependent objects, such as parts of the body, are thought of by the Andamanese as dependent on some other object, and this dependence is expressed in the form of the word, so the actions

<sup>1</sup> A certain number of words begin with *oi-*. It is doubtful whether this is really a single prefix, and if so what is its function.



denoted by verbs are regarded as dependent on some person or thing which performs the action, and this dependence is always expressed. The fact that the action is what we have called a dependent object is shown by the prefix incorporated in the word. In the case of verbs and nouns denoting the parts of objects, this dependence is further expressed and emphasised by always using a personal pronoun (*m'*, *g'*, *ön-* &c.), thus differing from adjectives where the dependence is shown only by the radical prefix:

The following list gives a few examples of verbs containing only one stem. In each case the indefinite third person is given. By substituting for the *ön-* one of the definite personal pronouns *m'*, *g'* &c. the present tense of the verb is obtained.

*ön-a-yo-be* to come  
*ön-a-ti-be* to be named  
*ön-i-g'ni-be* to pinch  
*ön-e-ge-be* to squeeze  
*ön-i-omoka-be* to sleep  
*ön-a-ntokö-be* to sit down  
*ön-a-či-be* to sneeze

*ön-i-wana-bè* to weep  
*ön-i-wule-be* to ache, to be in pain  
*ön-i-bujo-be* to walk  
*ön-a-da-be* or *ön-i-da-be* to eat  
*ön-i-kwe-be* to tie, to make into a bundle  
*ön-o-kete-be* to close (as a box)

While the greater number of verbs seem to be of the same kind as those in the list above, it is important to note that verbs may be formed from words that consist of simple stems, and such verbs do not as a rule contain any radical prefix. Such verbs are *dane-be* to go in a canoe, from *dane* a canoe, *ai-be* to shoot with a bow, from *ai* bow.

We may now turn to the subject of compound words, that is, words containing more than one stem. The Önge language is remarkable for the extent to which words are compounded. The first element of a compound may be either a simple stem, or a word consisting of a stem and a radical prefix. In the latter case the prefix is retained in the compound, as in *ön-o-bi* hand *ön-o-bo-tabe* thumb. When the second word of a compound (or the third or fourth) is a word consisting of a stem with a radical prefix, there are four alternatives: 1. The prefix may be omitted, as in *ön-a-lan-dane* tongue, from *ön-a-lane* mouth and *ön-i-dane* bone. 2. The prefix may be retained, following immediately the preceding stem as in *ön-a-nub-o-de* moustache, from *ön-a-nume* lip and *ön-o-de* hair. 3. The prefix of the second element of the compound may be absorbed into the stem of the first element, as in *ön-u-kwo-tabe* big toe, from *ön-u-ge* foot and *ön-o-tabe* head, the prefix *-o-* of the second element being combined with the stem *-ge* of the first element to make *-kwo*. 4. An infix, generally *t'* may be inserted between the stem of the first element and the prefix of the second, which is then retained, as in *ön-u-k-t'i-none* the arch of the foot, from *ön-u-ge* foot and *ön-i-none* the back of a thing.

When the second element of a compound is a simple stem no connecting element is used, as *ön-u-g-dele* footprint, from *ön-u-ge* foot, and *dele* a mark.

When the second element of the compound is a stem with the prefix *-i-*, this prefix is generally omitted from the compound. As we have seen, the function of this prefix is only to show the dependence of the object of whose

name it forms part, and as this dependence is otherwise exhibited in a compound the prefix *-i-* becomes unnecessary, and may be omitted. In cases where it is retained as in *ön-u-k-t'i-none* mentioned above there is perhaps some special reason for this. On the other hand, when the prefix of the second element is one of the other four prefixes, *-o-*, *-a-*, *-e-* or *-u-* it is generally retained in one of the three ways mentioned above. Taking such a word as *ön-i-kwe-be* meaning "to tie" or "to make into a bundle", it is found that the prefix *-i-* is omitted in compounds, such as *ön-a-nito-kwe* necklace (that which is tied round the neck) from *ön-a-nito* neck, or *ön-o-bi-kwe* fist (the clenched hand) from *ön-o-bi* hand. With this we may contrast such a compound as *ön-u-kwo-čane* heel (*ön-o-čane* occiput) where the prefix *-o-* of the second element is retained by absorption in the preceding stem, or *ön-u-k-t'a-game* the sole of the foot (*ön-a-game* palate) where the infix *t'* is made use of in order that the prefix *-a-* may be retained. This serves to confirm the view already expressed that while the prefix *-i-* has only a general function, the other four prefixes have each a special function in addition to the general function which they have in common with *-i-*.

In a small number of compound words, where the first element consists of a stem with a radical prefix, the stem may be omitted from the compound and only the prefix be retained. As an example of this process we may consider some of the compounds formed from the word *ön-e-je* eye. The word is, as a matter of fact, rarely used by itself in this form, the organ being referred to as *ön-e-je-bqi*, from *ön-i-bqi* flesh. The eyelid is called *ön-e-bo-t'a-ti* from *ön-a-ti* skin, the first element *ön-e-je-bqi* being contracted to *ön-e-bo*. In exactly the same way the word for eyelash is *ön-e-bo-t'o-de* from *ön-o-de* hair. In these cases it is seen that the stem *-je*, which is really the stem meaning "eye", is omitted, only the characteristic prefix *-e-* being retained. This contraction may go even further. The supraorbital ridge is called *ön-e-je-t'o-nmöne*, from a word *ön-o-nmöne* which was not met with independently. To denote the hair of the eyebrow a further compound has to be made, *ön-e-t'o-mun-t'o-de*. In full this word would be *ön-e-je-t'o-nmöne-t'o-de*, and consists of three stems each with a prefix, and the infix *t'* twice repeated. The first stem *-je* (eye) is entirely omitted, and the second stem is contracted from *-nmöne* to *-mun*. It thus seems that in compounds the prefix of such a word as *-e-je* (eye) serves by itself to convey a reference to the object of whose name it is the prefix, with the result that the actual stem may be omitted.

From this point we may return to an earlier example, in which it was shown that the prefix *-o-* could serve by itself to convey a reference to the head, as in *ön-o-dane* skull. The references of the prefixes as regards parts of the human or animal body are as follows:

*-o-* the head      *-a-* the mouth      *-e-* the eye      *-u-* the foot.

A few examples of compound words are here given.

*ön-i-čig-bqi* the calf, from *ön-i-čige* leg and *ön-i-bqi* flesh

*ön-i-č'in-dane* shin bone, from *ön-i-čige* leg and *ön-i-dane* bone

*ön-a-lan-dane* tongue, from *ön-a-lane* mouth and *ön-i-dane*

*ön-o-dan-nane* nostril, from *ön-o-dane* skull and *ön-a-nane* hole

*ön-i-bi-dane* chin or jawbone, from *ön-i-g-bqi* the cheek or the flesh of the face and *ön-i-dane* bone  
*ön-u-k-t'i-none* the upper surface of the foot, from *ön-u-ge* foot and *ön-i-none* the back of anything

*ön-e-je-kula-kwe-be* to frown, from *ön-e-je* eye, *-kula* a stem of unknown meaning and *ön-i-kwe-be* to tie

*ön-i-dan-wule-be* to have rheumatism, from *ön-i-dane* bone and *ön-i-wule-be* to be in pain.

The above brief notes do not, of course, exhaust the subject of word-formation in the Önge language. Many words could not be analysed and the principles of their formation therefore remain obscure. It was impossible, in the time at the present writer's disposal to arrive at an adequate understanding of the grammar of the language, and until this is known it is clear that it is not possible to treat the subject of this note in a final and systematic way.

An alphabetical list of elements of the Önge language is given here. It has been thought better to give a few words, the meaning and formation of which are known with a considerable degree of certainty, than to publish a long vocabulary containing words of which the formation remains obscure, and of which in some cases the exact meaning may have been misjudged.

*a-* a radical prefix, added to a stem to show that a dependent object is denoted, and determining the reference of the stem to which it is prefixed.

*ai* a bow. It is used as the stem of a verb *ai-be* to shoot with a bow.

*-ba* a verbal suffix. It may occasionally be used as a prefix as *ba-u-u-ge* it is your foot.

*-baro* in *i-baro* good.

*-bare* in *ön-i-bare* a wound, sore or abscess.

*bato* an arrow.

*-be* the most common verbal suffix, generally used to form the present tense of the verb.

*bebele* a butterfly.

*bedai* a hut. (In the *Aka-Bea* language *bud* = hut.)

*-bi* a stem denoting the arm and hand, as in *ön-i-bi-le* arm, *ön-o-bi* hand.

*-bqi* in *ön-i-bqi* the flesh or muscle of a human being or an animal, and therefore, meat, the inner layer of the bark of a tree. The flesh of any particular part of the body is referred to by compounds, such as *ön-i-bi-bqi* biceps, from *ön-i-bi-le* arm, and *ön-i-čig-bqi* the calf, from *ön-i-čige* the leg. *ön-i-bqi* by itself may be used to denote the flesh of the thigh.

*borore* a species of biting fly.

*buču* a cooking pot. The same stem is found in the Great Andaman. Aka Bea *buj*, Aka-Jeru *peč*.

*-bujö* a stem meaning "to walk" as in *ön-i-bujö-be*.

*-čane* a stem denoting the hinder part of a rounded object, as *ön-o-čane* the occiput, *ön-u-kwo-čane* heel.

*-če* apparently a verbal suffix but of uncertain meaning.

*-čene* a stem meaning blood, *ön-a-čene* blood.

*-či* a stem meaning to sneeze *ön-a-či-be*.

*-čige* the stem of *ön-i-čige* leg.

*čikwe* a net.

*čilome* the moon.

*čobqi* a rat.

*čoge* fish (the generic term).

*-ču* a particle of undetermined meaning, example *li-ču-le* this is it, or here it is.

*dane* a stem meaning "canoe". It occurs also in compounds such as *kubu-dane* the name of a bamboo bucket.

*-dane* probably the same stem as that meaning "canoe" but used with the prefix *-i-*. The word *ön-i-dane* when applied to a human or animal body means "bone", but it has a wider and vaguer meaning as may be seen from the compound *ön-a-lan-dane* tongue from



- ön-a-laxe* mouth. *ön-i-dane* may also be used to refer to chips of wood such as those formed when cutting a bow. The stem *-dane* is very similar in its usage to the stem *ta* of Aka-Bea, *tqi* of Aka-Jeru.
- da* a verbal suffix apparently having the same force as *-be*, as *m'i-wule-da* I am in pain.
- da* the stem of the verb to eat, *ön-i-da-be* or *ön-a-da-be*.
- da* a suffix apparently used as a diminutive as *öluga* Monitor lizard, *ölug-da* a small (baby) lizard of that species.
- dale* the stem of the word *ön-e-dale* forehead.
- dauai* an adze.
- de* the stem of the word *ön-o-de* hair, which refers to hair in general and to the hair of the head. The hair of the face is denoted by compounds *ön-i-bi-t'o-de* beard from *ön-i-g-bqi* cheek (the flesh of the face); and *ön-a-nub-ode* moustache, from *ön-a-nume* lip. To shave the hair is either *ön-o-da-le-be* or *ön-akwo-da-le-be*.
- dele* a mark, *ön-u-g-dele* foot-print.
- dobo* snake (the generic term).
- dubqia* rainbow.
- e-* a radical prefix used in words denoting dependent objects. It seems to serve to convey a special reference to the eye.
- eakai* a ghost or the spirit of a dead man.
- eke* the sun.
- emai* a mat, used chiefly for sleeping on.
- g'* or *gi* the personal pronoun third person singular, he she or it, as *g'u-ge* his foot, *g'o-me* his hand &c.
- ga* a verbal suffix, as in *li m'ijai-ga* this is mine.
- gage* the stem of the word *ön-a-gage* breast
- game* a stem appearing in the words *ön-a-game* palate, *ön-u-k-t'a-game* the sole of the foot.
- ge* a suffix, the force of which was not discovered; it is possibly really the same as *-ga*.
- ge* the stem of *ön-u-ge* foot. In compounds the stem becomes *k'*- before the connective *t'*, as in *ön-u-k-t'i-none* the arch of the foot, *ön-u-k-t'a-game* the sole of the foot. In compounds where the second element has the prefix *o-* and this is retained, it is absorbed in the stem *-ge* which thus becomes *-kwo*, the *g-* changing to *k-* and the *w* being introduced for euphony, as in *ön-u-kwo-tabe* big toe, from *ön-o-tabe* head.
- ge* the stem of the verb *ön-e-ge-be* to squeeze.
- gini* the stem of the verb *ön-i-gini-be* to pinch.
- göbe* or *gwabe* a stem meaning land or forest. The Little Andaman is called *gwabe l'önge*, that is "the land of men" or *önge*.
- i-* a radical prefix used in words denoting dependent objects. It seems to be the neutral prefix and does not modify the stem to which it is prefixed. That is to say it serves only to show that the word is the name of a dependent object, and does not convey any special reference as do the other prefixes *a-*, *e-*, *o-* and *u-*.
- ijai* or *-ije* a stem or particle meaning "belonging to", as *m'ijai* mine, *g'ijai* his, hers or its. It is possible that the *i* is really a separable element, in which case it should be written with a hyphen *i-jai* or *i-je*. It is exactly parallel to the corresponding stem or particle of the Great Andaman languages, *-ia* or *iya* of Aka-Bea, *-ege* of Akar-Bale, *-iço* of Aka-Jeru &c.
- inge* water. The word "to drink" is *injo-be*, which would seem to be really *in-jo-be*, the *-jo* being separate stem. In this case it is possible that *inge* really contains two elements *in-* and *-ge*. The Great Andaman stem for "water" is *ina* (Aka-Bea) or *ino* (Aka-Jeru).
- jagai* the stem of *oi-jagai* long or tall.
- je* the stem meaning "eye". The eye itself is generally referred to by the compound *ön-e-je-bqi*, from *ön-i-bqi* flesh.
- ka* a verbal suffix apparently exactly equivalent to *-ga*.
- kagaia* a crab.
- kalai* the stem of *oi-kalai* white or light coloured.
- kame* a platform such as is used in the Little Andaman for sleeping on.

*keikeikei* a species of kingfisher.

*-kete* the stem of *ön-o-kete-be* to close, used to refer to such actions as closing the lid of a box &c.

*kui* a pig (*sus andamanensis*).

*-kulu* the stem of *i-kulu* hot.

*-kutu* the stem of *i-kutu* big, large.

*-kwage* a stem the exact meaning of which is obscure. It is found in *ön-i-kwage* ear, *ön-i-t'o-kwage* or *ön-i-l'o-kwage* elbow &c. (In the last compound the stem of the first element *ön-i-bi* arm, is omitted and the stem *-kwage* takes the radical prefix *o-* preceded by the connective *t'* or *l'*. It is possible that this stem is derived from the stem *-kwe* to tie.

*-kwale* a stem the exact meaning of which is obscure, found in *ön-i-kwale* navcl, *ön-o-bi-to-kwale* the knuckle of the hand &c. (In the last mentioned compound it is possible that the syllable *-to-* should be *-t'o-* being the radical prefix *-o-* preceded by the connective infix *t'*.) It is possible that the stem is derived from the stem *-kwe* (q. v.).

*kwara*ge rope.

*-kwe* the stem of *ön-a-kwe* tooth.

*-kwe* a verbal stem meaning "to tie" or "to make into a bundle" and used in this simple meaning in *ön-i-kwe-be* as in *Nane g'i-kwe-be* he ties up a bundle. The stem occurs in a large number of compound words, of which a few examples are given below. *ön-a-nito-kwe* necklace, from *ön-a-nito* neck, *ön-i-bi-kwe* armlet, from *ön-i-bi-le* arm, *ön-o-nyá-kwe* bracelet, from *ön-o-nyage* wrist, *ön-e-na-kwe* belt, from *ön-e-na* waist. In the above examples the word in each case describes that which is tied round a certain part of the body. *ön-o-bi-kwe* fist, from *ön-o-bi* hand, the stem *-kwe* here conveying the sense of "to clench", *ön-e-je-kula-kwe-be* to frown, from *ön-e-je* eye and an unknown verbal stem *-kula*. *ön-a-lan-to-kwe-be* to purse up the mouth as in whistling, from *ön-a-lane* mouth, the *-to* being probably a stem meaning to make tight.

*kwõi*ba the Hibiscus tiliaceus.

*l'* a connective infix sometimes used instead of *t'* as in *Gwabe l'önge* the name of the Little Andaman from *gwabe* land and *önge* men.

*-lage* the stem of *ön-o-lage* knee. The same word is used to denote a certain kind of dance.

*-lane* the stem of *ön-a-lane* mouth.

*-le* possibly a verbal suffix as in *li-čū-le* this is it.

*-le* occasionally used as a suffix to denote the plural as in *ön-o-me* a finger or the barb of an arrow, *ön-o m-le* fingers or barbs.

*-le* a verbal stem meaning "to do" or "to make". It is found in numerous compounds, as *kwara*g-le-be to make rope, from *kwara*ge rope, *ön-o-da-le-be* to do the hair, from *ön-o-de* hair.

*li* this.

*lu* that.

*m'* or *mi* the personal pronoun, first person singular, I, me or my, as in *m'a-yo-be* I am coming, *m'o-labe* my head, *m'ifai* mine.

*-ma* a verbal suffix as in *m'önge-ma* I am an *önge*, or *g'a-ti-be-ma* It is called, or: What is it called? It is used either instead of *-be* or together with it.

*-me* the stem of *ön-o-me* the fingers of a hand or the barbs of an arrow.

*mone* a torch, and hence applied to such a novel object to the natives as a lighted lamp.

*n'* or *ni* the personal pronoun third person plural, they, them or their.

*-na* a stem referring to the waist or the loins as seen in *ön-e-na-kwe* belt (from *ön-i-kwe* to tie), and *ön-e-na-bõi* buttocks, from *ön-i-bõi* flesh.

*name* firewood.

*nane* a bundle. The Andamanese wrap up their possessions in bundles by means of the leaf of a Licuala, and the name refers to such a bundle.

*-nane* a stem meaning "a hole", as for instance the hole of the bowl of a tobacco pipe. The compound *ön-o-dan-nane*, from *ön-o-dane* skull is interesting as it seems to be the usual name for "nostril". Literally it means "the hole in the skull".

- none* a stem meaning "the back of a thing". When referring to the back of the human body it takes the radical prefix *o-* forming *ön-o-none*. In some compounds it has the neutral prefix *i-*, as in *ön-u-k-t'i-none* the arch or upper surface of the foot, from *ön-u-ge* foot.
- ntokò* the stem of the verb *ön-a-ntokò-be* to sit down.
- nya* a stem referring to the nose. The nose itself is called *ön-i-nya-bqi*, from *ön-i-bqi* flesh. The stem is obviously immediately expressive, a typical nasal sound being used to refer to the nasal organ. This is seen in the compound *ön-i-nyai-nye-ge* to sniff.
- nyage* the stem of *ön-o-nyage* wrist. Like other words referring to the hand this takes the radical prefix *o-* instead of *i-*. In compounds the last syllable *-ge* is sometimes omitted as in *ön-o-nya-kwe* bracelet or something tied round the wrist, from *ön-i-kwe-be* to tie.
- u'* or *ni* the personal pronoun second person singular. Thou, thy or thee.
- nito* the stem of *ön-a-nito* neck.
- nka* a verbal suffix, as in *li-waia-nka* here it is.
- nnane* a stem of which the exact meaning is difficult to define. *ön-a-nnane* belly, *ön-o-ba-unane* the palm of the hand, from *ön-o-bi* hand.
- nououo* the name of the green pigeon, obviously onomatopoeic.
- nume* the stem of *ön-a-nume* lip. Like other words referring to the mouth it takes the radical prefix *a-* instead of *i-*.
- o-* a radical prefix.
- odale* bamboo.
- ölugä* the name of the Monitor lizard, and also of a mythical being identified with the north-east monsoon. The Great Andaman name of the same mythical person is *Puluga (Aka-Bea)* or *Biliku (Aka-Jeru)*.
- omoka* the stem of *ön-i-omoka-be* to sleep. It is possible that the *-ka* is really not part of the stem, but is a separable element.
- ön-* a prefix having the force of a pronoun. It is prefixed to a word to show that the word denotes a part, a quality or an action of some object to which no definite reference is made. It may be translated by "something" or "somebody" as *ön-u-ge* the foot of something, *ön-i-wana-be* somebody weeping. These are to be compared with *g'u-ge* his, her or its foot, that is the foot of some person or animal understood, or *g'i-wana-be* he is weeping, referring to some particular person.
- t'* a connective infix, used in forming compound words, as in *ön-i-bi-t'o-de* beard from *ön-i-g-bqi* the flesh of the face, and *ön-o-de* hair, or *ön-u-k-t'i-none* the arch of the foot, from *ön-u-ge* foot and *ön-i-none* the back of a thing.
- tai* the stem of *i-tai* small.
- tanabe* the stem of *wo-tanabe* many, much, plentiful. The *w-* here is euphonic and is dropped after a consonant as *g'o-tanabe* it is much, or there is plenty of it. It is possible that the last syllable *-be* is really the verbal suffix, in which case the word is not an adjective but a verb.
- tabe* the stem of *ön-o-tabe* head. Like all words referring to the head, it takes the radical prefix *o-* instead of *i-*, and it retains this prefix in compounds such as *ön-o-bo-tabe* thumb (the head of the hand) the prefix *o-* being retained by absorption in the preceding stem *-bi* meaning "hand".
- taia* a paddle, used in propelling and steering a canoe in deep water.
- ti* the stem of *ön-a-ti* the skin of a human being or an animal, or the outer bark of a tree. The word retains the radical prefix *a-* in compounds, as *ön-e-bo-t'a-ti* eyelid, *e-bo* being contracted from *e-fe-bqi* eye.
- ti* the stem of *ön-a-ti-be* to be named, as in *m'a-ti-be* I am named, or *g'a-ti-be-ma* what is it named?
- to* a verbal stem meaning apparently "to tighten". It is found in many compounds such as *ai-to-be* to draw a bow, from *ai* bow, or *ön-a-lan-to-kwe-be* to purse up the lips as in whistling.
- tole* a basket.
- totote* the wind.
- tuke* fire.



*u-* a radical prefix, as is *ön-u-ge* foot.

*uage* the valve of a Cyrena used as a knife and scraper.

*uala* the crow, *Corvus macrorhynchus*.

*uku* or *ukui* a bucket.

*umuge* the name of the Imperial pigeon, obviously onomatopoeic. It may be compared with the Great Andaman words for the same bird which are also onomatopoeic, *murud* (*Aka-Bea*) or *mirid* (*Aka-Jeru*).

*w* frequently introduced for the sake of euphony before *o* and *u*.

*wa* or *wai* a stem or suffix denoting place as in *li-wai* here, and *lu-wai* or *lua-wai* there, from *li* this and *lu* that. It may take a verbal suffix as *lu-wai-anka* there it is.

*-wana* or *-wane* a verbal stem as in *ön-i-wana-be* to weep, to cry or to sob, *ön-a-nti-wane-be* to want, to desire a thing &c.

*-woia* a stem meaning one, or by itself, as in *g'i-woia* it is one.

*wöme* dog. This stem is of interest. Dogs were unknown in the Andamans before the European occupation. The natives of Great Andaman refer to the times before the settlement of the islands as "the days without dogs" or "when there were no dogs". Dogs have only been introduced into the Little Andaman comparatively recently. In a vocabulary obtained in 1790 from a Jarawa of the South Andaman, the word *omay* is given as the equivalent of "jackall". This is clearly the same stem as *wöme*. The Great Andaman word for "dog" is *bibi*, which I believe to be a recent invention.

*-wule* a stem meaning "pain" as in *ön-i-wule-be* to be in pain, *ön-o-d-ule-be* to have a headache, *ön-i-dan-wule-be* to have one's bones aching (rheumatism) &c.

*-yo* the stem of *ön-a-yo-be* to come.



## Der Ritus der Beschneidung unter den *ama Xosa* und *ama Fingo* in der Kaffraria, Südafrika.

Von P. ALBERT SCHWEIGER, O. C., Kellands, Kap-Provinz.

### I.

Der Ritus der Beschneidung wird von Seite der Xosa-Kaffern und Fingos als einer der wichtigsten in ihrem Leben angesehen, der auf ihre soziale Stellung von größtem Einfluß und von weitestgehender Tragweite und Bedeutung ist. Da nicht nur die Heiden, sondern auch die Christen sich diesem Gebrauche unterwerfen, so ist es, abgesehen davon, daß das Studium dieses Ritus für die Ethnographie ein höchst interessantes und lehrreiches Hauptstück liefert, für einen Missionär unumgänglich notwendig, alle näheren Einzelheiten davon zu wissen, weil er erst dann ein kompetentes Urteil über die Moralität desselben zu fällen imstande ist.

In Betreff der Frage der Erlaubtheit dieses Ritus unter den Kaffern vom christlichen Standpunkt aus, gehen die Ansichten weit auseinander. Die Missionäre, welche unter den Basutos wirken, pflegen die Beschneidung unter ihnen als eine *apostasia a fidē* zu halten und behandeln ihre Christen dementsprechend, ob mit Recht oder Unrecht, kann und will ich hier nicht untersuchen. Andere Missionäre unter anderen Kaffernstämmen erlauben sie ihren Christen unter gewissen Bedingungen, wie z. B. dies bei den Jesuiten unter den hiesigen Xosa-Kaffern der Fall war, und ihnen schließen auch wir uns an. Da hingegen verschiedene unserer hochwürdigen Mitbrüder, die übrigens weit von uns entfernt sind und mit den Gebräuchen der Xosa-Kaffern nicht genügend bekannt sein dürften, große Bedenken betreffs der Erlaubtheit der Beschneidung hegen, so verschaffte ich mir alle näheren Details hierüber, um über diesen Gegenstand ein sicheres Urteil fällen lassen zu können. Das Resultat meiner Untersuchungen wird im nachfolgenden mitgeteilt werden.

Ich ließ mir zuerst einen ausführlichen kaffrischen Bericht von unserem Katecheten PETER GIDIMI SALIWA<sup>1</sup> niederschreiben, besprach dann mit ihm noch dies und jenes, bis ich glaubte, ich hätte mir das nötige Material verschafft, um über diesen Punkt hinreichend unterrichtet zu sein. Nebenbei bemerkt, PETER gehört dem großen Xosa-Stamme der *ama Gcaleka* an. Nun findet sich aber die Beschneidung bei den *abe Tembu*, *ama Gqika* und *ama Fingo* vor. Wie ich mich in der Folge überzeugt habe, gibt es in Betreff der verschiedenen Zeremonien, die dabei eingehalten werden, bei sämtlichen vier Stämmen nicht die geringste Differenz. Ich las PETER's Bericht drei christlichen, zuverlässigen Männern, die dem *Gqika*-Stamme angehören, vor, und sie bestätigten mir, daß jedes Wort unseres Katecheten auf Wahrheit beruhe. Auch nahm ich noch verschiedene andere höchst glaubwürdige Zeugen privatim über den nämlichen

<sup>1</sup> Vgl. über ihn „Anthropos“, VIII (1913), S. 655.

Gegenstand vor und fand dabei, daß PETER'S Bericht insofern mangelhaft war, daß er mir über verschiedene kleinere und auch wichtigere Punkte keinen Aufschluß gab, wohl deshalb, weil die Kaffern gewohnt sind, beim Weißen die Kenntnis vieler Dinge zu präsumieren. Ich ließ mir in der Folge noch über eine Anzahl von Fragen, die in dieses Gebiet hineingehören, ausführlichen Aufschluß geben, und ich bin sicher, daß in diesem Berichte alles genau so angegeben wurde, wie es sich in Wirklichkeit verhält.

Die christlichen Kaffern unterscheiden sich von den heidnischen betreffs der Beschneidung insofern, daß erstere eine Menge von Zeremonien, welche mit diesem Ritus für gewöhnlich verbunden zu werden pflegen, nicht mitmachen, und daß auch das ganze nachfolgende sogenannte *umtshilo*, d. h. die etwa sieben Monate andauernden täglichen Festlichkeiten, nach der Beschneidung von den Christen gänzlich unterlassen wird.

Bevor ich mich auf die nähere Beschreibung dieses Ritus einlasse, möchte ich bezüglich der Moralität der Beschneidung unter den vier oben erwähnten Kaffernstämmen noch folgendes erwähnen:

Daß diese Sitte uns Europäern barbarisch vorkommt, ist richtig; aber wir dürfen nicht ohne weiteres unsere Empfindung als Richtschnur in der Moral nehmen. *Per se* kann diese Sitte nicht sündhaft sein. Wie hätte sie Gott den Juden sonst empfehlen können? Schlecht kann sie nur werden *ex fine et circumstantiis*. Sie wäre schlecht, wenn sie ein Glaubensbekenntnis zum Zwecke hätte, das eine Verleugnung des christlichen Glaubens wäre. Aber bei den Kaffern ist sie an und für sich nur Nationalsitte, wie der Zopf beim Chinesen oder das Ausziehen der vorderen Oberzähne bei den Batonga oder das Abschneiden eines Gliedes des kleinen Fingers der linken oder rechten Hand bei gewissen Volkstämmen, z. B. der Tambukki.

Mißbräuche können dabei betrieben werden und werden auch wirklich von den Heiden betrieben. Diese müssen natürlich nach Kräften beseitigt werden. Aber versuchen, die Beschneidung selbst abzuschaffen, hieße mit dem Kopf gegen eine Mauer rennen wegen der *gravissima incommoda*, welche ein solches Verfahren unmittelbar mit sich führen würde. Jedenfalls ist soviel sicher, daß ein solches Verbot nur Heuchler machen würde. Früher oder später würden die betreffenden sich doch beschneiden lassen und würden es dann mit einem falschen Gewissen tun.

Außerdem würde dann auch noch, wie die Erfahrung dies zur Genüge bestätigt hat, heimlich der ganze Kult des *umtshilo* mitgemacht werden und so der greulichsten Unsittlichkeit Tür und Tor geöffnet werden. Dabei wäre auch der Vorbereitung zum Glauben ein nutzloses Hindernis in den Weg gelegt.

Manche behaupten, daß die Beschneidung gut sei für die Gesundheit. Jedenfalls gab und gibt es auch Weiße, die ihre Jungen aus diesem Grunde beschneiden ließen.

Die großen Nachteile, welche für die Kaffern daraus entstehen, daß sie sich nicht beschneiden lassen, sind hauptsächlich folgende: Sie werden für ihr ganzes Leben lang als Knaben angesehen und nicht nur von den Männern, sondern auch von den Mädchen als solche verachtet und verspottet. Sie werden gewissermaßen als zivil Tote betrachtet, gehen aller Ehren verlustig, dürfen



keiner Versammlung von Männern beiwohnen, man nimmt keinen Rat von ihnen an — lauter Nachteile und Strafen, die für einen Kaffern einfach ganz entsetzlich und furchtbar sind und für ihn ungefähr das nämliche bedeuten, wie für einen Europäer, der aus dem Zuchthaus entlassen ist, der noch verbleibende lebenslängliche Ehrverlust und das Stehen unter polizeilicher Aufsicht. Endlich können solche Unbeschnittene nicht heiraten; mindestens aber ist, wenn sie je Gelegenheit zum Heiraten haben sollten, eine solche Heirat mit großen Schwierigkeiten und Nachteilen verbunden.

Von verschiedenen, welche zwar die Verhältnisse anderer Kaffernstämme, nicht aber die der Xosa-Kaffern, gut kennen, wird gegen die Beschneidung folgendes geltend gemacht:

1. Die Kaffern pflegen zu unterscheiden zwischen einer Tat, die *ekuboneni kwabantu*, d. h. angesichts der Menschen, und *ekuboneni kuka Nkulunkulu*, d. h. angesichts Gottes geschieht, mit anderen Worten: in den Augen des Kaffers kann eine Handlung vor den Menschen moralisch gut oder schlecht, folglich erlaubt sein, während sie es in den Augen Gottes nicht ist. Durch den Akt der Beschneidung erhält nun der angehende junge Mann das Recht und die Erlaubnis, gleichsam den Freibrief, den Paß, *ekuboneni kwabantu*, angesichts der Menschen, unsittliche Handlungen nach Belieben verrichten zu dürfen, soweit nicht wieder ein anderes menschliches Gesetz damit übertreten wird. Dieses menschliche Gesetz, respektive Recht gelte auch, so sagt man, nach der Ansicht des Kaffern betreffs der Christen. Letztere wissen zwar, daß dergleichen unsittliche Handlungen gegen das göttliche Gesetz verstoßen, sie klagen sich darüber auch *in confessionalis* an, ohne jedoch sich ernstlich eines Unrechtes bewußt zu sein, da sie ja bei der Beschneidung einen Freibrief für dergleichen Handlungen erhalten haben. Der Missionär mag dagegen sagen, was er will, die Kaffern kümmern sich einfach nicht darum, da ihnen ihre Gesetze und Gebräuche dieses Recht einräumen. Folglich ist die Beschneidung unter den Kaffern etwas *intrinsece malum* und vom moralischen Standpunkte aus ein für allemal zu verwerfen.

Dagegen ist festzustellen, daß bei gewissen Gelegenheiten unter den *ama Zulu* und anderen Kaffernstämmen eine solche Unterscheidung zwischen einer Tat, respektive einem Gesetze oder Rechte angesichts der Menschen und angesichts Gottes sich vorfinden möge, bei den *ama Xosa* und *ama Fingo* trifft sie jedoch hinsichtlich der Beschneidung ein für allemal nicht zu. Soviel ist sicher, daß nach der Anschauung der heidnischen Kaffern den Knaben vor der Beschneidung und den beschnittenen Burschen bis nach dem *umtshilo* der freie unsittliche Verkehr mit Mädchen und ausschließlich nur mit Mädchen, ungestraft soweit erlaubt ist, als dieser Verkehr keine Folgen nach sich zieht (d. h. solange der Knabe oder Bursche das Mädchen nicht schwanger macht). Nach dem *umtshilo* können die neugebackenen Männer mit jeder beliebigen Person in geschlechtlichen Verkehr treten, nur dürfen dabei keine Kinder erzeugt werden. Tritt letzteres ein, so wird es mit einer gewissen Anzahl von Rindern bestraft. Das ist der Standpunkt des hiesigen heidnischen Kafferngesetzes. Die Christen aber vertreten selbstverständlich diese Ansicht keineswegs. Ja sogar die Heiden selbst würden es einem Christen arg übelnehmen,

wollte er sich diese Freiheit erlauben; denn nach ihrer Ansicht gilt dieses Recht nur für die Heiden, nie und nimmer aber dehnt es sich auch auf die Christen aus.

2. Ferner wird eingewendet, daß nach dem Naturgesetz und positiven göttlichen Gesetz eine Knabe, respektive Bursche nur durch die Ehe zum Manne werden kann. Einen Akt zulassen wollen, der von den Menschen eingesetzt ist, um zu erklären, daß durch die Setzung dieses Aktes jemand zum Manne werde und daß durch die Unterlassung desselben jemandem dieses Recht nicht zukomme, heißt gegen das Naturgesetz und positive göttliche Gesetz handeln. Nun aber verhält es sich so bei der Beschneidung. Also ist sie schlechthin unerlaubt.

Darauf ist zu erwidern, daß dem allerdings so wäre, würde der junge Mann durch die Beschneidung auch wirklich die Rechte eines Ehemannes erhalten. Dem ist aber nicht so. Durch den Akt der Beschneidung wird vielmehr der kaffrische Bursche eine bürgerliche Person, ungefähr so, wie in Europa in den verschiedenen Ländern die jungen Leute, welche eine gewisse Altersstufe erreicht haben, als majorenn erklärt werden oder unter gewissen Bedingungen zu einer gewissen Zeit stimmberechtigt oder als Staatsbürger anerkannt werden. Der Kaffer erhält nun durch die Beschneidung das Prädikat „Mann“ in dem Sinne, daß er jetzt eine bürgerliche Person ist, den Versammlungen der Männer beiwohnen, dort Anträge machen, seine Gegeneinwendungen vorbringen kann und das Recht hat, von jedermann als ein Mann angesehen und geachtet zu werden. Er wird, wenn man will, damit als majorenn und als stimmberechtigt erklärt. Der junge Kaffer wird dann durch die Beschneidung selbständig, von seinen Eltern oder Vormündern mehr oder weniger unabhängig, hat das Recht, sich für sich selbst Güter zu erwerben und braucht sich, was das anbelangt, von niemandem mehr etwas dreinreden zu lassen, solange er nicht mit einem Gesetz in Konflikt gerät. Nur in diesem Sinne ist der Ausdruck „Mann“ hier zu verstehen.

3. Eine andere Einwendung gegen die Erlaubtheit der Beschneidung für christliche Kafferburschen ist der Umstand, daß sich auch diese während der Zeit ihrer Heilung am ganzen Körper mit weißem Lehm beschmieren und sich in Ziegenfelle kleiden; das sei aber etwas ganz Heidnisches.

Dem ist aber wiederum nicht so. Das Sich-weiß-Beschmieren am Körper oder zuweilen nur im Gesicht ist eine weitverbreitete Sitte der *ama Xosa*. Das Gesicht oder einzelne Teile des Körpers oder auch der ganze Körper wird mit weißem oder rotem Lehm bestrichen, um sich einmal gegen die brennenden Sonnenstrahlen zu schützen; die schwarze Hautfarbe der Kaffern ist der Sonnenglut mehr ausgesetzt als z. B. die unsere. Es ist doch eine allbekannte Tatsache, daß die schwarze Farbe für das Sonnenlicht weit empfänglicher ist, als irgend eine andere. Tun nun im allgemeinen die Kaffern in ihrer höchst mangelhaften Bekleidung wirklich ein Unrecht, wenn sie ihren Körper bestreichen? — Ferner sehen sie diese Manipulation als ein Verschönerungsmittel an, insofern die Körperhaut, besonders im Gesicht, viel geschmeidiger und schöner werden soll. Und gerade das ist der einzige und eigentliche Grund, warum sich die Neubeschnittenen weiß bestreichen. Sie

wollen hernach als schöne, junge Männer in der Öffentlichkeit erscheinen; und in der Tat sind sie hernach auch viel schöner als vorher. — Mag man das vom moralischen Standpunkt aus ansehen, wie man will, jedenfalls wird es nicht schlimmer und verwerflicher sein, als wenn europäische Herren und Damen sich nach der neuesten Mode oder auf was immer für eine Weise frisieren lassen, ihr Gesicht schminken, die Haare und den Bart pomadisieren, wohlriechende Essenzen gebrauchen und was immer tun, um ihre Schönheit in das vortrefflichste Licht zu stellen.

Was dann den Umstand betrifft, daß sich die beschnittenen Burschen während der Zeit ihrer Heilung mit Ziegenfellen bekleiden, so ist nicht aus dem Auge zu verlieren, daß diese Burschen während der ganzen Zeit ihrer Heilung als unrein betrachtet und von anderen Menschen gemieden werden müssen. Sie gehen nun in Ziegenfellen, damit sie leicht erkannt werden können. Mit dem besten Willen kann ich auch hierin nichts Heidnisches oder eine große Unmoralität erblicken, wenigstens keine größere und nichts heidnischeres, als wenn sich die Europäer auf Bällen und zum Karneval maskieren und verschiedene andere Sachen treiben.

Ich wiederhole hier wieder, daß wir die Kaffern nicht allzusehr mit unseren europäischen Augen betrachten dürfen. Sie sind ein Naturvolk und haben ihre ihnen eigentümlichen Sitten und Gebräuche, die man noch lange nicht gleich immer als etwas heidnisches bezeichnen darf. Ob es übrigens für einen Missionär klug ist, gegen dergleichen indifferente Sachen mit Feuer und Schwert vorzugehen, und ob man bei einem so steinharten Volke, wie das der *Xosa*-Kaffern ist, viel oder überhaupt etwas gutes mit dergleichen Vorgehen erreicht, sind ganz andere Fragen. Es ist hier streng zu unterscheiden zwischen National-sitten und rein heidnischen Gebräuchen. Die christlichen Kaffern selbst, die ein Gewissen haben, halten sich scharf an diese Unterscheidung. Unter den verschiedenen Kafferntänzen zum Beispiel führen sie gewisse niemals auf; warum? Weil es heidnische Tänze sind. Wenn sich nun diese Burschen bei der Beschneidung mit weißem Lehm bestreichen und mit Tierfellen bekleiden, so haben wir es hier — mag es uns Europäern auch ein wenig stark vorkommen — noch lange nicht mit einem heidnischen Gebrauch, sondern mit einer puren Nationalsitte zu tun, deren Dasein auf vernünftige Weise, wie wir gesehen haben, begründet werden kann.

Nebenbei bemerkt, gehören alle diese Dinge nicht zum Wesen der Beschneidung; sie können auch ganz gut ohne weiteres unterlassen werden. Das Wesentliche ist die Beschneidung selbst; mag sie wo immer und von wem auch immer gemacht werden, ob von einem Heiden oder Christen, von einem Schwarzen oder Weißen, das bleibt sich ganz gleich. Alle die Beschneidung begleitenden Zeremonien, alles was nach ihr folgt, z. B. das sieben Monate andauernde *umtshilo*, ist dabei unwesentlich und kann von den Heiden ebenso gut wie auch von den Christen ohne weiteres unterlassen werden.

In der Tat gibt es auch nicht wenige Heiden, die es unterlassen. In Kimberley wurden zuweilen die dort in den Diamantenfeldern arbeitenden Kaffern in großem Maßstab beschnitten, ohne daß dabei irgend welche Zeremonien eingehalten wurden. Ein Augenzeuge hat mir das berichtet. Ob es



auch jetzt noch geschieht, kann ich nicht sagen. Vor den Augen eines jeden Kaffern, auch wenn sie ein europäischer Doktor vornimmt, ist diese Art der Beschneidung auch vollständig gültig, und der so Beschnittene hat die nämlichen Rechte wie jeder andere.

## II.

Gehen wir nun zu dem Ritus der Beschneidung selbst über.

Wir sprechen hier nicht von den Fällen, wo sie ganz privatim an einzelnen Burschen vorgenommen wird, sondern wo man sie öffentlich hält unter Beibehaltung sämtlicher Zeremonien.

Sobald sich mehrere Burschen von 17—20 Jahren vorfinden, die der Beschneidung sich zu unterziehen haben, so beruft der Häuptling eine Versammlung seiner Männer ein, um ihnen die Sache vorzulegen. In dieser Versammlung werden der *incibi* (d. h. jener, der die Beschneidung an den Burschen vorzunehmen hat), die *amakankata* (d. h. die Aufseher, resp. Novizenmeister der Neubeschnittenen) und einige andere Männer gewählt, welche alles nötige zu besorgen und herbeizuschaffen haben. Auch werden noch verschiedene andere Bestimmungen getroffen, z. B. wer das Haus für die *abakweta* zu bauen habe, wohin die *isikweta* zu verlegen sei usw. Die entsprechenden Bezeichnungen werden sogleich erklärt werden.

Der ganze Ritus der Beschneidung wird mit dem Namen *ubukweta* bezeichnet; die Burschen, die sich diesem Ritus unterziehen, heißen *abakweta*, und der Ort, wo dieser Ritus vorgenommen wird und wo die *abakweta* zu verweilen haben, trägt den Namen *isikweta*.

Was die Etymologie dieser drei verschiedenen Worte betrifft, so dürfte es schwer sein, einen sicheren Schluß zu ziehen. Ein eigentliches Verbum *ukukweta* von *ubukweta* gibt es nicht. Vielleicht findet sich die Erklärung dieser Wörter im *ukwalukwa* selbst, das die eigentliche Bezeichnung für die Beschneidung ist. *Ukwalukwa* ist wiederum eine Ableitung von *ukwalusa*, d. h. das Vieh hüten; ursprünglich bedeutete es: auf das Feld hinausgehen. Die Burschen, die sich beschneiden ließen, mußten vom Hause fortgehen und sich an einen isolierten Platz, fern von den menschlichen Wohnungen begeben und dort ihre Zeit verbringen, bis sie geheilt waren. Ähnlich verhält es sich ja auch noch heutzutage. Es wird für sie eine *isikweta* errichtet, d. h. ein Platz mit ein oder zwei Hütten, welcher von den Wohnungen der übrigen Menschen etwas getrennt ist und nur den *abakweta* reserviert bleibt. Jeder Mensch, besonders aber jede Person des anderen Geschlechtes, hat sich unter allen Umständen von diesem Platze fern zu halten. Nur die *amakankata* (Aufseher) und der *incibi* (Operateur) haben Zutritt. Der Grund der Trennung von den anderen Menschen liegt darin, daß die *abakweta* für so lange, als sie noch nicht vollständig geheilt sind, als unrein angesehen werden.

Während der Zeit zwischen der Versammlung der Männer und dem Beginne der Zeremonien (gewöhnlich einige Monate) bereitet sich jeder Bursche, der beschnitten werden soll, sein festliches Kleid zu, das *umhlambi* und das *isigcobo*. Das *umhlambi* stellt eine Art von Bekleidungsstück vor, das aus den Blättern der wilden Dattel oder der Palme zusammengefügt wird. Diese



Anthropos IX.

Oben: *Abakweta*-Kaffern im festlichen Ornate.

Unten: *Abakweta*-Kaffern vor der *tsikweta* gleich nach der Beschneidung vor dem *umtshilo*.



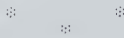


Blätter werden zu einer langen Rolle verarbeitet, die beim Gebrauche um die Lenden gewunden wird. Das *isigcobo* ist eine Kopfbedeckung, ebenfalls aus Blättern hergestellt. Sie hat eine Länge von zwei bis drei Fuß und bedeckt vorne vollständig das ganze Gesicht. Von dem oberen Teile des *isigcobo* münden mehrere Palmpflänzchen in einer Länge von vier bis fünf Fuß aus.

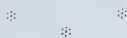
Außerdem werden noch an den Armen und Beinen die *iskwinsi* oder *isitsaba* befestigt, d. h. verschiedene schöne, buntfarbige Bänder, die von zierlich zubereiteten Tierfellen um die Arme und Füße auslaufen und, auf den Boden herunterfallend, wie lange Schleppen nachgezogen werden oder lustig in der Luft herumflattern. Diese Bänder wurden ursprünglich aus Tierhäuten zubereitet, jetzt kaufen sich die Kaffern dieselben bei den Kaufleuten.

Das wäre also das festliche Kleid der *abakweta*, welches nur beim *umtshilo* getragen wird. Das *umtshilo* ist der den *abakweta* eigentümliche Tanz, den sie, nachdem sie vollständig ausgeheilt sind, öffentlich vor zahlreich versammelten Kaffern jeden Tag, solange die Festlichkeiten dauern, fast ununterbrochen aufführen. Bevor sie sich mit ihrem festlichen Kleide schmücken, wird der ganze Körper mit weißem Lehm reichlich bestrichen.

Ihre gewöhnliche Kleidung, die sie während der ganzen Zeit ihrer Heilung und auch nachher, zur Zeit des *umtshilo*, jedoch nicht während des Tanzes selbst, tragen, besteht aus einem Schafs- oder Ziegenfell; es hat keinen speziellen Namen (*ingubo yegusha* = Schafsdecke).



Aufgabe der Frauen ist es, alles nötige Material herbeizuschaffen, welches zum Bauen der *isikweta* für die *abakweta* erforderlich ist. Sie haben für die Weiden, Pfosten, Balken, für das Deckgras, die Bindemittel usw. zu sorgen, während die Männer den Bau der Hütten aufführen. Gewöhnlich werden zwei Hütten gebaut, die *isutu* und die *unqu pantse*. In der *isutu* halten sich die *abakweta* auf; das Wort *isutu* selbst bedeutet Gesellschaft, Klub oder Kraal der *abakweta*. Die kleinere, die *unqu pantse*, dient für die Aufbewahrung der Lebensmittel. Beide Hütten werden wie die gewöhnlichen Kaffernhütten gebaut, mit Ausnahme, daß der Boden nicht gestampft wird. Besondere Gebräuche, Opfer, Einweihungen u. dgl. sind damit nicht verbunden. Die Größe der Hütten richtet sich nach der Anzahl der *abakweta*; für mehr als zwanzig wird jedoch nicht gebaut. Sollten über zwanzig *abakweta* da sein, so werden die überzähligen einem anderen Revier zugeteilt, d. h. es wird an einem anderen, aber ziemlich weit entfernten Platz (etwa drei engl. Meilen von der ersten *isikweta* entfernt) eine neue *isikweta* errichtet. In diesen Hütten finden sich außer dem *iziko* (Feuerherd), der, wie gewöhnlich, ganz in der Mitte seinen Platz hat, keine besonderen Abteilungen und bestimmten Räumlichkeiten oder Stellen, die ihren eigenen Namen hätten.



Nachdem alle näheren Vorbereitungen getroffen sind, versammeln sich die zu beschneidenden Knaben bei der *isutu*, der großen Hütte der *isi-*

*kweta*. Eine bestimmte Ordnung oder Zeit, oder irgendwelche Zeremonien sind dabei nicht vorgesehen. Die einen kommen früher, die anderen später. Die Eltern der einen ließen den Schutzgeistern (*izinyanya*) opfern, die der anderen nicht. Die Knaben erscheinen in ihrer gewöhnlichen Kleidung (roten Decken oder europäischer Kleidung). Von Hause werden ihnen trockener Mais und Kürbisse verschafft, die sie selbst in die Hütte mitbringen. Auch bekommen sie einige Kühe, welche sie sich selbst zu melken haben. *Utywala* (Kaffernbier) wird ihnen jedoch nicht mitgegeben, noch dürfen sie sich selbst eines brauen, können sich aber solches ungestraft stehlen. Überhaupt ist ihnen während der Zeit des *ubukweta* das Stehlen erlaubt. Ziegen, die sie auch von Hause mitbekommen, schlachten sie sich ebenfalls selber. Sie können von allen Dingen essen, nur wird ihnen geraten, sich des Honigs und der Bohnen zu enthalten. Sie erfreuen sich der größten Freiheit. Erwischt man sie bei ihren Diebstählen, so werden sie doch nicht bestraft; man würde es für ein Unrecht halten, sie bestrafen zu wollen.

Der Zeitpunkt des *ubukweta* oder der Beschneidung beginnt gewöhnlich im Dezember und dauert sechs bis acht Monate ununterbrochen fort.

Wie schon erwähnt, wohnen sie während dieser Zeit von den übrigen Menschen abgesondert. Nachdem sie geheilt sind, hören sie sofort auf, unrein zu sein. Sie können unter die Leute gehen, wohnen aber dennoch für gewöhnlich auch während des *umtshilo* in der *isikweta*, abgerechnet die vielen Tänze, die sie tagsüber bei den verschiedenen Kraaleigentümern aufzuführen pflegen, und die unsittlichen nächtlichen Zusammenkünfte.

Am Tage der Beschneidung wird zunächst abgewartet, bis die Sonne hoch am Himmel steht; dann müssen sie sich zum Fluß begeben, um sich zu baden; unmittelbar hernach werden sie beschnitten. Der *incibi*, d. i. jener, der die Operation vorzunehmen hat, nähert sich jedem einzelnen der Knaben, die draußen im Freien vor der Hütte auf dem Boden sitzen und bedient sich dabei eines scharfen Assegais. Die Operation selbst wird mit dem Namen *isinyenye* bezeichnet. Hat der *incibi* beim Schneiden einen Fehler gemacht, so muß er noch einmal schneiden, und dies so oft, bis alles gut vollbracht ist.

Den Knaben wird eingeschärft, daß sie während der Operation nicht schreien dürfen. Hat jedoch einer gar zu viel Angst, und fängt er an, vor Schmerz zu weinen oder zu schreien, so setzt sich ein Mann hinter ihn und hält ihn während der ganzen Operation an den Armen fest. Übrigens wird dieses Schreien oder Weinen nicht als eine Schande ausgelegt, und der Betreffende wird deshalb von niemandem ausgelacht.

Das abgeschnittene Häutchen wird dem Eigentümer zurückgegeben, damit er es heimlich verberge und in einem Ameisenhaufen vergrabe, wo es niemand finden kann. Es muß von den Ameisen aufgefressen werden, da man allgemein befürchtet, daß, wenn jemand anderer das Häutchen fände, er es vielleicht wegnehmen, es behexen und dadurch bewirken könnte, daß der Eigentümer sterben müsse.

Nachdem die Bescheidung vor sich gegangen ist, treten die *amakankata* oder Aufseher der *abakweta*, respektive Novizenmeister, in ihr Amt ein. Ihre Aufgabe ist es, die Wunde ihrer Schützlinge zu bestimmten Zeiten zu be-

sichtigen und sie mit einer gewissen Gattung von Gras, das *izigquntsa* oder *izicwe* genannt wird, zu verbinden. Dieses Gras verursacht brennende, fast unerträgliche Schmerzen, wenn es mit einer Wunde in Berührung kommt. Die weitaus größte Mehrzahl der Burschen pflegt noch jedesmal vor Schmerz laut aufzuschreien, sobald sie mit diesem Gras von den *amakankata* verbunden werden.

Die *amakankata* haben auch für alle Bedürfnisse der *abakweta* zu sorgen; einen eigentlichen Unterricht erteilen sie nicht. Die Annahme verschiedener Missionäre, daß die *abakweta* während dieser Zeit oder auch zu einer anderen betreffs geschlechtlicher Sachen, der verschiedenen Gattungen der Wollust und des Sichverhaltens dabei u. dgl. unterrichtet werden, ist vollständig unrichtig. *Ex officio* erfahren die Burschen während dieser Zeit nichts. Die *amakankata* geben ihnen wohl Unterweisungen betreffs der einzuhaltenden Zeremonien während des *umtshilo*, aber auch das nicht in Form eines Unterrichtes. Sie machen auch die Burschen auf ihre Fehler aufmerksam und bestrafen sie dafür. Gewöhnlich werden sie mit einem Stock auf die flachen Hände und auf die Arme geschlagen, ganz selten und nur ausnahmsweise auf andere Teile des Körpers, z. B. auf den Rücken. Die *abakweta* müssen z. B., wenn sie einem Frauenzimmer oder einem Mädchen begegnen, solange sie noch nicht geheilt sind, ihr Gesicht mit dem oberen Teile ihres Schaffelles bedecken. Unterlassen sie das, und sieht es der *ikankata*, dann besorgt letzterer es selbst, d. h. er nähert sich dem Schuldigen und zieht ihm die Decke übers Gesicht. Für solche und dergleichen Unterlassungen können sie dann geschlagen werden. Spezielle Gesänge, wo bestimmte Worte zur Anwendung kämen, werden zur Zeit des *ubukweta* nicht gesungen. Die Burschen selbst singen dabei überhaupt nicht.

Falls ein Bursche zur bestimmten Zeit noch nicht geheilt sein sollte oder auch, falls die anderen es bereits sind, er aber noch nicht, so versammeln sich die Männer und beschließen, daß der noch nicht geheilte Bursche öffentlich vor einer großen Anzahl von Menschen seine Sünden zu bekennen habe, damit er geheilt werden könne. Will er sich nicht dazu bereit erklären, so wird er so lange und so heftig geschlagen, bis er nachgibt und sich über seine Sünden anklagt, ob nun dieselben wirklich von ihm begangen wurden oder nur erdichtet sind. Die *ama Xosa* nehmen allgemein an, daß ein Bursche, der mit einer seiner Blutsverwandten geschlechtlichen Verkehr unterhalten habe, bei der Beschneidung zur festgesetzten Zeit nicht heilen könne. Diese Zeremonie des Sündenbekenntnisses wird von ihnen *uku-bula* genannt und kommt auch sonst noch bei anderen Gelegenheiten zur Anwendung<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Die Fälle, wo von dem *uku-bula* Gebrauch gemacht wird, sind folgende: „*Bula!*“ wird zu den beschnittenen Burschen gesagt, d. h. „Bekenne deine Blutschande!“, wenn er nur langsam heilt. — „*Bula!*“ wird zu einem Weib gesagt, sowie auch zu ihrem Manne, wenn der Säugling sich gleich nach der Geburt weigert, von der Mutterbrust zu nehmen, was gemäß ihres Aberglaubens daher kommt, daß der Mann oder das Weib wenigstens im Herzen untreu gegen den anderen Teil gewesen ist. — *Mbeteni abule!*, d. h. schlägt sie, damit sie eingestehen möge! — *Uzibule ngokwake*, d. h. er oder sie hat sich selbst als schuldig erklärt. — *Umfazi wake wazibula*, d. h. sein Weib erklärte sich für schuldig. Jedoch dies ist nicht zu verwechseln



Die *abakweta* brauchen ein bis zwei Wochen, bis sie geheilt sind. Während dieser Zeit verbleiben sie in ihrer Hütte auf der *isikweta*. Eine bestimmte Tagesordnung gibt es für sie nicht. Verlassen sie für eine kurze Zeit die Hütte, so haben sie, falls sie Frauen oder Mädchen sehen, ihr Gesicht zu verhüllen; besonders dürfen sie niemals der eigenen Mutter mit unverhülltem Gesichte vor die Augen kommen. Unter sich selbst haben sie keine besonderen Gebräuche, an die sie sich zu halten hätten. Daß unter ihnen selbst die meiste Zeit hindurch unreine Gespräche geführt werden, ist ganz selbstverständlich; jedoch ist es ganz sicher, daß kein eigentlicher Unterricht über dergleichen Sachen von irgend jemandem *ex officio* erteilt wird.

Nachdem die Burschen geheilt sind, beginnt das sogenannte *umtshilo*. Dies besteht wesentlich in den Tanzbelustigungen und Festlichkeiten, die für mehrere Monate lang der Beschneidung ununterbrochen Tag für Tag nachfolgen. Die *abakweta*, welche ausschließlich die Tänzer bilden, schmieren zu diesem Zwecke ihren Körper mit weißem Lehm an, verzieren sich die Augenbrauen und die Stelle, wo der Schnurbart stehen soll, mit schwarzer Farbe, bekleiden sich mit dem *umhlambi*, der *isigcobo* und den *iskwinsi* oder der *isitsaba* und nehmen ein langes Rohr gleichsam wie ein Szepter in die Hand. Sie bereiten sich gewöhnlich in der *isibaya* (Viehkraal) für diesen Tanz vor.

Die Musik dazu wird von den Frauen besorgt, welche, von den Burschen etwas entfernt, fortwährend mit Stecken auf eine trockene Ochsenhaut schlagen und dadurch Töne hervorbringen, die dem Wirbeln einer großen Trommel nicht unähnlich sind und auf eine ziemlich weite Entfernung hin vernommen werden können. Es sind sechs bis acht Weiber, welche unausgesetzt auf diese von anderen ausgespannt gehaltene Ochsenhaut schlagen. Dieses monotone Schlagen wird auch während der Nacht mit kurzen Unterbrechungen fortgesetzt. Die ganze Zeremonie hat den Namen *ukuyeyezela* oder *ukwenza ungongqo*, d. h. Klopfen machen.

Andere Weiber klatschen unterdessen fortwährend in die Hände und singen; ebenso die anwesenden Mädchen. Eigentliche zusammenhängende Worte werden dabei nicht gesungen. Es ist nur das sogenannte *ukujoja* (spr. *ukudschodscha*), d. h. während von den Mädchen und Frauen, die im Halbkreis um die *abakweta* versammelt stehen, eifrig in die Hände geklatscht wird, bringen sie zu gleicher Zeit den Vokal *o* in verschieden vibrierenden, kürzer oder länger andauernden, musikalischen Tönen hervor, also ungefähr so: *o-o-o-o-o-o-o-o-o-o* usw. Dieser Gesang, verbunden mit dem Händeklatschen, ist gar nicht so übel zum Anhören, auch nicht für europäische Ohren. Die einzigen Worte, die von Zeit zu Zeit während des Gesanges gebraucht werden, sind folgende zwei: *'ntloko yenkewu -o-o-o*. Die wörtliche Bedeutung davon lautet: Kopf vom Kameraden, oder auch: Kopf von einem

---

mit *wazibula*, d. h. sie gebar ihren Erstgeborenen. Ersteres wird von *uku-bula* abgeleitet und hat das reflexive *zi*, letzteres bildet ein Verb für sich und heißt *uku-zibula*, das *zi* ist hier nicht reflexiv. Das *ukubula* erstreckte sich zu früheren Zeiten nur auf das Eingestehen vom begangenen Inzest; heutzutage schließt es das Geständnis jeder Art von Unkeuschheit in sich und dehnt sich sogar auch auf unreine Träume hinsichtlich des *impundulu*, *amamlambo* und *uhili* aus.



Anthropos IX.

Oben: Das *uku ye ye zela* der Weiber bei dem *umtshilo*-Tanz der *abakweta*-Kaffern.  
 Unten: Der *umtshilo*-Tanz der *abakweta*-Kaffern.





Schurken! Damit werden jene Weiber, welche die Ochsenhaut zu schlagen haben, angefeuert und aufgefordert, daß sie lauter und heftiger zuschlagen sollen. Das ist die ganze Bedeutung dieser Worte.

Am Tage, wo das *umtshilo* seinen Anfang nimmt, werden die Mädchen gerufen, daß sie sich zur *isikweta* begeben, um dort die Decken, respektive Schafs- oder Ziegenfelle der *abakweta* in Empfang zu nehmen und sie zu dem Kraal, wo der Tanz beginnen soll, zu bringen. Da den Mädchen nicht erlaubt ist, die Hütte der Burschen zu betreten, so werden ihnen die Decken herausgeworfen. Die Burschen richten sich unterdessen für den Tanz her und bekleiden sich mit den erforderlichen Sachen. Dann begeben sie sich zu dem Platze, wo der Tanz zuerst vor sich gehen soll. Die *amakankata* gehen voraus und nur die *abakweta* folgen, und zwar einer hinter dem andern im schönen Gänsemarsch und mehr hüpfend als gehend. Die Mädchen sind schon vorher mit den Decken am Platze eingetroffen; auch die Männer und Frauen erwarten die *abakweta* dortselbst. Nachdem letztere am Bestimmungsplatz angekommen sind, fangen die Männer zu schreien an, die Frauen und Mädchen singen und klatschen in die Hände, die Burschen tanzen, die dazu eigens bestimmten Weiber schlagen den Takt dazu auf ihrer ausgespannten Ochsenhaut, und von allen wird unterdessen eifrigst *utywala* (Kaffernbier) getrunken. Nach Sonnenuntergang begeben sich die Männer und Frauen in eine gewisse, für sie eigens bestimmte Hütte, welche *indluyamazibazana* genannt wird, d. h. Haus der Mütter der Beschnittenen; dort wird das Saufen fortgesetzt und werden die schmutzigsten Sachen getrieben. Die *abakweta* und Mädchen erhalten ihre eigene Hütte, wo sie beisammenwohnen und mit vollster Zustimmung ihrer Eltern ohne irgend welche Beaufsichtigung tun können, was ihnen beliebt. Bei dieser Gelegenheit lernen die jungen Leute und sogar auch die kleinen Kinder alle Gattungen von Sünden. Daß dabei auch die schmutzigsten Reden geführt werden, ist wohl ganz selbstverständlich. Das mag auch der Grund sein, warum die *abakweta* keinen eigentlichen Unterricht über dergleichen Sachen brauchen; denn diese Sachen hatten sie schon lange vorher perfekt gelernt.

Diese Festlichkeiten und Orgien werden einige Tage lang auf diese Weise an und in jenem Kraale fortgesetzt. Hernach begeben sich die *abakweta* und alle Teilnehmer am Feste zu einem andern Kraal und verfahren dort auf dieselbe Weise wieder für einige Tage. Es wird der Reihe nach in der Folge jeder Kraal besucht, und wenn man damit fertig ist, so fängt man wieder von vorne an, bis die sechs bis acht Monate des *umtshilo* abgelaufen sind. Aufgabe des betreffenden Kraaleigentümers, wo die *abakweta* mit den Festgästen für einige Tage verweilen, ist es, für genügend Mais, Fleisch und *utywala* zu sorgen, da er sie zu beköstigen hat.

Vom Häuptling und seinen Räten wird ein Tag bestimmt, welcher den Abschluß des *umtshilo* bildet. Den *amakankata* und *abakweta* wird derselbe rechtzeitig mitgeteilt. Die Väter der *abakweta* kaufen neue Decken, jeder für seinen Sohn. Sobald der letzte Tag angebrochen ist, versammelt sich das Volk bei einem gewissen Kraal, der *owakulosutu* genannt wird, d. h. Heim der Gesellschaft. Unter den *abakweta* wird nämlich einer gewählt, der gewissermaßen

eine Art Häuptling unter den übrigen vorstellt. An seinem Heimatskraal findet nun an diesem letzten Tage die Zusammenkunft der *abakweta* und der übrigen Leute statt.

Jeder Mann bringt die für seinen Sohn gekaufte neue Decke mit. Gegen Mittag werden die *abakweta* an einem passenden Platze in Reih und Glied aufgestellt und von dort aus von den Männern zum nächsten Fluß gejagt. Es ist ein Wettrennen im eigentlichsten Sinne des Wortes. Es soll sich dabei zeigen, wer als der erste und wer als der letzte am Flusse ankommt. In den Augen der Kaffern gilt es als eine große Schande, bei diesem Wettrennen als der letzte erscheinen zu müssen, und zwar ist es eine Schande sowohl für den Betreffenden selbst als auch für seine Eltern.

Am Flusse wird sodann eine gründliche Waschung der *abakweta* vorgenommen, d. h. sie besorgen dies selbst jeder für sich, und dann begeben sie sich inmitten der Männer nach Hause zurück. Bei dieser Gelegenheit wird ein Freudengesang (*umhombe*) von den Männern und *abakweta* gesungen, Schießgewehre werden abgefeuert, Stäbe und Waffen von den Männern über die *abakweta* gehalten, und mit großer Freude begibt sich alles gemeinschaftlich zur *isikweta* zurück. Dort angekommen werden die Burschen von einem eigens dazu bestimmten Manne mit Butterfett eingerieben und damit zu Kriegerern gesalbt. Sie werden hernach mit ihren neuen weißen Decken bekleidet und erhalten einen Stab (*umnggay*) als Zeichen ihrer Mannbarkeit.

Das Bestreichen und Salben mit Butterfett hat übrigens auch noch den Zweck, daß jedes Merkmal des weißen Leimes, mit dem sie vorher während der ganzen Zeit des *umtshilo* fortwährend bestrichen waren und der wie eine harte Kruste der Körperhaut anhaftet, vollständig verschwinde; denn von dem alten Menschen darf bei dem jung gemachten Manne absolut aber auch gar nichts mehr zurückbleiben. Sie haben jetzt ein ganz neues Leben zu beginnen und müssen sich von jedem Ding, das sie als *abakweta* besaßen, trennen. Ihre alten Kleider, Schmuckgegenstände und jedes andere Ding wurden genommen und in die Hütte geworfen, in der sie während des *ubukweta* gewohnt haben. Unmittelbar nachher macht sich alles auf den Weg zum Kraal des *owakulosutu*, während das *umhobe*, der Freudengesang, wiederholt wird. Unterdessen wird die *isikweta* angezündet, und werden alle Sachen der *abakweta* verbrannt. Es ist keinem erlaubt, auf die in Brand gesetzte Hütte zurückzublicken, da sie, falls sie es wagen wollten, sich der Gefahr aussetzen, in ein großes Unglück zu fallen. Ein Kriegsgesang wird auf dem Wege zur *owakulosutu* angestimmt und gesungen, und Assegais und Stäbe werden von den Männern über die Häupter der neugebackenen Männer gehalten.

Am Kraale angekommen, beginnt ein großes Schlußfest. Die alten Männer halten an die jungen feurige Ansprachen, wobei sie ihnen mit beredten Worten ihre Pflichten ans Herz legen, die sie dadurch, daß sie zu Männern gemacht wurden, jetzt übernommen haben. An einem auserwählten Platz werden Matten ausgebreitet, worauf man sich niederläßt. Ein eigener dafür bestimmter Mann richtet nun seine Ermahnungen an die *abakweta*. Unter anderen Dingen sagt er ihnen folgendes: „Ihr seid jetzt erwachsene Leute, wahre Männer mit allen diesbezüglichen Rechten. Dementsprechend habt

ihr euch aber auch so zu verhalten. Ihr sollt nicht unnütz herumstrolchen, noch das Weib eures Nachbarn berühren, d. h. nicht Ehebruch treiben. Ehret eure Eltern, respektiert eure Häuptlinge und dient ihnen mit Treue. Schaut auf eure Rinder und bebaut die Felder!“

Den Abschluß des Festes und überhaupt des *umtshilo* bildet die Installation der neuen Männer, d. h. sie erhalten von ihren Eltern und Freunden Geschenke, wie Ochsen, Ziegen, Geld, Schmucksachen, Kleidungsstücke, Messer, Assegais, Perlenschnüre, Feuerzeug usw. Sie werden sodann zu einer Hütte geführt, wo sie übernachten können. Am nächsten Morgen werden sie endgültig entlassen, um zu ihren Angehörigen nach Hause zurückzukehren.





# Tierkreisforschungen.

Von FERDINAND BORK, Königsberg i. Pr.

## I. Indonesisch-indische Tierkreise.

Teils durch unmittelbare Einwirkung, teils durch allmähliches Weiter-sickern hat die indische Kultur einen bedeutenden Einfluß auf die indonesische Welt ausgeübt. So ist, um nur wenig herauszugreifen, die Spinnerei, die Weberei, die Metallbearbeitung, die Schrift der Batak auf Sumatra indisches Lehn-gut. Bei diesen mehr materiellen Dingen hat es aber sein Bewenden nicht gehabt: die Gedankenwelt dieses Völkchens ist nicht minder indisch durch-tränkt. Zahllose Zauberbücher, *pustaka (pustaha)* genannt, vermitteln indischen Aberglauben, und die religiösen Vorstellungen der Batak sind, wie ich in den Verhandlungen Deutscher Naturforscher und Ärzte (82. Versammlung)<sup>1</sup> nach-gewiesen zu haben glaube, eine Mischung dreier Schichten, die sämtlich von Indien aus ihren Weg nach dem Südosten gefunden haben dürften. Der gleiche Sachverhalt wird, wie kaum ausgeführt zu werden braucht, für die ganze indo-nesische Welt anzunehmen sein.

Zu dem Kapitel der indischen Entlehnungen gehören die verschiedenen Reihen von sieben oder acht Tieren, die zum Wahrsagen oder dergleichen verwendet werden, und die zuerst der Innsbrucker Gelehrte F. Röck als Tier-kreisformen angesprochen hat<sup>2</sup>. Röck's Beweis, daß die malaiischen und sumatranischen Tierkreisformen mit den Tieren der indischen acht Regionen verwandt sind, erscheint mir einwandfrei, weniger überzeugend sind dagegen seine Ausführungen über die Urform des Instrumentes, die meines Erachtens einer Nachprüfung bedürfen. Außerdem ist einiger Stoff neu zu verarbeiten, den Röck nicht berücksichtigt hat, weil er ihm in fremdem Gewande ent-gegentrat.

Röck's Tierkreisforschungen verbindet mit den meinigen der Gedanke, daß all die vielen Tierkreisformen, so verschieden sie auch sein mögen, auf eine Urreihe zurückgehen müssen; nur darf man nicht, wie es bisher üblich war, an den unvereinten Namenreihen haften bleiben, sondern muß aus ihnen die jeweiligen Instrumente zu erschließen suchen, von denen aus man rückwärts schreitend bis zu dem Urinstrumente gelangen kann. Auf diesem Wege haben wir unabhängig von einander eine Abart der Tierkreisinstrumente ermittelt, die aus einem äußeren Ringe von acht Tieren und einem inneren Kreise von vier Tieren besteht<sup>3</sup>. Bei aller Verschiedenheit im einzelnen ist die innerliche Übereinstimmung nicht zu verkennen. Ebenso haben wir die gleichen Ursachen für die so sehr wechselnde Entwicklung der einzelnen Tierbilder angenommen und eine Menge gleicher Einzelergebnisse gefunden, die eine gewisse Gewähr für die Richtigkeit der Methode bieten dürften.

Wie aber kann man aus Namenreihen die fraglichen Instrumente ermitteln? Eine in jedem Falle gültige Regel gibt es leider nicht, da, von

<sup>1</sup> Leipzig, F. C. W. VOGEL, 1911, Bd. I, Heft 2, S. 96 ff.

<sup>2</sup> F. RÖCK, Der Paläozodiakus, die prähistorische Form unseres Tierkreises. Memnon, Bd. VI, Heft 2/3.

<sup>3</sup> Vgl. RÖCK, Orient. Lit.-Ztg., 1912, Sp. 391, und BORK, Orient. Arch., 1912, S. 3, 4, 8.

Verderbnissen abgesehen, eine Namenreihe gelegentlich von einem Instrumente auf ein zweites, andersartiges umgesetzt worden ist, und von einem zweiten auf ein drittes. Da jede Art von Instrumenten besondere Ablesungen gestattet und so die ursprüngliche Reihenfolge verändert, so ist es schwer, in einem solchen Falle den Zusammenhang mit der Urreihe zu finden, zumal wenn diese auch erst gesucht werden muß. In vielen Fällen aber kommen nur zwei Instrumentarten in Frage. Alsdann hilft das zeichnende Verfahren mit Zirkel und Stift. Ein Beispiel aus verwandtem Gebiete:

Wenn man aus der bekannten Reihe der Wochentagsplaneten die beiden großen, Sonne und Mond, ausscheidet, so entsteht die Reihe 1. Mars, 2. Merkur, 3. Jupiter, 4. Venus, 5. Saturn. Daneben findet sich bei Astrologen und Kabbalisten eine andere Reihenfolge 1. Saturn, 2. Jupiter, 3. Mars, 4. Venus, 5. Merkur<sup>1</sup>. Denkt man sich die erste Reihenfolge auf dem Umfange eines Kreises

in gleichen Abständen angeordnet, so muß man, um die zweite zu erhalten, 1. rückwärts gehen, 2. immer einen Namen überspringen. Es entsteht, wie Abb. 1 zeigt, das Pentagramm. So kann man zeichnend feststellen, daß die eine Reihenfolge ein kreisförmiges, die andere ein durch die Kreissehnen gebildetes fünfeckiges Instrument voraussetzt. Das eine Mal geht man dem Kreisumfange nach, das andere Mal den Sehnen. Weiteres über die Reihen der Wochentagsplaneten wolle der geneigte Leser in meiner Studie „Wochentagsplaneteninstrumente“<sup>2</sup> nachlesen. In derselben Weise werde ich im folgenden die Namen der malaiischen, indischen usw. Tierkreise, die wir F. Röck's Belesenheit verdanken, zu einem System zusammenzuschließen suchen.



Abb. 1.

Wenn ein Tierkreis von Volk zu Volk wandert, so wird er in der Regel mehr oder minder verändert. Statt eines Löwen sehen wir einen Tiger, statt eines Sperbers einen Raben, einen Falken, ein Huhn, eine Gans oder anderes mehr auftreten. Da gerade die Instrumente gewandert sind, und diese vermutlich Abbildungen trugen, so haben die neuen Besitzer derselben die Bilder gedeutet, so gut sie es vermochten<sup>3</sup>. Auch die Verschiedenartigkeit der Fauna des Ursprungslandes und des entlehnenden Gebietes sind in Rechnung zu stellen. Mit diesen Erklärungen sind aber nicht alle Verschiedenheiten der Tierkreisreihen zu begreifen. Wenn sich z. B. statt eines Huhnes eine Schlange findet, statt des Hundes ein Krokodil, statt des Fisches ein Bär (Affe), so wird dies wohl eher darauf zurückzuführen sein, daß die betreffenden beiden Tiere mit einem und denselben Gotte in Verbindung gebracht worden sind und so für einander eintreten konnten. Welche Götter das in jedem Falle ge-

<sup>1</sup> Vgl. ATHANASIUS KIRCHER, *Oedipus Aegyptiacus* I, S. 385; II. Class. VI, § 2.

<sup>2</sup> Das Weltall, 1913, S. 230 ff. Vgl. A. JEREMIAS, *Handbuch d. altor. Geisteskultur*, S. 99 ff.

<sup>3</sup> Vgl. dazu F. RÖCK, a. a. O., und BORK im *Orient. Arch.* III.

wesen sind, wird man erst später erkennen können, wenn aller Stoff verarbeitet worden ist, wovon wir noch weit entfernt sind.

Diese grundsätzlichen Vorbemerkungen sollen zeigen, daß die bisherigen philologischen Hilfsmittel die Tierkreisforschung nicht zu fördern vermögen, daß man vielmehr die letztere vor allen Dingen in eine Instrumentenforschung wird verwandeln müssen. Außerdem reichen die bisher verarbeiteten Stoffe gar nicht aus. Weite Gebiete sind bisher ganz unbestellt geblieben, wie man aus der zweiten und dritten Arbeit weiter unten ersehen kann. Was wir brauchen, ist ein umfassenderer Tatsachenstoff und eine bessere Methode. Die nachstehenden Ausführungen, die zum Teile auf Röck's grundlegenden Ausführungen fußen, wollen nach beiden Richtungen hin die Wissenschaft ein wenig fördern.

ALFRED MAASS gibt in der Zeitschr. f. Ethn. 1910, S. 750 ff., in seiner Arbeit über „Wahrsagekalender (*kutikū*) im Leben der Malaien Zentral-Sumatras“ zwei Achtstabetierkreise bekannt, die trotz einiger Verschiedenheiten auf die gleiche Urform zurückzuführen sein dürften. Die Namen stimmen, wie die folgende Zusammenstellung lehren mag, nahezu völlig überein. Röck's Gleichsetzungen, die auf dem von ihm erschlossenen Instrumente, dem magischen Kreuze, beruhen, treffen nur in den Nummern 1 Tiger, 2 Krokodil, 6 Fisch mit den meinigen zusammen.

<i>Galah salapan</i>	Bilderhandschrift <sup>1</sup>
1 Tiger	2 Tiger
2 Krokodil	1 Krokodil
3 Hirsch	6 Büffel
4 Zibetkatze	3 Katze
5 Ziege	7 Ratte
6 Fisch	5 Fisch
7 Schlange	
8 Huhn	4 Falke

Die Zibetkatze als Entsprechung der Katze halte ich für durchaus möglich, da beide Tiere eine gewisse Ähnlichkeit haben und auf ungenauen Abbildungen wohl miteinander verwechselt werden können (s. weiter unten). Daß der Stier und der Hirsch für einander eintreten können, nimmt auch Röck an<sup>2</sup>. Der Büffel wäre danach als Lesart des Stieres aufzufassen.

Wenn endlich die Ziege eine Lesart des Bockes darstellen könnte, so überrascht mich die Variante Ratte gar nicht, da ich im Orient. Arch. III, S. 1 ff., die Entsprechung Maus-Ratte-Bock in mehreren Tierkreisen festgestellt habe. Ebenda ist auch auf die Entsprechung Huhn-Sperber hingewiesen.

Um das System dieser Tierkreise zu enträtseln, reicht aber der bisher herangezogene Stoff nicht aus. In Ostasien, Ägypten und anderswo werden Tierkreisreihen zur Zeitbestimmung gewählt, unter anderem zur Bezeichnung der Tagesstunden; daher z. B. der Name Dodekaoros. Nun macht

<sup>1</sup> Die arabischen Ziffern geben die Stellung des Tieres innerhalb seiner Reihe an.  
<sup>2</sup> Memnon VI, S. 158 und namentlich Anm. 2.



A. MAASS im genannten Aufsätze auf zwei derartige Tierstundensysteme aufmerksam, von denen das eine leider ein Bruchstück ist:

Vormittag 6— 7 Fisch  
 „ 9—10 Tiger  
 „ 11—12 Drache  
 Nachmittag 11— 1 Schlange  
 „ 3— 4 Frosch  
 „ 5— 6 Elefant

Vormittag 4 Huhn  
 „ 5 Fisch  
 „ 7 Hirsch  
 „ 8 Krokodil  
 „ 9 Ziege  
 Nachmittag — Löwe  
 „ — Katze  
 „ 8 Schlange

Beide Systeme sind verschieden. Das zweite und vollständigere geht auf den *Galah salapan* zurück; nur steht statt des Tigers der Löwe, eine Variante, die Röck in seinem Stoffe ansprechend als auf die nordwestliche Herkunft der Reihe deutend erklärt hat. In Nordwestindien kommt der Löwe vor, im Süden der Tiger. Die Katze statt der Zibetkatze — eine Gleichung, die hier völlig einwandfrei ist — diene dazu, meine oben ausgesprochene Gleichung zu stützen.

Weitaus wichtiger als diese vollständige Reihe ist das Bruchstück von sechs Namen, von denen drei ganz abweichen, der Frosch, der Drache und der Elefant. Der Frosch dürfte, da hier zum Teile Ablesefehler vorzuliegen scheinen, ein verlesenes Krokodil sein, der Drache könnte kaum etwas anderes als eine Zibetkatze sein.

Vergleicht man die Reihenfolge des Stundensystems Fisch, Tiger, Drache, Schlange, Frosch mit der des *Galah salapan*, so muß man auf letzterem immer um drei Stellen weiter gehen, während im Stundensysteme die Tiere unmittelbar aufeinander folgen (vgl. Abb. 2). Daraus folgt, daß die Reihenfolge des sechsnamigen Stundensystems auf ein sternförmiges Instrument zurückgeht. Die fehlenden drei Tiere — auf der Abbildung durch gestrichelte Sehnen bezeichnet — müßten nach dem *Galah salapan* Ziege, Huhn und Hirsch sein. Statt ihrer haben wir den Elefanten.

Der Elefant ist aber keine Lesart eines der drei genannten Tiere, wie es aus den von Röck behandelten acht Regionen der Inder und der malaiischen Category of the eight beasts hervorgeht. Beide Tierkreise haben neben dem Rinde (= Hirsch), dem Esel (= Ziege) und dem Raben (= Huhn) noch den Elefanten. Dagegen fehlt ihnen der Fisch.

Daraus folgt, daß der Elefant keine Lesart, sondern ein selbständiges neuntes Tier ist, das in die sumatranischen Abarten der indischen Tierkreise einzufügen ist, wie entsprechend der Fisch in die Reihe der indischen Tiere der acht Regionen und in die „Category“.

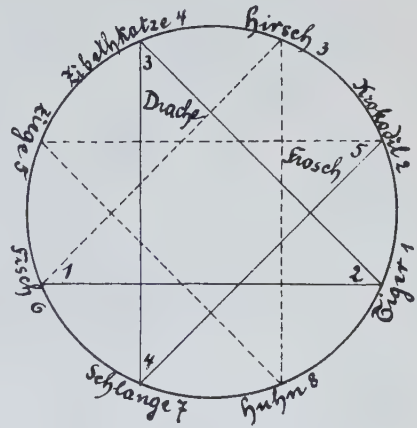


Abb. 2. Die Zahlen um die Peripherie herum geben die Reihenfolge des *Galah salapan* an, die den Sehnen folgenden Zahlen die des Tierstundensystems.

Acht Regionen	Category
1 Huhn	1 Schlange
2 Katze	2 Büffel
3 Löwe	3 Löwe
4 Hund	4 Hund
5 Stier	5 Rind
6 Esel	6 Esel
7 Elefant	7 Elefant
8 Rabe	8 Krähe

Handelt es sich aber um neun Tiere, so wird man das von Röck herangezogene magische Kreuz, das die meisten, zum Teil naheliegenden Gleichungen geradezu zerstört, wie seine Zusammenstellung<sup>1</sup> zeigt, als Urinstrument fallen lassen müssen. Es muß ein Instrument ersonnen werden, das neun Namen enthält und so beschaffen ist, daß es alle erhaltenen Lesarten, sofern sie nicht ganz verstümmelt sind, abzulesen gestattet. Vor allem kommt es darauf an, die Stellung des Elefanten innerhalb der Reihe der Tiere festzustellen.

Ordnet man die acht Tiere des *Galah salapan* auf dem in neun Teile geteilten Umfange eines Kreises an, und setzt man versuchsweise zwischen Huhn und Schlange den Elefanten ein (Abb. 3), so kann man von diesem Instrumente die Reihe der 8 [+1]<sup>2</sup> Studentiere ablesen, wenn man die neun Punkte durch Sehnen zu drei gleichseitigen Dreiecken verbindet und jedes Dreieck für sich liest: Dreieck I: 1 Huhn, 2 Fisch, 3 Hirsch; Dreieck II: 4 Krokodil, 5 Ziege, [Elefant<sup>3</sup>]; Dreieck III: 6 Löwe, 7 Katze, 8 Schlange.



Abb. 3.

Damit gewinnen wir ein Instrument, das in anderer Ausprägung in den trigonalen Aspekten der Astrologen vorliegt. Hier bilden Widder, Löwe, Schütze den trigonus igneus; Stier, Jungfrau und Steinbock den trigonus terreus; Zwillinge, Wage und Wassermann den trigonus aereus; Krebs, Skorpion und Fische den trigonus aqueus (vgl. Abb. 4).

Von einem Instrumente, wie es Abb. 3 bietet, kann man die verschiedensten Reihen ablesen, je nach der Lage des Ausgangspunktes, der Richtung des Weitergehens, und je nachdem man den Ausgangspunkt des zweiten und dritten Dreiecks wählt. Versuchen wir, von der gleichen Art von Instrumenten ausgehend, die sieben Namen der Bilderhandschrift abzulesen, nachdem wir den Elefanten und die Schlange ergänzt haben. Um die Ablesung mit der vorigen auszugleichen, beginnen wir mit dem Falken. Dreieck I: 4 Falke,

<sup>1</sup> A. a. O. S. 159.

<sup>2</sup> Ergänzungen stehen in [].

<sup>3</sup> So z. B. auf einer Kupferplatte der Pagode von Chellambaram (GINZEL, Handbuch d. math. u. techn. Chron., I, S. 87, Anm. 1).

5 Fisch, 6 Büffel; Dreieck II: [Elefant], 7 Ratte, 1 Krokodil; Dreieck III: 2 Tiger, 3 Katze, [Schlange] (vgl. Abb. 5).

Nunmehr wage ich auch die sechs Stundentiere auf neun zu ergänzen und von dem Instrumente abzulesen (Abb. 6). Dreieck I: [Huhn], [Hirsch],

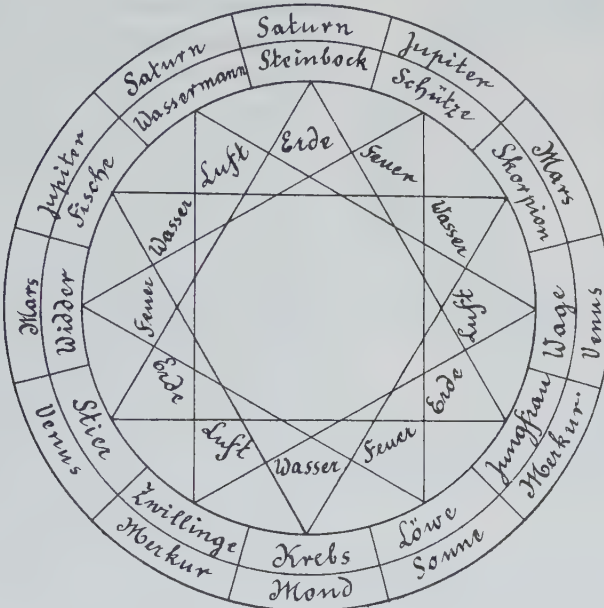


Abb. 4. Der äußere Ring gibt die Häuser der Planeten an, wobei Sonne und Mond zusammengefloßen sind. Im inneren Ringe stehen die Tierkreiszeichen. In der Mitte sind die vier Dreiecke.

1 Fisch; Dreieck II: 2 Tiger, 3 Drache, 4 Schlange; Dreieck III: 5 Frosch, [Ziege], 6 Elefant.

Auffallend an allen drei Ablesungen ist, daß immer zwei Dreiecke in einer Richtung herum, das dritte in entgegengesetzter gelesen werden muß.



Abb. 5.



Abb. 6.

Möglicherweise hat es einmal ein Instrument gegeben, das eine äußere Namenreihe von sechs, und eine innere, verkehrt zu lesende von dreien besessen hat,



wie ich es für die Wochentagsplanetenreihen ähnlich wiederhergestellt zu haben glaube<sup>1</sup>.

Ist die für sumatranische Verhältnisse ausreichende Instrumentenart (Abb. 3, 5, 6) im allgemeinen richtig, so muß es möglich sein, ein ähnliches Gerät zu

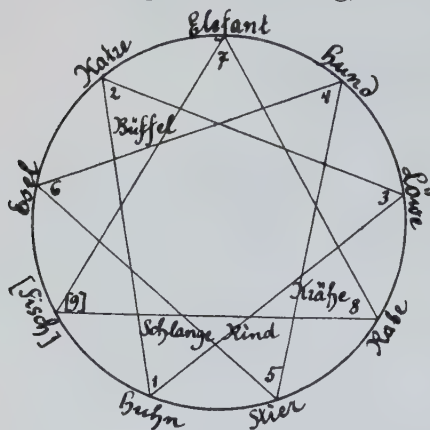


Abb. 7. Die Namen des Kreisumfanges sind die indischen, die dem Sterne eingeschriebenen die Abweichungen der „Category“.

entwerfen, von dem man die Tiere der acht indischen Religionen und der „Category“ ablesen kann. Zu ergänzen ist der Fisch.

Ein solches Instrument ist nur möglich, wenn man für das Krokodil den Hund einsetzt, den Elefanten und das Rind ihre Stelle wechseln läßt und alles in gleicher Richtung liest (Abb. 7). Dreieck I: 1 Huhn, 2 Katze, 3 Löwe; Dreieck II: 4 Hund, 5 Stier, 6 Esel; Dreieck III: 7 Elefant, 8 Rabe [Fisch].

Die von RÖCK zusammengetragenen Lesarten 1—3 der Category haben den Fisch, lassen aber den Elefanten weg. Statt des Huhnes tritt einmal der

Neumond ein, statt des Rindes der Hirsch, statt des Löwen der Tiger (wie auf Sumatra), statt des Hundes das Krokodil (wie auf Sumatra), statt des Esels die Ratte (wie auf Sumatra), statt des Raben ein Vogel oder Drache. Die Reihenfolge der Namen ist also die indische, die Namen selber dagegen sind in drei Fällen den sumatranischen gleich. Die Varianten 1—3 nehmen also eine Mittelstellung ein.

Endlich seien noch die acht Tiere in ROLLENHAGEN's Märchen genannt, die, wie RÖCK scharfsinnig beobachtet hat, ebenfalls in diesen Kreis von Tierkreistieren gehören könnten. Die Lesarten dieser deutschen Variante stehen naturgemäß weiter ab. Statt des Raben haben wir die Gans, statt des Elefanten den Wolf, statt des Bären den Fisch. Der Wolf an Stelle des Elefanten ist aus der nordischen Tierwelt heraus zu begreifen. Gans und Rabe sind als Ablesungsfehler möglich, wenn nicht eine spätere Systematisierung im Norden den Ausgleich geschaffen hat, den RÖCK feststellen möchte: „Die Tiere ... sind deutlich ihrem natürlichen Wesen entsprechend zusammengestellt: auf zwei pflanzenfressende Haustiere, Ochs und Esel, folgen die zahmen Raubtiere Hund und Katze, darauf zwei Hausvögel und zum Schlusse zwei wilde Raubtiere.“

Wenn auch die Einsetzung des Bären auf solchem Ausgleich beruhen kann, so möchte ich doch darauf hinweisen, daß Fisch und Bär im Sinne des alten Weltbildes, das ich im Orient. Arch., III, veröffentlicht habe, Wassertiere sind und vermutlich für einander eintreten konnten.

Auch diese acht Tiere lassen sich von der gleichen Instrumentenart ablesen (vgl. Abb. 8). Zu ergänzen ist der Löwe, der mit der Katze zusammen-

<sup>1</sup> Das Weltall, 1913, S. 238, Abb. 12.

gefallen zu sein scheint, da an seiner Stelle die Katze auftritt. Allerdings wäre es denkbar, daß an des Löwen Statt im Norden der Luchs gestanden hätte, wie ich es, von anderem Stoffe ausgehend, im Orient. Arch. III, als Vermutung ausgesprochen habe. Luchs und Katze können auf Abbildungen leichter zusammenfallen als Katze und Löwe. Die Reihenfolge ist: Dreieck I: 6 Gans, 7 Wolf, 8 Bär; Dreieck II: 1 Ochs, 2 Esel, 3 Hund; Dreieck III: 4 Katze [katzenähnliches Tier], 5 Hahn.

Somit hat sich ergeben, daß ein bestimmter Typ von Tierkreisinstrumenten von einem unbekannten Punkte aus einen weiten Weg zurückgelegt hat. Als die beiden Endpunkte der Wanderung müßten wir nach unserem heutigen Wissen Deutschland und Sumatra ansehen<sup>1</sup>. Es handelt sich aber sicher nicht um das Instrument allein: eine Fülle des Aberglaubens hat es auf seinem Wege begleitet, da das Instrument nachweislich hier und da zum Wahrsagen gedient hat und noch dient.

Ehe ich weiter gehe, möchte ich eine kurze Zusammenstellung des Stoffes geben, damit der Leser noch einmal alles nachprüfen kann.

ROLLEN- HAGENS Märchen	Inder acht Regionen	Malaien RÖCK, S. 157	Malaiische Var. 1—3 RÖCK, S. 158	Sumatra
—	Katze	Büffel	Katze	Katze (Zibetkatze, Drache)
Wolf	Elefant	Elefant	—	Büffel (Hirsch)
Hund	Hund	Hund	Krokodil	Krokodil (Frosch)
Katze	Löwe	Löwe	Tiger	Tiger (Löwe)
Gans	Rabe	Krähe	Vogel (Drache)	Falke (Huhn)
Ochs	Stier	Rind	Hirsch	Elefant
Hahn	Huhn	Schlange	Huhn (Neumond)	Schlange
Bär	—	—	Fisch	Fisch
Esel	Esel	Esel	Ratte	Ziege (Ratte)

Die von F. RÖCK entdeckte Wanderung dieser besonderen Art von Tierkreisen war mir als Bestätigung meiner eingangs erwähnten Anschauungen von der Zusammensetzung der religiösen Vorstellungen der Batak sehr willkommen. Ich möchte darauf hinweisen, daß G. HÜSING in seiner „Iranischen Überlieferung“<sup>2</sup> durch indische Vermittlung nach Sumatra gelangten mythologischen Stoff nachweist, dessen nächststehende Parallelen bei den Nordgermanen zu finden sind.

Einer Abart der sumatranischen Tierkreise, dem *Galah salapan*, kann man noch heute die lange Wanderung anmerken, trägt er doch noch baby-

<sup>1</sup> Die eigenartigen Abweichungen des ROLLENHAGEN'schen Märchens lassen es geraten erscheinen, diesen Satz nur mit Vorbehalt auszusprechen. Varianten des Märchens werden vermutlich eine klare Antwort bringen.

<sup>2</sup> Leipzig, J. C. HINRICHS, 1909.

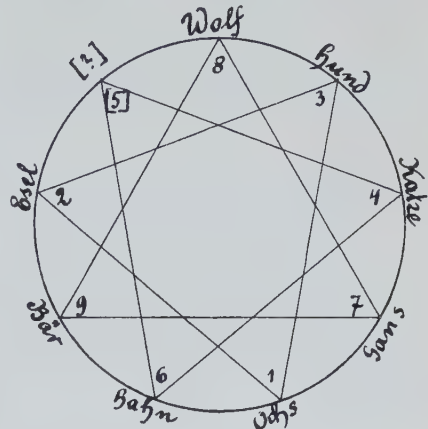


Abb. 8.

lonischen Staub an sich. Der *Galah salapan* besteht, wenn man von den acht Tieren absieht, aus einem windrosenartigen, achtstrahligen Sterne, der rechts neben der Sichel des abnehmenden Mondes steht. Der Zweck solcher Instrumente ist, das sei hier nochmals betont, das Erforschen der Zukunft. Ein Babylonist wird beim Anblicke des *Galah salapan* unfehlbar an das altbabylonische Zeichen < \* <sup>1</sup> erinnert werden, dessen Bedeutung *ašipu* Beschwörung ist. Indessen ist doch zu beachten, daß das untere Horn der sumatranischen Mondsichel eine eigenartige Verdickung aufweist, die nichts Zufälliges sein kann. Sie findet sich nämlich auch sonst dort, wenn z. B. statt des Sternes das Pentagramm auftritt, wie auf der Abbildung eines zu magischen Zwecken verwendeten Schlüssels, über dessen langen Hals sich ein Mondkreis hinzieht. Zur Rechten sieht man das Mondgesicht (erstes Viertel), links das Pentagramm mit der blattartigen Verdickung an seinem unteren Ende<sup>2</sup>. Es wäre nicht unmöglich, daß die Verdickung die Sonne bezeichnete, daß also das Ganze die bekannte babylonische Dreieit Sonne, Mond und Venusstern wäre.

So wie hier die Sonne als Rudiment auftritt, so wird sie bei den Zigeunerinnen Serbiens in noch eigenartigerer Weise mißverstanden. Wenn diese sich in anderen Umständen fühlen, so umgeben sie ihren Leib mit einer Binde aus den Schwanzhaaren eines Esels, auf die mit roter Baumwolle ein Stern und das erste und letzte Mondviertel gestickt sind<sup>3</sup>.

Statt des Pentagramms wird gelegentlich auch die Hand als magisch wirkend angesehen. Sie bildet in der heutigen islamischen Welt als Nachbildung in Metall oder Glas, häufig auch in Verbindung mit der Mondsichel („Hand der Fatme“) einen wirksamen Schutz gegen den bösen Blick<sup>4</sup>, und häufig wird eine derartige Hand über Türeingängen eingemauert.

## II. Der Totemismus von Tšaudyo.

In meiner Arbeit „Weitere Verbindungslinien zwischen der Alten und der Neuen Welt“ (Orient. Arch. III) glaube ich etwa folgenden Entwicklungsgang der Tierkreise ermittelt zu haben. Die Entwicklung scheint mit einem Weltbilde zu beginnen, das in der Mitte die Erde zeigt, während im Norden der Wind, im Osten das Holz (also wohl der Wald), im Süden das Feuer (also wohl die Sonne), im Westen das Wasser (also wohl das Meer) liegt. Aus diesem ursprünglich wohl geographischen Bilde wurde allmählich ein solches der fünf Elemente Feuer, Wasser, Erde, Luft und Holz. Letztere wurden mit vier Göttern in Tiergestalt in Verbindung gebracht. So entstand der erste Tierkreis, der sich auf die Festlegung der Weltecken beschränkte. Aus den vier Weltecken wurden dann acht. So entstand das System der neun Tierbilder, deren mittelstes wieder das der Erde ist. Das Tier der Erde ist bei den Chinesen das Rind, bei den Dakota — das sei hier nachgetragen — der

<sup>1</sup> Vgl. BARTON. The origin and development of Babylonian Writing I (Leipzig, J. C. HIRCHS), S. 123, unter Nr. 491.

<sup>2</sup> Vgl. S. SELIGMANN, Der böse Blick I, S. 170, Abb. 22, rechts unten.

<sup>3</sup> S. SELIGMANN, a. a. O. II, S. 254.

<sup>4</sup> S. SELIGMANN, a. a. O. II, S. 168 ff.



Büffel<sup>1</sup>. Die beiden Systeme von fünf und neun Tieren müssen lange neben einander bestanden haben. Schließlich aber wurden sie zu einem Systeme von dreizehn Tieren zusammengeschlossen. Dieses bestand anfangs aus drei Teilen, dem Erdtiere in der Mitte, einem inneren Ringe von vier, und einem äußeren Ringe von acht Tieren. Durch Ausmerzung eines Bildes entstand daraus der uns geläufige Typus des Tierkreises von zwölf Tieren.

Daneben gibt es natürlich zahlreiche Seitenentwicklungen. Die ursprünglich flächenhaften Tierkreise von neun, dreizehn und zwölf Tieren werden zu richtigen Kreisen und werden auf kreisförmige, sternförmige, windrosenartige u. a. Instrumente übertragen.

Ferner habe ich bei den Sunji und den Irokesen feststellen zu können geglaubt, daß sich die Tierkreise, die hier wie in Peru die Grundlage der totemistischen Stammesgliederung geworden sind, eine Herabminderung der Tiere auf neun gefallen lassen mußten, als eine nordeuropäische Kulturwelle das System der neun Welten, das uns allen aus der Edda geläufig ist, bis nach Amerika trug. Während aber die Irokesen den Tierkreis ähnlich wie es soeben für Indonesien, Indien und ROLLENHAGENS Märchen wahrscheinlich gemacht worden ist, auf acht Tiere herabsetzten, führten die Sunji die alte Zwölfzahl durch Neubildung von drei Vogelnamen wieder durch und erweiterten den Tierkreis nachmals durch Einführung von Pflanzennamen auf neunzehn Gestalten.

Alles dies führe ich hier aus, damit sich der Laie eine Vorstellung machen kann, mit welchen Möglichkeiten die Tierkreisforschung zu rechnen hat.

So wie bei den Sunji und anderen Indianern ist der Totemismus von Tšaudyo (Togo), über den wir durch FR. WOLF's gediegene Arbeit<sup>2</sup> aufgeklärt werden<sup>3</sup>, astraler Herkunft. Leider sind die sprachlichen Auskünfte FR. WOLF's nicht immer ausführlich genug. Man möchte z. B. gerne etwas über die Bedeutung der dreizehn Totemnamen erfahren (*mola, dikéni, turé, wuru, dudlewe, weterá, fafaná, sisé, luwo, dāro, tagbebu, koli, gbohuda*), in denen wahrscheinlich ein Tierkreis steckt. Wichtig wäre es auch, die Totems der Klassen 4—13 kennen zu lernen, die noch manches Rätsel in sich bergen dürften.

Die Totems der ersten drei Klassen, für deren vollständige Mitteilung wir FR. WOLF sehr zu danken haben, sind folgende:

Klasse I	Klasse II	Klasse III
1 Schlange	5 Erdschhörnchen	8 Hund
2 Buschschwein	6 Hund	9 Pferd
3 Pferd	7 gestreifte Maus	10 Buschschwein
4 Esel		11 Affe
		12 Eidechse

<sup>1</sup> Vgl. J. O. DORSEY, A Study of Siouan Cults, XI<sup>th</sup> Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, S. 534: . . . the buffalo is specially associated with the earth. Among the Dakota the buffalo and the earth are regarded as one.

<sup>2</sup> „Anthropos“ VI, S. 449 ff.

<sup>3</sup> Der Gedanke, daß in den weiter unten zu behandelnden Totems ein Tierkreis steckt, stammt von F. RÖCK (brieffliche Mitteilung).

Diese bilden einen Tierkreis von zwölf Tieren. Scheidet man die Doppelungen, 8 Hund, 9 Pferd, 10 Buschschwein, aus, die in der Zusammenstellung *kursiv* gedruckt sind, so ergibt sich folgender Kreis von neun Tieren: 1 Schlange, 2 Buschschwein, 3 Pferd, 4 Esel, 5 Eichhorn, 6 Hund, 7 Maus, 8 Affe, 9 Eidechse.

Die Neunzahl der Tiere dürfte auf einen nordischen Kultureinfluß deuten. Das System des Tierkreises von Tšaudyo geht auf eine Urform zurück, die der Reihenfolge nach dem kirgisischen Tierkreise gleicht, den Namen nach dem iranischen (ostasiatischen) am nächsten verwandt ist, aber dreizehn Tiere hat. Ich bemerke dazu, daß sich die kirgisische Reihenfolge, die anscheinend sehr alt und weit verbreitet ist, auch im Aufbau des meſikanischen Tierkreises (vgl. Amerika und Westasien, Or. Arch. III) und im Aufbau der eddischen Götterburgen (Weitere Verbindungslinien usw., Or. Arch. III) geltend macht.

Urform	Tšaudyo
(Iran. Namen in kirgis. Reihenfolge)	
Huhn (Sperber)	
1 Affe	8 Affe
Schaf (Ibis)	
2 Pferd (Krokodil)	3 Pferd
Ochs (Stier)	
3 Maus (Bock)	7 Maus
4 Schwein (Kater)	2 Buschschwein
5 Hund	6 Hund
6 Schlange	1 Schlange
7 —	5 Erdeichhörnchen
8 Drache, Krokodil (Käfer, Krebs)	9 Eidechse
9 Hase (Esel)	4 Esel
Tiger (Löwe)	

Die obige Übersicht bringt auf der linken Seite neben den iranischen Namen in Klammern die der Dodekaoros. Rechts stehen die Entsprechungen aus Tšaudyo. Die hier nicht vertretenen Tiere Huhn (Sperber), Schaf (Ibis), Ochs (Stier) und Tiger (Löwe) sind links nicht mit Nummern versehen.

Die Übersicht ist zugleich ein Rekonstruktionsversuch, insofern dem iranischen Tierkreise ein dreizehntes Tier eingefügt worden ist, das dem Erdeichhörnchen von Tšaudyo entspricht. Die Einfügung an der angegebenen Stelle ergibt sich aus dem klar erkennbaren System der Entsprechungen. Wenn man in der Übersicht rechts von Nr. 1 zu 2, von 2 zu 3, von 3 zu 4 usw. gelangen will, so muß man immer einen Namen überspringen. Dieses Gesetz legt einerseits die Stelle fest, wo das Eichhorn in den Tšaudyo-Entsprechungen stehen muß und weist anderseits in der daneben stehenden Urform die Lücke zwischen Schlange und Drache nach.

Die Frage des Zusammenhanges des Tšaudyo-Tierkreises mit der Urform läuft, wie der Leser bemerkt haben wird, wie alle Tierkreisfragen auf die Ermittlung des in Frage kommenden Instruments hinaus. Die Rekonstruktion dieses ist sehr einfach (vgl. Abb. 9). Geht man dem Umfange des Kreises nach, so erhält man die oben durch Ziffern bezeichnete Reihenfolge der Urform; folgt man den Sehnen, so erhält man die von Tšaudyo.

Die Namen des Instruments von Tšaudyo stehen denen der iranischen Reihe sehr nahe. Die Namen Pferd, Maus und Buschschwein allein genügen zum Beweise naher Verwandtschaft, da die Entsprechungen der Dodekaoros sehr weit abliegen. Ganz ebenso ist die Eidechse neben dem Drachen, bzw. Krokodil zu werten, die ebenfalls für nahe Verwandtschaft mit dem iranischen Kreise spricht. Die Perser nennen das betreffende Tierkreiszeichen *nehenk* „Krokodil“. Die Chinesen verstanden unter dem Drachen ursprünglich auch nichts anderes, wie aus einer von CHAVANNES ans Licht gezogenen Bemerkung eines chinesischen Schriftstellers hervorgeht: „Le dragon est un reptile écailleux, il vit dans l'eau“.

Nur der Esel gehört nicht dem iranischen Namensysteme an, sondern dem der Dodekaoros. In diesem Punkte haben die kirgisische und die iranische Reihe eine gemeinsame Sonderentwicklung erlebt.

Für die Ethnologie hat der immer weiter auszubauende Nachweis, daß der Totemismus letztlich auf antiken Tierkreisen beruht, eine nicht zu unterschätzende Bedeutung. Für das historische Verständnis des Totemismus ergibt sich daraus ein Weg, der unmittelbar zu den Gedanken schaffenden Kulturvölkern des Altertums — man wird vielleicht an die Babylonier und Assyrier und ihre kulturellen Meister, die Sumerer, denken dürfen — führt. Die Erforschung des Wesens des Totemismus wird aus der Gestirnwissenschaft des Altertums die wichtigsten Erkenntnisse schöpfen. Wenn man heute noch vor den durch den Totemismus bedingten Eehindernissen usw. wie vor einem Rätsel steht, so wird man schon jetzt an die guten und bösen Einwirkungen der Gestirne denken dürfen, an die das Altertum glaubte. Denn die Tierkreistiere sind, wie man längst weiß, Gestirne (vgl. F. BOLL, *Sphaera*) und haben als solche auch Einfluß auf die Menschenschicksale ausgeübt.

Der Gedanke, daß der Totemismus seinen Weg in die Tierkreisforschung hinein und so eine feste Grundlage finden könnte, scheint augenblicklich in der Luft zu liegen. Nicht nur hat F. RÖCK in seinem Aufsatz über den Palaeozodiakus (Memnon VI) ihn angedeutet, sondern auch von dem Wiener Gelehrten W. SCHULTZ liegt mir eine briefliche Äußerung gleichen Inhalts vor.

Andererseits wird die Tierkreisforschung als Sonderwissenschaft durch die Hilfe der Ethnologie und namentlich durch die der letzteren zu Gebote stehenden Stoffmassen wesentlich gefördert werden.

### III. Ein Tierkreis aus Westafrika.

Wenn sich im Totemismus von Tšaudyo ein Tierkreis findet, dessen nächste Verwandte ungefähr in Mittelasien zu Hause sind, so wird es sicherlich unverfälschte Tierkreise auch heute noch in Westafrika geben. In der Tat

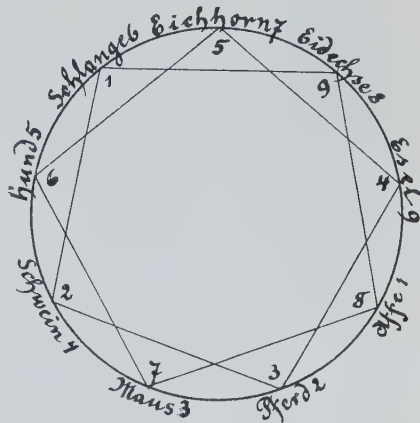


Abb. 9.

<sup>1</sup> T'oung Pao, 1906, S. 52.



hat J. DAHSE in der Zeitschrift für Ethnologie 1911, S. 67 ff. auf zwei westafrikanische Tierkreise hingewiesen, die sich auf Kalebassen aus dem Berliner Museum für Völkerkunde befinden<sup>1</sup>. Von diesen ist der auf S. 68 abgebildete entzifferbar, da er auf eine ähnliche Reihe von 13 Namen zurückzugehen scheint, wie ich sie bei der Enträtselung des Totemismus von Tšaudyo ermittelt habe. In der Mitte der Darstellung sind zwei sich kreuzende Eidechsen. Ringsherum laufen die 13 Gestalten des Tierkreises, Krokodil, Schlange, Doppelschwert, Büffelkopf, abnehmende Mondsichel und Venus, Fetischstuhl, zwei Menschen, Baum mit Vogel (so!), Schmetterling, Plejaden, Antilope, „Sonnenrad“, Kranich. Von diesen gehört das sechsspeichige Sonnenrad nicht eigentlich zu dem Kreise, sondern vielmehr in dessen Mitte. Zwei andere astrale Symbole, die Plejaden und der Mond mit Venus haben augenscheinlich zwei ursprünglich vorhanden gewesene Tiere verdrängt. Die beiden Menschen scheinen mir zusammenzugehören und die „Zwillinge“ darzustellen, als deren Entsprechungen ich den Hahn (iran.-kirgis.), den Sperber (Dodekaoros), die Küchlein (Kambodscha), und zwei Vögel (Mosaik vom Monte Celio) ermittelt zu haben glaube<sup>2</sup>. Über dem Baume der Kalebasse sehe ich die rohe Darstellung eines fliegenden Vogels. Baum mit Vogel habe ich mit Rücksicht auf einen Tierkreis von Kambodscha als Entsprechung des Hundes angesehen<sup>3</sup> und auf das Mosaik vom Monte Celio verwiesen, das ebenfalls einen Baum mit Vogel aufweist. Besondere Schwierigkeiten macht die Gleichsetzung des Schmetterlinges, des Doppelschwertes und des Fetischstuhles. Letzteren habe ich wegen der Tatsache, daß im meßikanisch-mittelamerikanischen Kalender, dessen altweltliche Herkunft ich erwiesen zu haben glaube<sup>4</sup>, das Zeichen des vierzehnten Tages entweder „Jaguar“ oder „Zauberer“ heißt, mit Tiger (Löwe) gleichgesetzt.

Wenn man von den dreizehn Gestalten das „Sonnenrad“ streicht, so bleiben für die Vorlage nur zwölf Tiere übrig. Von den dreizehn Tieren der „Urform“ für Tšaudyo muß man zunächst ein Tier ausscheiden, und zwar das Pferd (Krokodil). Die folgende Übersicht zeigt an erster Stelle die Urreihe von Tšaudyo mit den iranischen Namen und denen der Dodekaoros in Klammern dahinter. Das Pferd scheidet ich bei der Numerierung aus. An zweiter Stelle stehen die Gestalten unseres Tierkreises, an dritter und vierter endlich die des westafrikanischen auf der Kalebasse.

Urform für Tšaudyo	Tierkreis	Westafrikanischer Tierkreis
1 Huhn (Sperber)	Zwillinge	7 Zwei Menschen
2 Affe	Krebs	5 Mondsichel u. Venus
3 Schaf (Ibis)	Wassermann	13 Kranich
Pferd (Krokodil)	Fische	
4 Ochs (Stier)	Stier	4 Büffelkopf
5 Maus (Bock)	Widder	10 Plejaden
6 Schwein (Kater)	Löwe	3 Doppelschwert
7 Hund	Jungfrau	8 Baum mit Vogel

<sup>1</sup> Der südafrikanische Teller (S. 71) scheint eher eine Mondstationenreihe zu enthalten.

<sup>2</sup> Orient. Arch., III, und Orient. Lit.-Ztg., 1912, Sp. 460.

<sup>3</sup> Orient. Lit.-Ztg., 1912, a. a. O. u. Mitt. d. Vorderas. Ges. 1913, Heft 3, S. 7 ff.

<sup>4</sup> Orient. Arch., III.

Urform für Tšaudyo	Tierkreis	Westafrikanischer Tierkreis
8 Schlange	Wage	2 Schlange
9		11 Antilope
10 Drache, Krokodil (Käfer)	Skorpion	1 Krokodil
11 Hase (Esel)	Schütze	9 Schmetterling
12 Tiger (Löwe)	Steinbock	6 Fetischstuhl

Die obige Zusammenstellung ist schon eine Art von Rekonstruktion. Sie bietet die von vornherein als wahrscheinlich geltenden Gleichungen in gesperrtem Drucke. Die Beobachtung, daß die westafrikanischen Nummern 1 Krokodil, 2 Schlange, —, 4 Büffelkopf, —, 6 Fetischstuhl im Vergleich zu der Urform für Tšaudyo einem Gesetze folgen — es sind die paarigen Nummern 10, 8, —, 4, —, 12 mit den Lücken an den gleichen Stellen — ergibt



Abb. 10. Der äußere Ring enthält die Namenreihe der „Urform“, der innere und die Mitte die Bilder des Kalebassentierkreises.

als Ausfüllung dieser Lücken die Gleichungen 3 Doppelschwert (= 6 Schwein [Kater]) und 5 Mondsichel mit Venus (= Affe). Die Gründe für die so sonderbare Wandlung der Gestalten dieser Gleichungen können wir noch nicht ermitteln.

Es läge wohl nahe, die fehlenden unpaarigen Nummern der Urform ebenso in fortlaufender Reihe aus der obigen Zusammenstellung abzulesen. Das ergäbe für die vierte Kolumne eine andere Numerierung. Eine solche scheint aber ausgeschlossen zu sein. Wenn nämlich die westafrikanischen Nummern 7 Zwei Menschen (= Zwillinge) und 8 Baum mit Vogel (= Hund) richtig ermittelt sind, so muß man, während man in Westafrika fortlaufend weiter zählt (7, 8), in der „Urform“ um sechs Nummern weiter gehen (1, 7).

Es werden demnach in der Urform die Nummern 3 und 9 einerseits und 5 und 11 andererseits zusammenzustellen sein.

Wenn man sich dies Ergebnis auf einem Instrument klar machen will, so muß man auf dem Umfange eines Kreises die zwölf Gestalten der Urform

für Tšaudyo (ohne das Pferd) anordnen, die paarigen Nummern derselben durch Sehnen zu einem Sechseck verbinden (vgl. Abb. 10) und je zwei gegenüberliegende unpaarige durch Durchmesser. Die Ablesung ist völlig regelmäßig. Zunächst geht man den Seiten des Sechsecks entlang, verfolgt dann den Durchmesser von Mensch bis Baum mit Vogel, geht vier Ziffern zurück bis Schmetterling, verfolgt den zugehörigen Durchmesser bis zum Siebengestirn, geht wieder vier Nummern zurück bis zur Antilope, verfolgt den zugehörigen Durchmesser und nimmt dabei die Mittelverzierung, das „Sonnenrad“, mit. Weshalb letzteres gerade sechsspeichig ist, wird man aus der Abb. 10 ersehen.

Die Verwandtschaftsbeziehungen dieses höchst eigenartig entwickelten Tierkreises wird man ohne weiteren Stoff nicht feststellen können. Die Lesart „Schmetterling“ (Nr. 9) für den Esel von Tšaudyo ist sehr eigenartig. Nummer 13 Kranich für den Ibis der Dodekaoros gegenüber der Variante Schaf (Ziege) der asiatischen Tierkreise deutet auf nähere Beziehungen zu der Dodekaoros. Andererseits weisen die Lesarten Nummer 1 Krokodil, 7 Zwei Menschen und 8 Baum mit Vogel gerade auf die asiatischen Formen hin.

Auf die letzteren deutet ferner die Reihenfolge, die auf die von Tšaudyo zurückgeht, die wiederum eine Abart der kirgisischen ist.

[Endlich sei noch der sich kreuzenden Eidechsen in der Mitte gedacht. Diese entsprechen anscheinend dem zwischen Schaf und Ochs stehenden Pferde (= Krokodil!) der Urform von Tšaudyo. In den Eidechsen sehe ich eine deutliche Beziehung zum Krokodil der Dodekaoros.

Die Entstehung des Kalebassentierkreises suche ich mir durch die Annahme zu erklären, daß der Zeichner zwei Vorlagen vor sich gehabt hat, von denen die eine die Eidechsen, die andere das angebliche Sonnenrad als Mittelstück gehabt haben dürfte.]









# Mythes et Légendes des Kuni, British New-Guinea.

Par le P. V. M. EGIDI, M. S. C., Rome.

(Suite.)

## 6° *Késa me Alobo*. — *Késa et Alobo*.

*Tsilokoma et Tsigomona*.

A. Leur origine et parenté.

*Wabie lua, Boboi kautsi, adatsi tsa yoa paka: foina baidana, nakuna lua Tsilokoma me Tsigomona baya-faiana e babafae; foina vakona. Késa me Alobo balina i yoi nake, i beau, i mai, i dadana. Fafa i dayau, i da<sup>1</sup>. Baidana alukana i bayoina, i oua: «Kabo, nakuu a bafae nake, ka ué: tsipi yopiana ka belai, banua ayona faka da.»*

*I da, i wali, aena ikuikuna kano i lukui, i ouda; āna i bayó: «Vei a ikai, oi o da, vei yo yé!» Walinai nai i ye: i yena, i mai, tsipi i belai, wailatsi i fai.*

*Kakavele Mofuni na ilalabu i labu: i oua: «Au, dai ilalabu e labu?» I oua: «Kufuka Mofuni na ilalabu e labu! — Aonai ka da, kenai faka loba ma? — Atsi! Kuleboyoga, me labika, ka da, Kea me Odoa faka dakeini.»*

*I dakeini, Lufufave-faina i duau, i da: Manaku iduai i duau Ofuamene-faina i dai: i da, Nabanabai i deao. I litsi, i da, Tsitsiloai i deatsi, Ibo<sup>2</sup> i ikaina, i oua: «Au, eni daba? — Eni Ibo dadabuna.»*

De deux femmes de *Boboi*, dont j'ignore le nom: l'une, la plus âgée, avait au sein deux jumeaux *Tsilokoma* et *Tsigomona*, l'autre, la plus jeune, était sans enfants. Ayant entendu la renommée de *Késa* et *Alobo*, elles s'enfuirent et allèrent vers eux. Arrivées près d'ici elles remontèrent le torrent *Fafa*. Puis l'aînée dit à la cadette: «Attends-donc que je donne le sein à mes enfants: puis nous prendrons un joli *tsipi*, et ainsi nous passerons par les villages.»

La cadette alors alla uriner; de son talon elle fit un creux en terre, fit couler son urine et alla dire à sa sœur: «J'ai trouvé de l'eau, va te laver!» Celle-ci alla se baigner là dans cette urine. Puis elles prirent un joli *tsipi* et s'essuyèrent la figure.

La cadette, entendant le vieux *Mofuni* battre son tambour, dit: «Sœur, qui joue du tambour?» L'autre répondit: «C'est grand-père *Mofuni*, qui bat le tambour. — Est-ce que nous passerons par chez lui? — Non! Il se ferait tard, nous allons passer par *Kea* et *Odoa*.»

Elles passèrent par *Kea* et *Odoa*, montèrent par le *Lufufave*, arrivèrent sur la crête du *Manaku*, suivirent le sentier appelé *Ofuamene*, et arrivèrent à *Nabanaba*. De là elles descendirent, et arrivées à *Tsitsilo* elles aperçurent

<sup>1</sup> *Dilava*, l'endroit où le conte m'a été donné, est entre *Boboi* et le *Fafa*: d'où d'abord *mai* vinrent, puis *da* allèrent.

<sup>2</sup> Il s'agit de la cascade de l'*Ibo*. Elle est très visible de *Tsitsilo*, qui en est séparé seulement par la vallée de la *Dilava*.



*Banju Uloli i babili, Makumakuai i dęatsi, Kafanu i miadoa, i da, Ufaka na lolo i dęatsi. Fafaifa vei i nau, Umu-youai i loba, Tsipi-lubulubu makoai i dęatsi. Dilava vei i dayau, i da, Fafala ukunai i dęatsi. — «Au, vei eni ka da? — A! eni Fafala, ika Dilava ka dayau. — Dilava i dayau, Tsitsia ukunai i loba, mōbi i kauili, nakuna i dākanu<sup>1</sup>, i da.*

*I, da vei Dalidali ukunai i loba: «Kadiu, nakuka mai, fe a bafae. — Oi avamu, o uvina, nakuka enunai ka kauako, ka kaboi, ka mai.» — Baidana i kanikani, alukana i oya: «Au nekenekena ka dākeini<sup>2</sup>, nakuka foina faka lau.»*

*I da, Ofu-oyā i dākeini, i da: ove Bako i dākeini, Amuna me Tsilayua kamoanai i dęatsi. Katsima-Feuyatsi na ila e udu. E uduudu, kenai i dęatsi, i ikai. I ikayamaka: «Oi wabie dayadi? — Boboi kau-mai, e ko, Kesa me Alobo aonai a beau, a mai. — Yaunimo» e ka (i eda) «adau bekēna Kesa me Alobo, adau bekēna Katsima-Feuyatsi. — Ea! e ko. — Mai, da, ibamu Abuli<sup>3</sup>*

*l'Ibo.* La cadette demanda: «Sœur, qu'est-ce que cela? — C'est la cascade de l'Ibo.»

Puis elles contournèrent l'*Uloli*, arrivèrent à *Makumaku*, s'enfoncèrent dans le *Kafanu* et parvinrent au puits d'*Ufaka*. Elles alors passèrent à gué le *Fafaifa*, montèrent jusqu'au col d'*Umu*, et redescendirent jusqu'au gouffre de *Tsipi-lubulubu*. Là elles remontèrent la *Dilava*, jusqu'au confluent du *Fafala*. La cadette demanda: «Sœur, est-ce ruisseau que nous avons à remonter? — Non, ça c'est le *Fafala*, nous avons à remonter la *Dilava*!» Elles la remontèrent et arrivèrent au confluent du torrent *Tsitsia*. Là elles cassèrent une branche de figuier, y suspendirent les enfants dans leur filet et partirent<sup>1</sup>.

Arrivées au confluent du *Dalidali*, l'aînée dit: «Petite sœur, donne-moi nos enfants, que je leur donne le sein? — Tu es folle! sur ton ordre, nous avons abandonné là-bas nos enfants, et tu les cherches maintenant!» L'aînée se mit à pleurer, la cadette lui dit: «Nous allons traverser le pont<sup>2</sup>, nous aurons bien d'autres enfants.»

Elles allèrent, traversèrent le col d'*Ofu*, puis *Bako*, et arrivèrent au confluent de l'*Amuna* avec le *Tsilayua*. Là *Katsima-Feuyatsi* aiguissait sa hache, en les voyant il dit: «Femmes, d'où êtes-vous?» Elles répondirent: «Nous sommes de *Boboi*, nous nous sommes enfuies pour venir chez *Kesa* et *Alobo*.» Il les trompa et répondit: «C'est justement moi, j'ai deux noms, l'un *Kesa* et *Alobo*, l'au-

<sup>1</sup> Selon un autre conteur, la cadette laissa les enfants sur la réponse maussade de l'aînée, à qui elle s'était adressée, pour les faire nourrir; réponse qu'elle prit à la lettre.

<sup>2</sup> Expression figurée pour «nous allons nous marier».

<sup>3</sup> *Abuli* est le kangourou-rat: ainsi plus bas *okome*, *denaoa*, *lie*, *kufá*, *devá*, *fufuló* sont des petits marsupiaux grimpeurs; *i Dube* c'est la souris.

*ka banuai i miko, kenai loba.*» *Abuli kenai i loba, fou i mia, Katsima-Feuyatsi i deaisi, fou i eno, abulu i bilaula.*

*I bilabilaula nake:* «*Dai abulu fe kala? — Memeo avagatsi fe mai, fe kala.*» — *I kō nakē kava, memeo adi Okome, Denaga, Lie, Idube, Kufá, Devá, Fufulo abulu i kalai. I kaliau, uleuleai<sup>1</sup> au i bakoleau; e bakoleau Katsima-Feuyatsi au me kala, i leva: kauna i foya, Katsima-Feuyatsi i koabunu, kano i koekali.*

*Bani i fa, i veliatsi, i da, veyai i bamiadoa. Avaduana i kani, i da, au patsinai i eko (= tsitsi abuli i mia). Késa me Alobo wabie lua i labei, i adavai, fou i miko.*

#### B. Leurs gestes.

*Memco (Tsilokoma me Tsigomona) mōbi aivana i deo, i ani: i anianina, fōina i deo, i ani: nai i komakoma, Fida-Dabulu<sup>2</sup> moika i mia. I aniani Valea moika i mia; maka i keke, i deo, kōai i eko. Kōai i eko, i kōitsi, i dala: i dala, i kabōina, i kōitsi, mōbi i fekui, i ani. Mōbi i fekui, i ani, banjū i da, vei fakai Dilava poliko i ikai, tsivia i tsjaina i kōi, i ani. Vei i dayauna, kō i anida; kō i anida, e da, e mai, e eno. Ove kapa e ne, ove i da, kō i anida: ove*

*tre Katsima-Feuyatsi.*» Elles dirent: «C'est bien!» Il ajouta: «Maintenant allez voir votre belle-sœur *Abuli* au village!» Elles y allèrent et restèrent avec elle; puis *Katsima-Feuyatsi* les rejoignit, ils habitèrent ensemble, et travaillèrent à un nouveau jardin.

En travaillant elles demandèrent: «Qui viendra couper les broussailles? — De mauvais enfants viendront les couper», dit-il. Et de fait, tous les enfants *Okome, Denaoa, Lie, Idube, Kufá, Devá, Fufulo* vinrent couper les broussailles. Quand ils eurent achevé, au crépuscule, ils firent un échafaudage contre un arbre. *Katsima-Feuyatsi* y monta pour abattre l'arbre; mais celui-ci se fendit de lui-même, un éclat traversa l'homme, le renversa, et le fixa contre terre.

Alors on le traîna jusqu'à l'eau, et on l'immergea. Sa sœur, tout en pleurant, alla s'étendre au pied d'un arbre et devint l'animal, connu sous son nom. *Késa* et *Alobo* emmenèrent les deux femmes, les épousèrent et vécurent ensemble.

Les enfants *Tsilokoma* et *Tsigomona* restaient suspendus au figuier; une figue mûre tomba dans leur filet, ils la mangèrent. Une autre tomba, ils la mangèrent également, et cela continua ainsi jusqu'à ce qu'ils fussent devenus aussi grands que *Fida-Dabulu*<sup>2</sup>. Ils continuèrent à manger les figues et devinrent comme *Valea*: alors le filet se déchira, et tomba sur le bord de la rivière. Les enfants se levèrent, sortirent du filet, cueillirent des figues et les mangèrent. Puis voyant des

<sup>1</sup> *Uleule* c'est une grosse cigale, qui fait toujours entendre son cri perçant, juste peu après le coucher du soleil: d'où *uleuleai*, quand le *uleule* chante, au crépuscule.

<sup>2</sup> *Fida-Dabulu* et *Valea* sont deux des petits enfants du conteur; au moment du récit le premier avait 10 ans à peu près, l'autre 16 ou 17.

*kapa e ne, e dadana, kō e anida: i dadana, Nununana ne Ilivoda tsi djabai i loba, tsi kama i kōifoya: i kōifoya, ove foina i kōi, e inuinu<sup>1</sup>, ove e da, e kō.*

*Nake akeke me kakavele i da, inana i kōlei: inana i kōleako, i da, kō i afi. Akeke mukau alukana i afi, kakavele mukau baidana<sup>2</sup> i afi. «Daba fo alayau? kaboau! — E! kufumai, imai wapekau, atsi fa aku-mui.»*

*I da, kō aivana i benina, i ani. Kō aivana i benina, i anianina i kaboina, kama i faina, i uiui, i kaboina, i oya: «Kufumai, ka luma wamo? — Lobadae, ka luma kadi-onu, fo ikai<sup>3</sup>.»*

*E ikaina, memeo e loba mako, foloma nina e enoeno, i ikai. I ikai, kola, ala me faiguma, manabia, edo foina foina foloma ninai e enoeno, i ikai; memeo odabu<sup>4</sup> me kolá, manabia maya, edo maya i akui, i baoda. I akui, i baoda, ni i fodei, i miako. Nununana me Ilivoda i loba, i oya: «Kufumai, daba aonai ka foloma douna o akui? — Eni lakuana, fe alaka,» e kō.*

concombres dans la rivière *Dilava*, appointirent une lance, les percèrent et les sucèrent<sup>1</sup>. Ils remontèrent ensuite la rivière, volèrent des bananes et passèrent la nuit. Le lendemain au petit jour, ils volèrent de nouveau des bananes et le surlendemain aussi. Enfin ils arrivèrent au jardin de *Nununana* et *Ilivoda*; ils fendirent à la lance leurs cannes à sucre, et en burent le suc.

Le vieux couple se mit aux aguets, et surprit les deux enfants, en train de voler des bananes. La vieille prit le plus jeune<sup>2</sup>, le vieux prit l'aîné. «Pourquoi vas-tu me mordre? laisse-moi!» leur dirent les enfants. «Non! mes petits enfants, répondirent-ils, nous sommes des hommes, nous ne vous tuerons pas!»

Alors ils allèrent chercher des bananes mûres et les leur donnèrent à manger. Puis ils arrachèrent des cannes à sucre, les enfants les sucèrent et demandèrent: «Grands-parents, où est notre maison? — Montez, notre maison est là-haut!» répondirent-ils.

Les enfants, en arrivant, trouvèrent un nid à cochons; c'est là, qu'ils habitaient, et avec eux toutes espèces de reptiles<sup>4</sup>. Les enfants dispersèrent toutes ces bêtes-là, renversèrent le nid et s'assirent. *Nununana* et *Ilivoda* arrivèrent, et se récrièrent: «Petits enfants, pourquoi avez-vous dispersé tous nos animaux domestiques? — Cela n'est bon à rien, qu'à mordre!» répondirent-ils.

<sup>1</sup> *Inu* c'est boire. Ici il paraît que les enfants ont bu le suc qui coulait de la blessure faite à la canne à sucre: s'ils avaient mâché celle-ci, on aurait dit *ui*, comme plus bas.

<sup>2</sup> Voir la contradiction habituelle: plus haut ils étaient deux jumeaux; maintenant l'un est plus âgé que l'autre.

<sup>3</sup> C'est le seul endroit, où je trouve le futur avec le suffixe de 3<sup>e</sup> pers. sing. Peut-être c'est une faute du conteur ou de transcription.

<sup>4</sup> *Odabu* serpent, *manabia* gros lézard à queue tronquée, *edo* lézard, *kolá*? Ce sont tous des animaux dont les indigènes ont une horreur profonde: ici ils tenaient la place des animaux domestiques.



*E enoeno, i oya: «Kufumai, tsi-mu fe neka, ila beni, au a kalei.» I da, i kalai, luma i doi, ako i diyi, i kaboi; vini i yakai, aloba i na; fokama i atsitsi, i kaboi.*

*«Kufuu, olaka wamo, fokama a nadui?» I oya: «Olaka kadionu.» I da, olaka i afi, i mai, i nadu, i kaboina, makobu i ba inu, i ula (foina foina i ulai: fokama yaike i aniako, ibayo me lala, nai i ulai). I ulaula, nonoai, fokama i beni, i aniani, i kaboina, fou i eno.*

*I enoko, kapa i ne, i kaboina, au i kalai, kufu i doako, i kaboina, kufutsi tsi luma i doaka. Kufutsi tsi luma i do, i kaboina, i da, amuni<sup>1</sup>, i alina, i mai, i loi, i kaboina, i da, i vali, i muina, ufi i akui, mokola i auia.*

*Mokola i auia, i kaboi, wapekau tsi alu i uvina (wabie nakuna balina i yoi, na foloma i loi, nakutsi i baeva) Tsilokoma me Tsigomona mokola i bela, i dakeini<sup>2</sup> kufutsi fou i da, i eva. I evaeva, foloma i akuako, wapekau i beni, kakavele maká i kabu.*

Ils habitaient ensemble, et les enfants dirent: «Grands-parents, la pluie va nous mouiller, donnez-nous une hache, pour couper du bois!» Ils coupèrent du bois, bâtirent une maison, firent un toit en feuilles: puis ils firent du feu avec un rotin, et épluchèrent les légumes.

Puis ils demandèrent: «Grands-parents, où se trouve la marmite pour cuire les légumes?» Ils répondirent: «La marmite est là-haut.» Les enfants allèrent la chercher, firent cuire des légumes, et en donnèrent à boire le bouillon à leurs grands-parents. Ceux-ci vomirent de suite tous les légumes crus, les vers, le sang qu'ils avaient mangés. Quand ils eurent fini de vomir, les enfants leur firent manger les légumes. Et ils passèrent la nuit ensemble.

Le lendemain, les enfants coupèrent du bois et bâtirent leur *kufu*, puis la maison de leurs grands-parents. Ils ramassèrent ensuite de l'écorce d'*amuni*<sup>1</sup>, en firent des ficelles, tendirent des lacets sur un arbre d'*ivali*, attrapèrent des *ufi* et firent l'ornement appelé *mokola*.

En attendant, les femmes qui avaient entendu parler de leurs enfants, avaient élevé de cochons pour les faire danser. Alors, quand les enfants eurent fait des *mokola*, elles appelèrent les invités. *Tsilokoma* et *Tsigomona* prirent leur *mokola*, allèrent et dansèrent: leurs grands parents aussi allèrent à la danse. Après, on tua les cochons, on les distribua aux gens, et le vieux se mit à chercher le sac (où l'on avait laissé les enfants).

<sup>1</sup> L'*amuni* est un arbuste dont on emploie l'écorce pour confectionner de bonnes cordes. Ici on l'emploie à faire des ficelles (*kola*), dont on garnit (*mu*) les arbres, pour prendre au lacet (*yaka*) les oiseaux. Dans le cas particulier, il s'agit des perruches, dont les plumes des ailes et de la queue servent à faire des ornements recherchés (*mokola*). Voir conte IV n. 1.

<sup>2</sup> *Dakeini* traverser, pénétrer. C'est le mot propre pour les entrées solennelles des danseurs.

*Wabie tsi maká i kauaobo, me-meo lua i udai*<sup>1</sup>. *Wabine alukana melo alukana i udai; wabie baidana melo baidana i ukai, i buai, i da, maiku Kesa me Bqala i duau. Kakavele i maiko, wabie nakutsi i afida, djabai au kufakufana i kaui, kenai i bua; kakavele i loboatsi, me-meo lua i lifai, i da. — I lifai, i da kaikaiva i duau; i duau, kakanai i bayabana, i eva.*

*E eva, wabie i da, i ikai, i kalai, i bamokua. — «E! nakuu afimai!» Melo lua i loboyatsi, galeva lenai i eva. Galeva i kalai, i bamokua, i loboyatsi, i da, boa lenai i eva. Boa i kalai, i bamokua; i loboyatsi, i da, uleule lenai i eva. Uleule i kalai, i bamokua: i loboyatsi, i da, maiku lainai i aba. I abana, i eva, akeke e veli, amuni e filofilo, e fuluauku.*

*I fuluauku, i faina, Yaloa ayona i dai.*

Les femmes avaient détaché le sac où les enfants étaient<sup>1</sup>. La cadette avait pris le plus jeune, l'aînée le plus âgée. Elles les emportèrent au sommet de *Kesa* et *Boala*. Le vieux arriva, vit que les femmes ayant emportés les enfants, les avaient suspendus à un tronc d'arbre, et cherchaient des légumes à côté. Il sauta sur eux, passa le filet à son bras et s'en alla sur une fougère arborescente. Eux se mirent debout sur la touffe de feuilles et commencèrent à danser.

Les femmes les virent danser<sup>2</sup> et abattirent l'arbre, tout en disant au vieux: «Apporte-nous nos enfants!» Mais ceux-ci s'envolèrent et dansèrent sur la branche d'un *galeva*. Elles abattirent le *galeva*, eux s'envolèrent, et dansèrent sur la branche d'un *boa*. Elles abattirent le *boa*, eux s'envolèrent et dansèrent sur la branche d'un *uleule*. Elles abattirent l'*uleule*, ils s'envolèrent sur le sommet de la montagne, et se mirent à danser. Les vieilles tâchèrent de la faire tomber, mais les ficelles s'effilochèrent et cassèrent.

Alors les deux enfants contournèrent la montagne et allèrent dans la terre de *Yaloa*.

## B. Mythes astrales: l'étoile du matin et du soir.

*Ufi me Abio tsitsifana. — Ufi et Abio son conte.*

Introduction du *balala* (manche de hache) à *Kuni*.

A. *Ufi et Abio* l'inventent: leur mariage.

*Ufi me Abio kadionu Yaloai (Kona me Obena lainai), Guyoa kautsi, balala i akuina, i koleifuni. Itsi tsi-*

*Ufi et Abio*, deux hommes de *Galoa*, tribu de *Fuyuge*, là-haut sur le sommet de *Kona* et *Obena*, avaient

<sup>1</sup> Remarquez de nouveau la contradiction: ce sont deux enfants d'au moins 16 ans, ils ont pu danser et faire une entrée solennelle, et sont encore mis dans un filet.

<sup>2</sup> Depuis ce moment les enfants agissent en oiseaux: ils volent d'arbre en arbre, toujours d'un plus bas à un plus haut, jusqu'au sommet de la montagne; aussi on les chasse avec des ficelles d'*amuni* (v. plus haut). Ne pas confondre *uleule* espèce d'arbre, avec *uleule* cigale, voir à la p. 83, n. 1.

*potsi balalai e bilaula, wapekau o-jetsiai e bilaula. Wabie Ufi me Abio i ulai, i oya: «Eni tsi bilaula paka<sup>1</sup>, dai fe adavatsi?»*

*Ufi me Abio adavana doka, ikó vakona i miko, e daiabu, i oya: «Oi tsa ulai, kabo, tsipona na ana i ko.»*

*Baniu nake Ufi me Abio oyame i mia: wabie tsi une makai i udaina kufakufai i kauako; i kauaobo i bu-aina, i da. E dana, wabie i anuau, i da; tsi afuai i balobo, mabo ayo-nai i kole.*

*Wabie i da, Ufi me Abio i ikaina, i oya: «Imui, mui oyame u baidi-fai, mai maká i afiamai:» Ufi me Abio i oya: «Imai o ikamaimaka: mai loku bua, kamamui tsinamui baiká, fama adavamui.»*

*Kamatsi met sinatsi i da, tsi djabai i deatsi, Ufi me Abio i baikai, i lavai.*

*Baniu nake Ufi me Abio i koitsi, Weké me kava konai i da. I koitsi, Ofu-yoya<sup>2</sup> i dakeini, i mai, Veikeai i*

inventé le manche de hache (*balala*), et l'avaient caché. Eux seuls travaillaient avec, les autres travaillaient avec leurs ongles. Les femmes les méprisaient et disaient: «Qui donc mariera ces gens qui ne travaillent pas?»

Mais celles qui dans la suite devinrent leurs femmes, prenaient leur parti et disaient: «Ne les méprisez pas, laissez-les tresser en paix leurs bracelets.»

Un jour *Ufi* et *Abio* se changèrent en chiens, détachèrent le sac à richesse que ces deux femmes avaient pendu à un tronc d'arbre, et s'enfuirent. Les femmes allant à leur poursuite, eux lancèrent le sac au milieu des ignames dans le séchoir.

Les femmes arrivèrent, virent *Ufi* et *Abio*, et leur dirent: «Vous avez bien instruit vos chiens! Ils ont emporté nos sacs.» *Ufi* et *Abio* leur dirent: «C'est nous que vous avez vus: prenez donc de nos légumes, présentez-en à vos pères et mères, que nous vous mariions.»

Leurs pères et mères vinrent, arrivèrent au jardin des deux jeunes gens, qui leur en firent cadeau, et furent acceptés pour gendres.

#### B. Voyage à la côte.

Puis *Ufi* et *Abio* se levèrent et partirent pour *Vée* afin de faire le marché. Ils franchirent le col d'*Ofu*, arrivèrent

<sup>1</sup> Les femmes étaient trompées en les voyant oisifs, la facilité du travail leur laissant beaucoup de temps.

<sup>2</sup> Le chemin si minutieusement décrit, est encore usité à présent, et consiste dans la traversée des deux vallées de la *Dilava* et de la *Yakuluma*, qui sont séparées par un massif montagneux dont le sommet est le *Kulebo*. Remarquez l'emploi du verbe *mai* venir, jusqu'à *Goviso*, le point le plus proche de l'endroit où le conteur se trouvait, et du verbe *da* aller, à la suite. La journée telle qu'elle est donnée dans le récit, jusqu'à peu près à *Oboaba*, est un peu forte, au moins huit ou neuf heures de marche. Elle se ferait encore exceptionnellement. Après *Oboaba* les journées ne sont plus comptées. Jusqu'à *Abeda* cela donnerait dix ou onze heures de marche, trop pour un seul jour. Notez ici le *vatsi* aller vers vous, quand il s'agit d'aller vers la mer, dont nous venons.



*dęatsi; vei Dilava Tsipi-lubulubu i nau, Tsiletsileai i kauako, i lobamai, Iduolo (na banua Govisoai) kęnai i loba. E lobana i da, lufa-gabinai i dęatsi, Valeafafana faina<sup>1</sup> i da, Ulo-liai Alagi kęnai i loba.*

*Tsitsilo anaba i duau, i loba, i da, Obu-Ameni faina i da. I da, i loba, i da. Manaku idu i da. Manaku idu i dai, Lufufave faina i da. Baniu i da, Kulebo yęya i loba: Mayafidufidu faina i fainai, i da, Fafa anaba i kapoadoa, i da, vei Fafa i dęatsi, mukau Anida-Foba kęnai. Vei i dibo, mukau Amuni-Volevole, wabine Tsitsia-Kolana ketsiai i dęatsi. Yakuluma i dibodaę Ukea-faka<sup>2</sup> kęnai i dęatsi. I obu, i da, Ibubua-faka kęnai.*

*Wabie banuai i miko: nuatsi i moidi, kau afutsi i dana, Ofu-yęya i dakeini, i mai, Veikeai i dęatsi. Vei Dilava Tsipi-lubulubu i nau, Tsiletsileai i kauako, kadina āna i baninina, i ęya: «Au, daya dai ka da?» Ana, i ęya: «Tsiletsileai ka kau.»*

*I dadana. Iduolo kęnai i dęatsi, i ęya: «Adavamai douna Ufi me Abio i loba ma?» Iduolo i ęya: «Ikó doka i loba; fou a kavakava, ne i da.»*

*I anuau, i da, Valea-fafana faina i fainai, kadina āna i baninina, i ęya:*

à *Veike*; traversèrent la *Dilava* à *Tsipi-lubulubu*, grimpèrent par le *Tsiletsile*, et vinrent au village, dit *Goviso* chez *Iduolo*. Puis ils montèrent jusqu'à *Tufa-gabina*, suivirent le sentier de *Valea-fafana* et arrivèrent à *Uloli* chez *Alagi*.

Ils montent ensuite par le *Tsitsilo*, passent dans le sentier, dit *Obu-Ameni*, montent encore, marchent sur la crête de *Manaku*, suivent le chemin dit *Lufufave*, et arrivent au col du *Kulebo*. Là ils suivent le sentier *Mayafidufidu*, descendent par le précipice du *Fafa*, et arrivent au ruisseau du même nom, chez *Anida-Foba*. Ils suivent ensuite le cours de l'eau et arrivent chez *Amuni-Volevole*, dont la femme était *Tsitsia-Kolana*. Là ils côtoient le *Yakuluma*, jusque chez le grand *Ukea*<sup>2</sup>, descendent encore et arrivent chez le grand *Ibubua*.

Leurs femmes étaient restées au village. Elles en eurent mal au cœur et partirent sur la trace de leurs maris. Elles franchirent le col d'*Ofu*, arrivèrent à *Veike*, passèrent la *Dilava* à *Tsipi-lubulubu*, grimpèrent sur le *Tsiletsile*. Là, la cadette dit à l'aînée: «Ma sœur, quel est le chemin que nous suivons?» Elle répondit: «Nous grimpons sur le *Tsiletsile*.»

Puis elles arrivèrent chez *Iduolo* et lui demandèrent: «Nos maris *Ufi* et *Abio* sont-ils venus?» *Iduolo* leur dit: «Ils viennent d'arriver; j'ai fait le marché avec eux, et ils sont partis.»

Elles les suivirent, par le sentier de *Valea-fafana*, et la cadette de-

<sup>1</sup> Rappelons pour plus de clarté les différentes espèces de chemin: *faina* un chemin qui contourne le flanc d'une montagne, *anaba* une pente très abrupte, *idu* une crête; *ifu* un chemin plat. Pour les verbes: on dit *faina* (contourner) ou simplement *da* (aller) pour un *faina*; *da* pour un *idu*; *obu* pour descendre en général et *duau* pour monter; *kau* pour monter un *anaba*, et *kapodoa* pour le descendre.

<sup>2</sup> La coutume d'ajouter aux noms de personnes la qualification *faka* est très commune. Il n'est pas rare d'entendre quelqu'un vous dire: «Moi, je suis un tel *faka*.»

«*Au daya dai ka da?* — *Valea-fafana faina, ka da.*»

*E dadana, Alagi kenai i loba, Alagi i ikai, ne i oya:* «*Adavamai douna Ufi me Abio u ikai ma? — Ani loba; fou a kavakavana, ikó doka i da.*» — «*Ani loba, ololoku a maiko, i tsjamai, faemai afi<sup>1</sup>, a-davamai.*»

*Mukau i faga, i oya:* «*Kadiamai<sup>2</sup> fou a kavakava yopia, i da, daba aonai fa adavamui? Litsi, anuau.*»

*I anuau, i da, Tsitsilo anaba i duau, Obu-Ameni faina i fainai, kadina āna i banini, ne<sup>3</sup> i oya:* «*Au, daya dai ka da?* — *Obu-Ameni faina ka da.*»

*I dadana, Manaku idu i duauna, Lufufave-faina i dai: Kadina, āna i banini, ne i oya:* «*Au, daya dai ka da?*» *I oya:* «*Lufufave-faina ka faina.*»

*I dadana, Kulebo-oya i dakeini, Mayafidufidu faina i fainai, kadina āna i banini, ne i oya:* «*Au, daya dai ka da?* — *Mayafidufidu faina ka da.*»

*Fafa-anaba i kapodoa, i da: vei Fafa i deatsi, mukau Anida-Foba*

manda à l'ainée: «Ma sœur, quel est ce chemin?» Elle répondit: «C'est le sentier dit *Valea-fafana.*»

Elles continuèrent leur chemin et arrivèrent chez *Alagi*, qu'elles interrogèrent en disant: «Avez-vous vu nos maris *Ufi* et *Abio*?» Il répondit: «Ils viennent d'arriver; j'ai fait marché avec eux, et ils sont partis.» «Ils viennent d'arriver, firent-elles, nous venons de loin, cela nous ennuie, embrasse-nous donc et marie-nous.»

L'homme refusa, en disant: «Avec mon ami j'ai fait un bon marché, pourquoi vous marierais-je? Descendez de la maison et partez.»

Elles continuèrent leur chemin par la montée de *Tsitsilo*, puis prirent le sentier tournant d'*Obu-Ameni*. La cadette demanda encore à l'ainée: «Ma sœur, par quel chemin allons-nous maintenant? — Par le sentier *Obu-Ameni*», lui dit-elle.

Elles montèrent alors par la crête du *Manaku*, et contournèrent par le sentier *Lufufave*. La cadette interrogea de nouveau l'ainée: «Ma sœur, dans quel chemin marchons-nous?» Elle répondit: «Nous marchons dans le sentier *Lufufave.*»

Elles continuèrent, franchirent le col du *Kulebo*, et suivirent le sentier *Mayafidufidu*. La cadette insista auprès de l'ainée: «Ma sœur quel sentier avons-nous pris?» Elle répondit: «Nous suivons *Mayafidufidu.*»

Elles descendirent par le précipice du *Fafa* et arrivèrent au ruisseau du

<sup>1</sup> *Faemai afi* prends nos seins, est ici un euphémisme pour dire: «use de nous», «cognoce nos». Je ne suis cependant pas sûr que cela ne se rapporte à quelque action réelle, qui serve comme de prise de possession.

<sup>2</sup> *Kadiamai* est peut-être une faute: *kadia* ayant souvent le sens de mari ou femme, on devrait p. ex. lire *kadiamai* vos conjoints, vos maris.

<sup>3</sup> Je trouve le changement de la particule copulative très curieux: dans le commencement du récit, c'était toujours le *na* en suffixe au verbe précédant, maintenant c'est *ne* séparé. Peut-être cela est un manque d'attention de ma part, d'autant plus, que dans les deux cas le sens est le même.

*kənai. Anida dabulu i kavaina, wabie i loba, i badauna, i ukena, dabulu i aŋomu, kano binuna i dai:*

*Anida-foba<sup>1</sup>,  
Foba-avayaulu,  
Vayalu-foba.*

*Wabie Anida i baavakaina, ne i oŋa: «Adavamai douna Ufi me Abio ka i loba ma?» I oŋa: «I lobaba, iko doka i da.»*

*I anuau, i da, Amuni-Volevole kənai i deŋtsi. «Fafa o dada, dada noai.» I baavakaina, i oŋa: «Adavamai douna Ufi me Abio ka i loba ma? — I lobana, iko doka Idifo-faina i da.» «Idifo a da, ya dada, u dede<sup>2</sup>. — Fafa a da, a da aligoma.»*

*I anuau, i da, Ukea-faka kənai i deŋtsi. E deŋtsina, i baavakaina, i oŋa: «Adavamai douna Ufi me Abio i loba ma?» — I oŋa: «Ikó doka i da, Ibubua aonai.»*

*I anuau, i da, Ibubua kənai i deŋtsina, Ufi me Abio i oŋa: «O melo! banuai a bamiamŋi, daba aonai o mai? — Nuamai i moŋidi, ne a mai.»*

*I baakufou, i dana, Navanava kənai (Obaoba hənai) i eno. I eno-koko, i da, Kufane-idu i da, Abeda kətsiai i deŋtsi. Banju i da, Akaga-faka kənai i deŋtsi, Vəkeai i enona,*

même nom chez *Anida-Foba*. *Anida* venait d'acheter un *dabulu*; surpris par les femmes, il le secoua, le cacha contre terre avec la main et le *Dabulu* disparut sous terre. C'est cela qu'on rappelle quand on chante:

*Anida-foba, Foba-avayaulu, Vayalu-foba.*

Les femmes demandèrent à *Anida*: «Nos maris *Ufi* et *Abio* sont-ils arrivés? — Ils sont arrivés, ils viennent juste de partir», dit-il.

Elles continuèrent, et passèrent chez *Amuni-Volevole*, d'où le chant: «*Fafa o dada, dada noai.*» Elles lui demandèrent: «Est-ce que nos maris *Ufi* et *Abio* sont venus? — Ils sont venus, répondit-il, ils sont allés juste maintenant par le sentier d'*Idifo*.» D'où le chant: «*Idifo a da, ya dada, o dede. Fafa a da, a da aligoma.*»

Les femmes continuèrent et arrivèrent chez le grand *Ukea*, à qui elles demandèrent aussi: «Nos maris *Ufi* et *Abio* sont-ils arrivés? — A l'instant ils sont allés chez *Ibubua*», leur dit-il.

Elles continuèrent donc et arrivèrent chez *Ibubua*. Là *Ufi* et *Abio* les voyant s'écrièrent: «Oh! nous vous avons laissées au village, pourquoi êtes-vous venues?» Elles dirent: «Nous étions tristes de votre départ, et nous sommes venues.»

Ils firent troupe ensemble et allèrent passer la nuit chez *Navanava*, près d'*Obaoba*. Le lendemain ils prirent la crête de *Kufane* et arrivèrent à *Abeda*. De là, ils allèrent chez

<sup>1</sup> C'est le *tsitsifa* comme il est appelé dans le chant de danse. Il est toujours difficile, souvent impossible de déchiffrer ces chants. Ici le seul mot qu'on puisse comprendre c'est le nom d'*Anida-Foba*, et peut être *foba avayaulu* pierre si mauvaise qu'elle est trouée.

<sup>2</sup> C'est peut-être un souvenir de la grande quantité de l'espèce d'ortie dite *dede*, dont le *faina* d'*Idifo* est plein. Les indigènes, s'en frappent la peau, quand ils sont fatigués, ou malades. Autrement, je ne sais pas quel sens lui donner. *Aligoma* est un oiseau; je ne vois pas sa relation avec ce récit.



*i kava. E kavakava adi, dabulu me defe, me kouka i kavayadi.*

*I vatsi, i da, Fatsauai i dęatsi. Banju nake Fatsau aotsiai i dana, Afatsiai banua fakai i loba. Naiko i loba, Koufoana-mayana i loba: nai kava i vatsi, i da, Oai-iduna i mai-ko, Yaloai i loba.*

C. Distribution du *balala* dans *Fuyugę. Uloli* en reçoit un.

*Yaloai i enokoko, vale<sup>1</sup> i fatsiako, i bamai, banua banua i badako. Talelea i faęa adi, Uloli (Polipoidu kauna, na banua Olofofo) tsipona paka i da, i eva. Balala i kalaina, i yopina, i akei, banua banua boloma abuabuna i kolekaina, i bana-oa, i ęya: «Balala a benio, o da, o akuano, fo bilaula.»*

D. *Uloli* répand le *balala* dans *Kuni*.

*Uloli i koleafuni, tsipona paka Olofofoai i bilaula. I bilaula nake, i koitsi, na abu i lifai, i da, Kaidiaba kenai i dęao. Na abu i koleafuni Kaidiaba tse ba ikayapaka. Uloli i loba, i afiaobo, i ęya: «Kaidiaba, abu wamu fe a dęfai?» Kaidiaba i ęya: «Da, lumai abu wabine kenai.»*

*Uloli i da, Kaidiaba adavana yopiana yakanai i dodo<sup>2</sup>, i ęya: «Kaidiau fou mai abu, fe a dęfai?»*

le grand *Akaęa*: ils restèrent à *Vęe*, et firent du marché. Ils achetèrent des *dabulu*, des *dęe*, des *kouka*, etc.

Ils descendirent ensuite vers la mer, passèrent par *Pokao* et arrivèrent jusqu'au grand village de la tribu de *Kabadi*. De là ils allèrent jusqu'au village dit la cour de *Koufoana*, puis remontèrent par la crête du *Oai* et retournèrent à *Yaloa*.

Restés quelque temps à *Yaloa*, *Ufi* et *Abio* lièrent ensemble des crotonnes et les envoyèrent à tous les villages. Tous refusèrent, seul *Uloli*, un homme d'*Olofofo* dans la tribu de *Polipoidu*, alla danser. *Ufi* et *Abio* coupèrent des manches de hache, les aiguisèrent, les entassèrent, et les posèrent sur la portion de cochon destinée à chaque village, en disant: «Nous vous donnons le *balala*, allez, et travaillez avec.»

*Uloli* revint, tint caché son *balala* et tout seul travailla avec à *Olofofo*. Un jour, se levant, il prit sa gourde à chaux dans son sac à maille, et vint chez *Kaidiaba*. Là il cacha sa gourde, et prit la parole: «*Kaidiaba*, où as-tu donc ta gourde, j'aurais envie de chiquer.» *Kaidiaba* lui répondit: «Va donc à la maison, la gourde est chez ma femme.»

*Uloli* va, monte chez la femme de *Kaidiaba*, qui était jolie, et lui dit: «Où est donc notre gourde, à

<sup>1</sup> C'est la manière d'inviter à une fête: tous ceux qui ont attaché un signe sur ces crotonnes, sont censés avoir accepté l'invitation à la danse. Ce serait une grave offense que de manquer à cet engagement.

<sup>2</sup> *Yakanai i dodo* (littér. est monter sur elle) a double sens, a forniqué avec elle, ou seulement est monté dans la partie de la maison, qui lui était réservée. D'après la suite du récit, ici c'est dans cette dernière acception qu'il faut prendre la phrase.

*Yona i baika: nai i baikaina, Uloli wabine i luei.*

*Wabine i luei, i dadana, Kaidiaba i bayona: «Eni a dako, abu yo kua, nai a kua.»*

*Kaidiaba adavana nakuna i foayako. Uloli Kaidiaba aonai i da, i oya: «Yau, atsi abuu ya da, mu abu a afia.» I fone, i da, adavana i labei. I labei nake, na banuai i deao, nakuna i lauako.*

*Kaidiaba i bayoi: «Alu labemai.» Kaidiaba Devadeva, Vale, Inaumaka<sup>1</sup> i veli. Bani Uloli na banuai i dakeini, i eva. I evaeva, boloma i akui, wabine ola kavana i lubui, balala fou yakanai i koleako, banua banua i baika. Iko momona.*

mon ami et à moi, que je chique?» La femme lui montra ses parties honteuses et *Uloli* abuse d'elle.

Ayant abusé de la femme, *Uloli* retourna chez *Kaidiaba* et lui dit: «Je suis allé et j'ai chiqué à la gourde où tu chiques.»

La femme de *Kaidiaba* conçut. Alors *Uloli* revint et dit à *Kaidiaba*: «Je suis parti sans gourde, je prends la tienne.» Il le trompa, et emmena la femme. Elle, arrivée au village, eut son enfant.

Alors *Uloli* avertit *Kaidiaba*: «Amène tes invités.» *Kaidiaba* conduisit *Devadeva, Vale* et *Inaumaka*<sup>1</sup>: tous arrivèrent au village d'*Uloli* et dansèrent. La danse achevée, celui-ci tua les cochons, paya le prix de la femme, mit par dessus le *balala* et l'envoya par tous les villages. C'est fini.

## 2° *Ufi me Abio. — Ufi et Abio.*

### Introduction des ornements en coquillage.

(C'est une seconde version du conte précédent.)

#### A. Mariage d'*Ufi* et *Abio*.

*Ufi me Abio, Yaloa kauna, i bai-daavaga: tsitsiola i afiako, i daka-yu. Wabie funi<sup>2</sup> me anaana, me dalava i afimai, i benia, ne i faoa, binuai i badeo. I babadeo nake<sup>3</sup> e komakoma, e eno.*

*Nake kava wabie i da, binu i ayo mako, daba daba adi e feda, i ikai; nake i dako, vada i afi, i bakai, i duau, i dako, tsi nea i lu-*

*Ufi* et *Abio*, deux hommes de *Yaloa*, paraissaient très vieux. Pour se promener, ils prenaient une canne. Quand les femmes leur apportaient des crevettes, ou des grenouilles, ou des anguilles<sup>2</sup>, ils ne les mangeaient pas, mais les laissaient tomber sous la maison.

Un jour des femmes y balayèrent et trouvèrent que tout cela pourrissait. Alors elles prirent une échelle, montèrent dans la maison des vieux et,

<sup>1</sup> Le groupe d'*Inaumaka* ne remonte au maximum qu'à la quatrième génération: cela montre la facilité des anachronismes dans les récits des indigènes. Dans un autre conte, on voit un homme fumer du tabac; habitude introduite seulement depuis une vingtaine d'années.

<sup>2</sup> Les gens qui cherchent à se marier, ne doivent pas manger de nourriture animale: seul le porc domestique en est excepté.

<sup>3</sup> Ce *nake* me paraît être une faute de transcription pour *nai* ainsi.

*bui, i ikai. Na fea<sup>1</sup>, na maneba, na tsipi i lokoako, i ikaina, i oya: «Dai, kakavele douna tsi loe i enoeno?» I oya: «Kadiu, kakavele douna fe akuka, mai, ka da.» I kona, i didi, i da, vada i layaobo, i kaboina, i dā, tsi lumai i mia.*

*I mimina, i eno: i enoko, i ilala, wabie i oya: «Tsinamai a da, valo a dēai.» I da, yalivai i tsifuni: wapekau i dēatsi, wabie i tsifuni. I tsifuni, mulimuli nake kau (Ufi me Abio) i dēatsi: i dēatsi, i mulitsina, e da: e ikaiana, i da, i anuau, i da, Djabai ketsiai i dēatsi mako, iabunatsi<sup>2</sup> i dadayaobo, i babadai, byina i tsifui, une i bela, mukau baidana na ana i kekena, i ko: mukau alukana kenai i miko.*

*Wabie i dēatsi, i ikayamaka: «Imui dabana o anuau, o mai? Idubumui atsi me akumai ma?» I oya: «Imai! idubumai dai fe akumui? — Kau yaomui e ouou, fe akumai. — Imai lakuamai,» e ko. Imai lakuamai e ko, fou e bailiili.*

ouvrant la porte, entrèrent pour voir ce qu'il y avait. Elles y trouvèrent des peintures<sup>1</sup>, des plantes d'ornement, des étoffes peintes et se demandèrent: «Qui donc habite dans la maison de ses vieillards?» Mais une dit: «Mes amies, allons-nous-en, ces vieillards nous battront.» Elles descendirent donc, enlevèrent l'échelle, et s'en allèrent chez elles.

Le lendemain matin, les femmes dirent à leur mère: «Mère, nous allons chercher des lianes à ficelle.» Elles partirent et se cachèrent dans le *yaliva* du village. Les gens arrivèrent, elles se tinrent cachées. Enfin, après tous les autres, *Ufi* et *Abio* arrivèrent, dépassèrent les femmes, et s'en allèrent. Celles-ci les voyant, se mirent à leur suite. Elles arrivèrent au jardin auprès d'eux, et voici qu'ils avaient ôté une espèce d'enveloppe<sup>2</sup> qui les couvrait, s'étaient ornés, avaient peigné leurs cheveux, et pris leurs richesses. L'aîné (*Ufi*) tressait son bracelet de jonc, qui s'était déchiré; le cadet s'était assis près de lui.

Quand ils virent les femmes arriver, ils leur dirent: «Vous! Pourquoi êtes-vous venues? Est-ce que vos parents ne nous battront pas?» Elles répondirent: «Non! qui donc de nos parents vous battrait? — Les hommes, dirent-ils, nous disputeront, nous battront à cause de vous. — Mais nous sommes libres», dirent-elles. Et ils commirent fornication.

<sup>1</sup> Le *fea* est le fruit d'une espèce de pandanus, qui sert de nourriture, et surtout de peinture rouge, pour l'ornement des jeunes gens. *Maneba* est le nom général de toute plante qui, soit par son odeur, soit pour la couleur de ses feuilles ou de ses fleurs, est employée dans la toilette kuni.

<sup>2</sup> L'*iabunana* est, dans l'esprit des indigènes, une espèce d'habit, mais très adhérent à la peau. On en retrouve les traces dans des contes de *Mekeo*, où elle est appelée *kiapu*, qui est le même nom qu'on donne aux habits. Elle sert toujours pour cacher la personnalité et les ornements de qui la porte. Je crois, sans pouvoir l'assurer qu'ils appellent de même les écailles de poissons.



*Wabie<sup>1</sup> foitsi debo i afi, i akuka-futsi. Kau i oya: «Bani mai, kō afi!» Ko aivana i afi, i anina, nake i oya: «Da, kama fai, u.» I kabo, i mai nake, kama i fai, i ui. «Banju ka diaba neke, o bua.» I da, diaba i nekei, kō i feda: i dana, i tsivalai, i bua, i da. I buabuana, i mai, i loba, kau ketsiai i loba. Yofō i lubui, mabo i afiobo, i bamia: i babamia, wabie i buai. Wabie ka i ouvina, mabo tsjoloa<sup>2</sup> i kabi kabina, walana fou i buaina, i da.*

*Kau iabunanatsi i dadayauda, wabie fou i da. I dadana, wapekau tsi djabai i deatsi, kau enu i tsifuni, wabie tsipotsi i da. Wabie i dadana, i loba, i mimina, vei i adoina, i da. I nadunadu, e na, kau na i muliai, i da. I dadana, i anuautsi, banuai i loba, fokama etsi i koleako, i benina, i ani. I ani, i kaboina, fou i miako. I da, e kō, ove i bua, i ani.*

*Kau banua i da, wabie yauka dayai i da, kau fou mayai i deatsi,*

Les autres femmes<sup>1</sup> leur lancèrent des pierres, mais les manquèrent. Les deux hommes dirent: «Venez donc et prenez des bananes mûres!» Elles en prirent, en mangèrent. Les hommes dirent encore: «Allez donc chercher des cannes à sucre pour mâcher.» Elles allèrent, en arrachèrent, et les mâchèrent. «Maintenant allez parcourir le jardin et chercher un peu des légumes», dirent-ils. Elles le parcoururent, les bananes étaient si abondantes qu'elles pourrissaient. Les femmes en furent stupéfiées, et ayant pris de légumes, s'en retournèrent près des hommes. Ceux-ci avaient ouvert l'*afua*, et détachaient des ignames qu'ils donnèrent aux femmes. Celles-ci à la demande des hommes arrachèrent aussi des ignames frais<sup>2</sup>, et les mirent avec les autres, et partirent.

Les hommes reprirent leur enveloppe et allèrent après elles. Arrivés aux jardins des autres gens (probablement des parents des femmes), les hommes s'y cachèrent, les femmes s'en allèrent toutes seules et après un moment puisèrent de l'eau et firent la cuisine. Quand la nourriture fut à point, les femmes se levèrent et partirent devant. Les hommes les suivirent au village. Là elles leur donnèrent leur portion, qu'ils mangèrent.

Les hommes allèrent au village, les femmes s'en allèrent par le che-

<sup>1</sup> Cette phrase est-elle à sa place, où est-ce une phrase corrigée par ce qui suit? J'ai traduit selon la première supposition: et alors il faut croire que ce n'était pas seulement les femmes qui plus tard épousèrent *Ufi* et *Abio*, qui les surprisent, mais d'autres aussi, et que, le choix fait, celles qui se trouvèrent méprisées, se vengèrent à coup de pierres. Toutefois il se peut que la seconde hypothèse soit plus juste: d'autant plus que même à la suite, je trouve dans ce récit des phrases, qui semblent hors de place. La lapidation devrait être alors transportée au village, quand les femmes portèrent à manger aux deux hommes.

<sup>2</sup> Les *tsjoloa* sont une espèce d'ignames qui ne se conservent pas longtemps: on les appelle *atsiatsina* sauvages, pendant que ceux qu'on conserve, sont *walana* domestiques.

*kau fou djabā e bua, e mai, e bana, fou e ani. E eno, kapa i ne, ove i da, i bua: i mai, ove fou i aniani, i eno. Kau i oya: Melo! Ufi me Abio eni adavayako, dai dabulu<sup>1</sup> fe afia-obo? imotsi da! fe afiaobo? tsimani dai fe afiobo?» I kona, i fila.*

B. Voyage à la côte, pour acheter les ornements.

*I enoko, kautsi tsi mokola, tsi goloala i bae, i kole. Wabie itsi tsi lumai tsi mokola, tsi goloala, i bae, i kole. I bae, i kolekolena, i kaboina, i buaina, i da. I enoeno, labi kuanai kau e falufaluba, i koitsi, i da: wabie i falufaluba, i koitsi, kau tsi, aloba i fado, i ikai, mai kanitsi<sup>2</sup>, i anuau, i mai.*

*I anuau, i maiko, kau banua ka i eno, wabie banua ka i eno: ove i maimai, kau banua ka i eno; wabie banua ka i eno. Kapa e ne, i fudi, ove i maimai, kau banua ka i eno, wabie banua ka i eno. Nai i koma, i dadana, i mai, i dadana, wabie Polipoïduai i eno, kau Maimai i eno. Kapa i ne, i da, Mālia i dā-keini, Boboi ayona i da: kau banua ka i eno, wabie banua ka i eno.*

*Na i dadana, Nanaiai i deatsi Kau Biofai i eno, wabie Nanaiai i eno. I mai, i da kau Inawabuiai i eno, wabie Inawaḡai i eno. Kapa i na, kau i da Oloiai neḡe i neḡe,*

min de la brousse, avec les hommes elles allèrent chercher de la nourriture au jardin, et avec eux mangèrent et dormirent. Les gens dirent: «Certes! Ufi et Abio ont épousé ces femmes! Qui donc sortira des *dabulu*, des *imotsi*, des *tsimani* pour les acheter?» Et cela disant, ils étaient fâchés.

Le lendemain Ufi et Abio prirent leurs plumes et les plièrent. Les femmes aussi dans leur maison prirent leurs plumes, les plièrent, et les déposèrent. Quand elles les eurent plié, elles les emportèrent chez leurs hommes. La nuit, pendant qu'on dormait, ceux-ci se levèrent et partirent; les femmes dormaient. Réveillées elles s'aperçurent que le feu des hommes était éteint, et tout en pleurant, se mirent à leur poursuite.

Ils marchèrent toute la journée, les hommes dormirent dans un village et les femmes dans un autre. Le lendemain, de nouveau, les hommes dormirent dans un village, les femmes dans un autre. Ainsi firent-ils, tout le temps. Les femmes dormirent à *Polipoïdu*, les hommes à *Maimai*: le jour suivant ils traversèrent le col de *Malia*, allèrent à l'intérieur de la terre de *Boboi*, les hommes dormirent dans un village, les femmes dans un autre.

De même arrivées à *Rarai*, les femmes y dormirent, pendant que les hommes dormaient à *Piofa*. En retournant, les hommes dormirent à *Inawapui*, les femmes à *Inawaḡa*.

<sup>1</sup> Autre phrase très obscure pour moi. En tout cas, à remarquer le manque de toute cérémonie pour les mariages. Les gens du village n'ont pas l'air de se douter du mariage, qui vient de se faire: ils ne le remarquèrent qu'au second jour, en voyant l'assiduité des femmes à nourrir leurs maris.

<sup>2</sup> Le *mai* suivit du verbe substantivé, peut se traduire par le participe présent. Ici *mai kanitsi* en pleurant.

*banuai i mia, wabie i anuauko, i deao i oya: «Ufi me Abio ka i vatsi?» — «Ea!» — «Ufi me Abio! avadamui douna i loba, mai imana afi.»*

*Abio i da, i deatsi, i oya: «Mai, imamui a afi.» — I oya: «A! tsi-pomu o mai, Ufi fou kalumui, imamai fo afi.» — I da, i deatsi, imatsi i afi. — «Mai, faemai afi, kama da.» I da, faetsi i afi.*

*Faetsi i afi, i kaboina, i da, banua i loba: nai i miko, une i kava. Defe e kavayana, dabulu e kavayana, matsiami e kavayana, kouka e kavayana, tsimani e kavayana, na i koma, i bua, i da. Fatsauai i eno. Ove i da, banua ka i kavakava, i fudi, banua ka i kavakava, i labi, i eno. I da, Afatsiai i deao, i kaboina, i da, Afaume-lealeana ayona i da, Udaba i dayau, i da. I dayau, i da. Efoikena i loba. Efoikena i loba, i kaboina, i da, tsi banua yalivanai i loba.*

*Tsi banua yalivanai i loba, une i alina, wabine alukuna i babela. I babelana, koyokoyona i buayaulidai, tsimani i enoi, matsiami bekebeke i badai, i kaboi. Ove baidana i babela, koyokoyona i buayaulidai, tsimani i enoi, matsiami bekebeke i badai.*

*Bani fou banua i dai. Banua i dakeini, kau idutsi i bua<sup>1</sup>. Kau kona*

Le jour suivant, les hommes passèrent le pont à *Oloi*, et s'assirent au village, les femmes suivirent, arrivèrent au pont et demandèrent: «Est-ce que *Ufi* et *Abio* sont venus? — Oui, certes.» Et on les avertit: «*Ufi* et *Abio*, vos sœurs sont arrivées, venez leur donner la main pour passer le pont.»

*Abio* alla et leur dit: «Venez que je vous prenne par la main.» Elles répondirent: «Non, tu es venu seul: viens-donc avec *Ufi*, et vous nous prendrez par la main.» Ils arrivèrent, et les prirent par les mains. «Venez donc, user de nous», dirent-elles. Et ils en usèrent.

Alors ils montèrent au village, et là ils firent marché. Ils achetèrent des *defe*, des *dabulu*, des *matsiami*, des *kouka*, des *tsimani* et allèrent jusqu'à *Pokao*. Ils continuèrent leur voyage, firent du marché dans certains villages, traversant les uns, s'arrêtant dans les autres pour y passer la nuit, et arrivèrent ainsi à *Kabadi*: puis ils traversèrent *Afaume-lealeana*, remontèrent l'*Udaba* et arrivèrent à *Efoikena*, et de là au *yaliva* de leur village.

Là ils défirent le paquet des richesses, et en ornèrent la cadette, lui pendirent aux oreilles, des petites noix d'arec sèches, lui passèrent au nez un *tsimani*, et lui enfilèrent un *matsiami* à chaque bras; ensuite ils ornèrent l'aînée, lui pendirent aux oreilles des noix d'arec, lui passèrent au nez un *tsimani*, et lui enfilèrent un *matsiami* à chaque bras.

Ils entrèrent ainsi au village. Là les gens les boudèrent. Quelques-uns

<sup>1</sup> *Idutsi i buai* ils soufflèrent du nez. C'est la manière dont les indigènes montrent l'aversion qu'ils ont pour quelqu'un. C'est une phrase commune soit aux tribus à langue mélanesienne (*Kuni*, *Mekeo*), soit à celles à langue papouane, au moins *Fuyuge*.



*i oṽa*: «Ile! kadiamai douna moni u abala, mauili o mai.» — *Fou i eno*.

seulement dirent: «Oh! chers amis, nous vous croyions morts, vous êtes encore vivants.» — Ils dormirent ensemble.

### C. Distribution des ornements.

*Ove i mimi, i eno, i da, i bua. I buabuana, i mai, i eno: ove i da, i bua. I buabuana, i mai, i eno. Bani na foloma foina i akui, na foloma foina i akui, ove na foloma foina i akui. Bani na puba i kabai, mokola i da i kau, neka i kau, mobio i kau, defe i kau, tsimani i kau, matsiami i kau, dabulu i kau, fadei i kau, imotsi i kau. I kaukauna, i kaboina, tsinana kamana me avaduana i bai-ka.* — «Mai, foloma iva, une afi.»

*Bani itsi kalutsi foloma lua i ivai: i ivaiṽa, i kaboina, mekena i ali, adena i ali, wapekau i beni. I benibeni, i nonoai, i kaboina, wabie i adavai<sup>1</sup>. I mina, tsi naduai i mi, adavatsi douna tsi naduai i eva: tsi naduai i eva, tsi foloma i akui.*

Le lendemain il se reposèrent, le surlendemain récoltèrent des légumes jusqu'à la nuit: le jour suivant ils firent de même. Alors ils tuèrent un cochon, puis un autre,<sup>2</sup> puis encore un autre. Ils tendirent ensuite une corde, y suspendirent des *mokola*, des *neka*, des *mobio*, des *defe*, des *tsimani*, des *dabulu*, des *fadei*, des *imotsi* etc. Ils offrirent le tout aux parents des deux femmes, en disant: «Venez, coupez les cochons, prenez les richesses.»

Puis eux-mêmes coupèrent deux cochons, mirent en tranches la graisse du dos et la mâchoire inférieure, et distribuèrent les morceaux. Alors ils marièrent (définitivement) les femmes<sup>1</sup>: peu après à leur danse ils dansèrent avec elles, et tuèrent tous leurs cochons.

(A suivre.)



<sup>1</sup> Remarquez ici l'idée du mariages parmi nos Kuni: les mariés vivent ensemble depuis longtemps, on les appelle et ils s'appellent *akava*, et cependant tant que le prix n'a pas été donné, le mariage est toujours instable.

## Les Mossi.

### Essai sur les us et coutumes du peuple Mossi au Soudan Occidental.

Par le P. EUGÈNE MANGIN, P. B., missionnaire d'Afrique à Koupéla (Mossi).

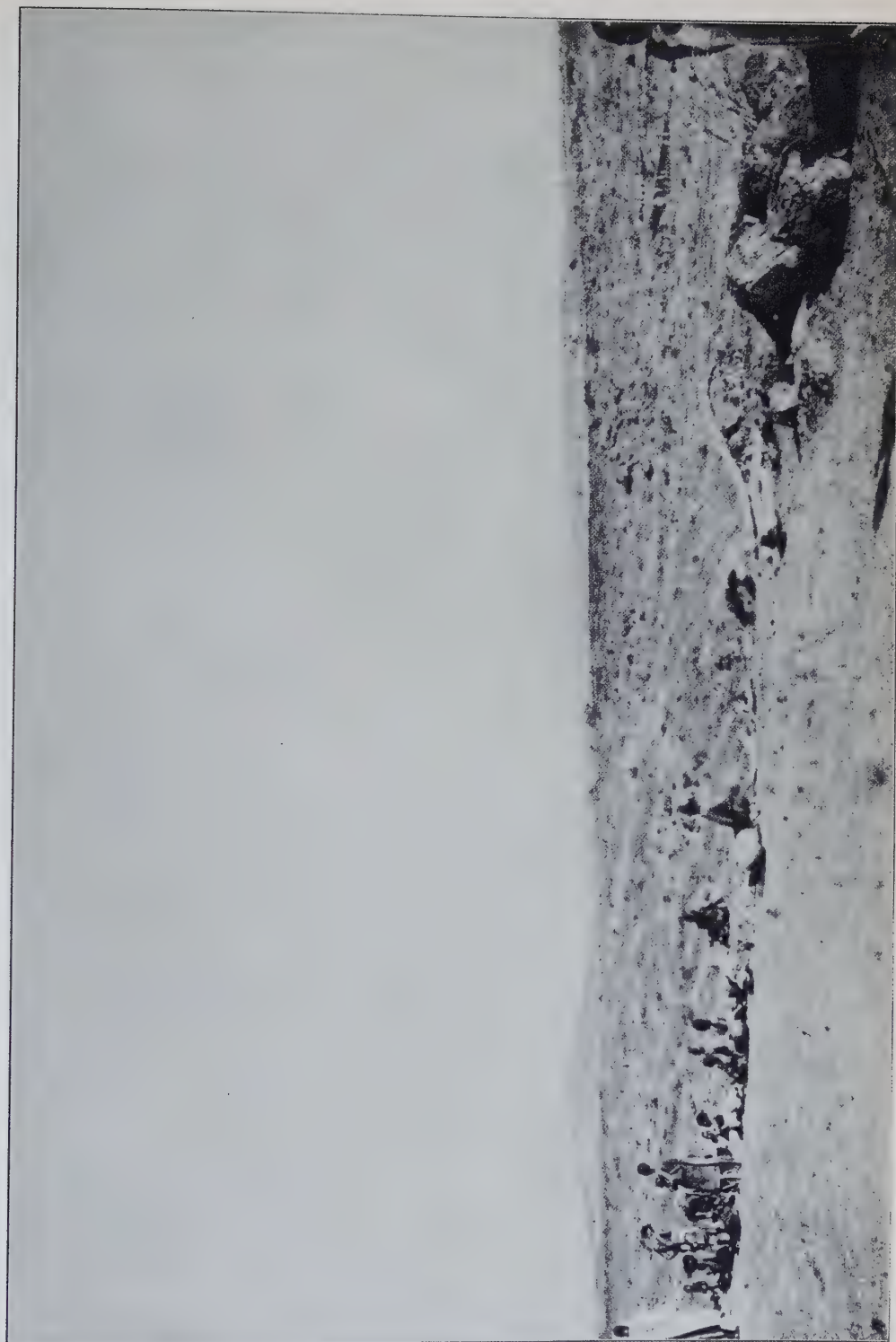
#### Introduction.

Le 1<sup>er</sup> septembre 1896, le lieutenant VOULET, envoyé par le colonel DE TRENTINIAN pour occuper le Mossi et le Gourounsi, entrait à Ouagadougou, capitale du Mossi. Naba Wobro, l'empereur régnant, s'enfuit et son armée fut dispersée. L'heure était critique pour notre Soudan. Les négociations entamées au début de cette même année entre la France et l'Angleterre d'une part, et l'Allemagne et la France d'autre part venaient d'être rompues. M. TERRIER dans son beau livre: «L'expansion française et la formation territoriale», que nous ne faisons que résumer, décrit ainsi la situation: «Les Allemands tenaient à pousser le Togo jusqu'au Niger en coupant notre Dahomey du Soudan et les Anglais nous refusaient l'accès du bas Niger et la domination du Borgou. Le Dahomey devait, si ces exigences eussent été admises, devenir une simple enclave côtière<sup>1</sup>.» Déjà les Allemands occupaient le marché très important de Sansané Mango et poussaient à l'est vers le Niger; tandis que FERGUSSON, mulâtre, au service de l'Angleterre, montait de la Gold Coast vers le nord, et que la compagnie royale du Niger s'emparait de Boussa, de Say et des pays environnants, pays contestés et dont nous n'avions pas entrepris la conquête par respect pour les négociations en cours. Quand ces nouvelles furent connues en France, grâce à la brillante mission du lieutenant de vaisseau HOURST, le colonel DE TRENTINIAN, d'accord avec le gouverneur du Dahomey, M. BALLOT, résolut de prendre possession des territoires qui permettraient de réunir le Soudan au Dahomey, au Niger et à la Côte d'Ivoire.

Le capitaine DESTENAVE, résident à Bandiagara, notre poste le plus avancé dans cette région, reçut l'ordre de se porter en avant et d'occuper Ouahigouya, qui est Mossi, mais se heurta à la résistance du naba de Yako et se vit refuser l'accès de Ouagadougou. En mai 1896, le colonel DE TRENTINIAN donna pour mission au lieutenant VOULET de devancer au Mossi les Anglais qui s'avançaient par le sud, et étaient aidés par SAMORY et surtout par son fils Sanrankégné Mory qui occupait le Gourounsi, puis de réunir le Mossi au Dahomey par le Gourma. La colonne VOULET forte d'une cinquantaine de tirailleurs quitte Bandiagara le 30 juillet, passe à Ouahigouya, soumet le naba de Yako et entre à Ouagadougou le 1<sup>er</sup> septembre. Le 20 janvier 1897, naba Wobro, qui a refusé d'entrer en pourparler avec VOULET, est destitué et Kouka Kountou, membre de la famille du Moro Naba, est intrônisé à sa place et prend le nom de naba Sigri. Il signe avec VOULET un traité de protectorat qui donne à la France tous les territoires relevant de l'autorité du Moro Naba.

Le Mossi conquis, il fallait arrêter les Anglais au sud et les Allemands à l'est. VOULET apprend en effet que le capitaine DONALD STEWART, résident anglais à Coumassie, marche sur Tenkodogo. Il s'y rend lui même, le rejoint le 17 février et obtient que l'Anglais se retirera à 120 km plus au sud, en

<sup>1</sup> L'œuvre de la troisième République en Afrique Occidentale, p. 301.



Anthropos IX.

La brousse aux pays mossi.





dehors des territoires Mossi et Manpoursi en raison des traités passés avec les chefs de ces pays par l'officier français qui lui même abandonnera Tenkodogo, laissant aux gouvernements le soin de décider à qui restera cette localité.

Pendant ces pourparlers, VOULET entend dire qu'une troupe armée, venant de l'est, s'avance vers le Mossi. Il quitte Tenkodogo, écrit au chef inconnu de la mission qu'il a à se retirer parce que tous ces territoires appartiennent à la France de par les traités que nous avons signés avec les chefs indigènes et lui même se dirige, avec ses troupes, sur Fada N'Gourma, s'empare au passage de Koupéla dont la population affolée fuit de toutes parts, et arrive le 27 février à Tigba, où il trouve le capitaine VERMEESCH, envoyé par le capitaine BAUD et venant du Dahomey. Ainsi les Anglais devaient rester au sud, les Allemands dans le Togo, et le Soudan était réuni au Dahomey.

Le pays ainsi conquis n'était pas ignoré en France et de très brillantes missions l'avaient déjà fait connaître. BINGER surtout par son ouvrage: «Du Niger au golfe de Guinée», attira l'attention sur ces populations et montra en Boukary Koutou, ce qu'était un chef Mossi intelligent, ouvert, gai, en même temps fort autoritaire et exactement obéi de ses gens. Pourquoi faut-il que ce même Boukary Koutou, Moro Naba sous le nom de Naba Wobro, reçut si mal le docteur CROZAT et MONTEIL, et refusât d'entrer en conversation avec VOULET? Ce manque de sens politique lui coûta sa couronne. BINGER avait été précédé à Ouagadougou, en 1885, par le docteur KRAUSE qui fut le premier Européen admis à entrer dans la capitale; VON FRANÇOIS, venant du Togo allemand, fut arrêté au premier village mossi en 1887. Nous venons de voir que BINGER put parvenir, non sans difficulté, à Ouagadougou, en 1888. Il y séjourna quelque temps, plus longtemps qu'il n'aurait voulu, et c'est grâce à son admirable énergie qu'il put poursuivre sa mission vers le sud. Le docteur CROZAT, en 1890, fut reçu une première fois par le Moro Naba, mais il dut quitter rapidement Ouagadougou. L'année suivante, MONTEIL ne put même pas parvenir jusqu'à la capitale. Il fut arrêté à quelques kilomètres et obligé de partir précipitamment. Le mulâtre FERGUSON, au service des Anglais, passa par Tenkodogo, Nyaogo, Kombisgri, et gagna Ouagadougou. VON CARNAP, Allemand, venant de Sansané-Mango, visita Tenkodogo et Koupéla en 1897.

Telles sont, rapidement esquissées, les relations certaines que les Mossi eurent avec les Européens. Étaient-ils, dès le XVI<sup>e</sup> siècle, connus de Jean II de Portugal; et même de Jean III? Viennent-ils de très loin dans l'est, du Sokoto, du Bornou, voire même de Ouadai? Autant de questions qui nous semblent très mystérieuses, étant donné l'état actuel de nos connaissances sur ces peuples de la boucle du Niger qui n'ont aucune tradition écrite. M. le lieutenant MARC discute longuement les différentes opinions à ce sujet dans son livre: «Au pays des Mossi» (chap. 1 et 7), et M. DELAFOSSE, dans son ouvrage sur le Haut Sénégal et Niger (spécialement dans le tome 2), donne à son tour son opinion. Nous nous en tiendrons ici aux traditions recueillies auprès des indigènes.

En effet, notre méthode de travail a été d'interroger les indigènes en aussi grand nombre que possible, et de recueillir leurs dires sur tous les sujets qui nous ont paru pouvoir intéresser. Nous nous sommes gardés d'«interpréter» ces faits. Nous avons laissé les indigènes causer, raconter leur histoire, décrire

leurs mœurs, expliquer, comme ils les entendent, les phénomènes de la nature et de la vie. Notre rôle s'est borné à noter au jour le jour ce que nous entendions, à provoquer des explications, à mettre toutes ces notes en ordre. Mais il est bien évident que parfois, nos questions sont restées sans réponses. Nous les laisserons telles dans cet ouvrage. N'ayant aucun système à défendre, nous espérons avoir pu rester assez objectif.

Heureux serons-nous pourtant si ce modeste travail peut apporter sa petite contribution à cette étude dont on parle tant aujourd'hui, de l'histoire des religions. Si par lui, l'ethnographie s'enrichit de documents nouveaux; si l'indigène, mieux connu de tous, missionnaires, administrateurs, officiers, colons, négociants, est par là même mieux compris; si le rapprochement entre nous et lui en est facilité. Le chemin de fer bientôt va ouvrir et profondément modifier le pays. Hâtons-nous, alors qu'il en est encore temps, de saisir ce peuple dans sa mentalité primitive. Un séjour de dix années consécutives au Mossi, dont sept à Koupéla, une connaissance de la langue suffisante pour tenir une conversation courante, sur quelque sujet que ce soit, avec les indigènes, des relations plus intimes que notre ministère nous amenait à avoir avec les habitants des villages: autant de circonstances qui nous ont permis de recueillir des documents que nous pouvons considérer comme très approchés de la vérité. Nous reconnaitrons cependant facilement que des erreurs ont pu se glisser ça et là. Il est si difficile d'obtenir un renseignement précis, et plusieurs indigènes, interrogés sur le même sujet, nous ont fait souvent des réponses différentes. Il nous a fallu choisir, et bien que penchant toujours vers le récit qui nous semblait offrir le plus de garanties, nous avons pu nous tromper.

Il ne faut pas oublier non plus que notre but n'est pas de donner un recueil complet de tous les us et coutumes des Mossi. Ce n'était pas possible, c'eût été fastidieux et ce n'était point nécessaire pour donner de ce peuple une idée d'ensemble assez exacte, croyons nous. La vérité nous oblige à dire que ces notes ont été réunies pour la plus part dans la province de Koupéla et sentent le terroir. Nos confrères de Ouagadougou ont bien voulu nous donner quelques renseignements; mais nous sommes restés sans documents pour tout le Yatenga. Si Dieu nous le permet, nous compléterons ces notes dans un ouvrage d'ensemble.

Avant d'entrer dans notre sujet, une remarque s'impose. On a pris l'habitude de parler des Mossi, du mossi, de la langue mossi, comme si ce mot était invariable; nous suivrons la coutume et écrirons toujours «Mossi», invariable au singulier et au pluriel, bien que le vrai nom de ce peuple soit *Moara*, pluriel *Mosé*. De même, nous avons orthographié les noms géographiques comme le fait l'administration afin de ne pas avoir l'air de vouloir tout réformer.

Qu'il nous soit permis de remercier ici tous ceux qui de près ou de loin ont bien voulu nous aider dans ce travail et surtout ceux qui nous ont communiqué les intéressantes photographies qui l'illustrent.

---





Jeunes Mossi.

Anthropos IX.



## LIVRE PREMIER.

## Vie politique.

## Chapitre premier. — Le pays et ses habitants.

Plutôt grand que petit, l'œil vif, les cheveux crépus, le nez épaté, les lèvres grosses sans être lippues, les traits parfois assez fins, les joues largement marquées de trois barres parallèles qui commencent aux tempes et descendent jusqu'au menton et d'une quatrième qui part du nez et tombe perpendiculairement sur les trois premières, les membres bien musclés, ni noir d'ébène, ni cuivré, mais d'une couleur intermédiaire, le Mossi sans être un beau type de Noir, n'a rien de désagréable.

Quand il a revêtu ses habits de fête, son large pantalon à la zouave bleu foncé, son ample veste de bandes d'étoffe rayées bleu et blanc qui retombe légèrement sur les bras, qu'il porte sur son épaule droite son *doré*, sorte d'arme composée d'une tige de fer un peu courbée, aplatie à l'une de ses extrémités et terminée de l'autre par un anneau qui s'emmanche perpendiculairement à un bâton court, il fait vraiment bonne impression et a l'air décidé. Souvent son poignet est orné d'un bracelet de cuivre, presque toujours il porte à la ceinture un couteau rigide, enfermé dans un fourreau en cuir que termine un pompon fait de lanières de cuir auxquelles sont attachés des cauris. Il a la tête très près de son bonnet, composé de deux losanges d'étoffe de couleur, cousus jusqu'à la moitié, les deux pointes libres peuvent couvrir les oreilles et les joues mais le plus souvent sont relevées en forme de tiare. Grand batailleur, il joue facilement du couteau ou frappe avec son *doré* qui devient alors un casse-tête dangereux.

Le Mossi est un peuple conquérant. Il n'a pas toujours habité le pays qu'il occupe actuellement. Mais d'où vient-il ? Les vieux interrogés disent tous qu'ils viennent de Gambaka (Côte d'or anglaise) et que c'est pour cela que le Moro Naba Wobro, détrôné par la conquête française, s'était réfugié à Gambaka ; c'est pour cela qu'à la mort de tout Moro Naba, on prévient le naba de Gambaka et on envoie en cadeau les savates, le bonnet et le bâton de commandement du défunt qui sont déposés sur la tombe de l'aïeul. Des cadeaux sont aussi envoyés au naba de Fada N'Gourma que les Mossi appellent «Bingo». A la mort du Moro Naba, le chef de Fada reçoit son arc et son carquois, les deux meilleurs chevaux sellés du défunt, ses deux plus jeunes femmes, douze bœufs, un captif, trois barres de sel. Par contre, quand le naba de Fada meurt, on n'envoie rien au Moro Naba, mais on fait don de son meilleur cheval au chef de Gambaka.

Il y a donc eu des relations entre les Gourmantché de Fada, les Mossi et les Dagomse de Gambaka. Les Gourmantché disent venir du Bornou. Le premier naba de Fada était esclave du naba de Bornou. Les Gourmantché ont été maîtres de la région jusqu'à Dori. Les Peuls sont venus et les ont chassés de cette contrée après une longue guerre. Au contraire, les Gourmantché ne se battaient ni avec les gens de Gambaka, ni avec les Mossi. S'il y a eu des luttes avec ces derniers, c'étaient des guerres civiles : le naba de Fada demandait aux Mossi de l'aider contre ses propres sujets.



Voici comment les Mossi racontent la conquête du pays. Une fille du chef de Gambaka, appelée Yennenga, eut, du chasseur Riala, un fils qui reçut le nom de Weddaogo. Ce dernier a donné le jour à Zougourana qui prit Tenkodogo et s'y installa; le fils de celui-ci, naba Oubri, s'empara de la région de Ouagadougou et devint maître de tout le pays, cependant que le fils aîné de Yennenga s'était emparé de Fada, fondant la dynastie actuelle, mais n'avait pu imposer aux habitants ni sa langue, ni ses tatouages. Ainsi s'expliquent les cadeaux envoyés à Gambaka, au berceau de la race et au naba de Fada, l'aîné de la famille. Les habitants autochtones, chassés par l'invasion mossi, se retirèrent en partie vers le sud-est et sont devenus les Bousansé et les Gourounsi, tandis que les autres, restant dans le pays, furent assimilés par les Mossi et apprirent la langue des conquérants. Un fils de naba Oubri, naba Namendé, s'est emparé de Béloussa et de son territoire.

Sur ces entrefaites, le naba de Tenkodogo mourut, ne laissant qu'un fils qui lui succéda. Sa famille demanda alors au naba de Béloussa de leur donner son propre fils qui devint le Kourita — représentant après la mort — du défunt naba de Tenkodogo. Kourita voulut retourner chez son père à Béloussa, mais ce dernier lui fit dire de ne pas revenir, et Kourita s'arrêta à Zaoré, à une journée de marche de Béloussa et où résidèrent ses successeurs immédiats. Ce n'est que plus tard que cette dynastie vint s'installer à Koupéla après avoir battu et chassé, avec l'aide du naba de Béloussa, les descendants de naba Guigma qui étaient installés à Gobro, près de Soulgou. Ainsi est née la province de Koupéla, et c'est pourquoi le naba de Koupéla doit recevoir l'investiture de son suzerain, le naba de Béloussa.

Tandis que ces événements se passaient dans l'est, une des sœurs du Moro Naba, préposée à la garde des fétiches *tibo*, se disputa avec son frère et se sauva vers l'ouest jusqu'à Ouahigouya. Cette région est ainsi devenue mossi et prit le nom de terre de Ya<sup>1</sup>.

Le pays ainsi conquis s'étend, dans la boucle du Niger, environ entre le 11° 30 et le 13° 30 parallèle et du 2° au 5° latitude ouest de Paris. Ses plus proches voisins sont, au nord, le Macina et les Habés; au nord-ouest, les Samos; à l'ouest et au sud-ouest, les Gourounsi; au sud, les Nancana; au sud-est, les Bousansé; à l'est, les Gourmantché; au nord-est, les Peuls de Dori. La population mossi a été évaluée à 1,500.000 habitants, auxquels il faut ajouter les Yarsé, qui sont des Mandés complètement assimilés aux Mossi, les Peuls pasteurs, les Haoussa qui ferment de petites colonies près des grands centres commerciaux de la région et quelques groupes moins importants. Nous ne nous occuperons de ces populations qu'en tant qu'elles sont en relation avec les Mossi dans le territoire desquels elles sont disséminées.

Deux grandes rivières traversent le pays du nord-est au sud-est. Ce sont les deux Volta, la blanche et la rouge. En dehors de ces deux artères plus importantes, bien qu'elles ne coulent pas toute l'année, on rencontre un très grand nombre de marigots, vrais torrents infranchissables après un orage, mais

<sup>1</sup> Pour plus de détails voir lieutenant MARC, *l. c.* chap. 7, et surtout DELAFOSSE: «Haut Sénégal et Niger», 1<sup>re</sup> série, tome 2, p. 305 et suiv.

sans eau pendant la saison sèche, de novembre à juin. C'est généralement dans le lit de ces marigots que les femmes creusent les puits peu profonds qui fournissent l'eau du ménage.

Il n'y a pas de hautes montagnes au Mossi. En arrivant par le nord, on traverse la belle falaise de Bandiagara et le pays montagneux des Habés. Le



Les falaises de Bandiagara (Soudan).



L'entrée dans la brousse.

pays mossi commence presque au pied de la falaise. La région du nord-ouest est cependant assez accidentée et renferme le pic Pilimpikou; les deux Volta, surtout la Blanche, sont bordées de collines, mais on peut dire d'une façon générale que le Mossi est un pays plat. C'est la brousse classique du Soudan, avec ses petits arbustes et ses hautes herbes, entremêlées de cailcédrats, de

tamariniers, de fromagers, d'énormes troncs de baobabs, plus épaisse sur les bords des Volta, plus clairsemée autour des villages.

\* \* \*

Le pays est très suffisamment fertile et nourrit sans peine ses habitants. Les différentes variétés de mil y poussent bien, spécialement le petit mil blanc (*pennisetum spicatum*) qui, écrasé et bouilli, fait le fond de la nourriture; le sorgho, ou gros mil rouge, qui sert à la fabrication de la bière, si réputée du pays; c'est aussi ce mil que mangent les chevaux, bien qu'ils préfèrent le gros mil blanc. Autour des cases, dans les terrains engraisés par les dépôts journaliers, le maïs vient bien; c'est une grande ressource quand la provision de mil de l'année précédente commence à s'épuiser et que la récolte de l'année n'est pas encore mûre. On entoure les champs de maïs d'une double ligne de sorgho et souvent d'une double rangée de *bérensé*, plante fibreuse, sorte de chanvre, dont les indigènes se servent pour faire des cordes. Quand le maïs a été récolté, on le remplace par du tabac dont on a précédemment préparé les semis. Enfin les fossées qui ont été creusées lors de la construction des cases et tous les endroits un peu humides sont occupés par des gombos, la corne grecque, très appréciée dans la sauce.

Pendant la saison des pluies, aucun coin de terre ne reste inoccupé autour des villages, et quand le mil rouge est mûr et que les épis se rejoignent de chaque côté du sentier, la circulation devient difficile. Le toit même des cases sert de support à toutes les espèces de calebassiers qui donnent aux ménagères leurs calebasses qui servent autant que nos plats, nos assiettes, nos verres et nos cuvettes; aux voyageurs, leurs gourdes; aux priseurs, leurs tabatières; aux sorciers, leur ustensile pour appeler les génies, tandis que les grosses calebasses dont sont faits les tambours croissent à travers les pieds de maïs. Dans les bas-fonds, auprès des marigots, là où l'eau séjourne, des rizières sont aménagées, mais le riz est un aliment de luxe, d'une culture difficile à cause des soins qu'elle demande; les indigènes n'en usent que les jours de fête ou quand ils veulent honorer un hôte de marque. Le coton se sème entre les pieds de gros mil rouge, dans les endroits humides et se récolte beaucoup plus tard. Les arachides et les pois occupent aussi une partie des terrains cultivés tandis que les haricots courent à terre entre les pieds de petit mil. Le piment, le sésame, l'indigo, l'igname, le manioc, la patate, et un petit tubercule, le *coleus coffini* que les Européens appellent *oussounifing* ou *fabirama*, et qui peut — à la rigueur — tenir lieu de pomme de terre, sont cultivés dans les terrains qui leur sont favorables.

Les champs renferment généralement des *karité* (*butyrospermum parkii*) arbre précieux, car les fruits dont la chair fraîche et légèrement sucrée, offre une friandise appréciée, renferment un noyau qui produit le beurre de *karité*, la graisse la plus généralement employée pour cuire les aliments et faire le savon. Autour des villages, souvent même dans l'intérieur des villages, les *nééré* (*parkia africana*) produisent leurs gousses allongées; l'écorce, écrasée dans l'eau, donne un enduit qui rend plus ferme le sol des cases. La farine, délayée dans l'eau, est une boisson rafraîchissante et se mange, et les graines





Anthropos IX.

En haut: Un baobab.  
En bas: Village mossi.



servent à la confection du *kalre*, le *soumbara* des Bambaras, qui entre dans toutes les sauces un peu soignées. Les *dioubalé* et les fromagers ou *kapokiero* offrent leur ombre aux tisserands, nombreux au Mossi, et aux causeurs plus nombreux encore. Le bambou pousse bien dans les régions humides du sud, et le palmier à huile se rencontre parfois. Par contre, la liane à caoutchouc n'a pas encore été introduite.

Les poules, de petite taille, courent dans toutes les directions dans les villages, en compagnie des pintades domestiques, et dans la brousse, à proximité des habitations, on rencontre partout des gamins qui gardent chèvres et moutons: c'est l'occupation du jeune âge ici, à l'heure où leurs contemporains de chez nous apprennent l'alphabet. Les ovidés les plus communs sont de petite taille; les moutons ont le poil court. Parfois, surtout dans les villages un peu importants où se tient un marché, on peut voir des chèvres et des moutons hauts sur pattes, aux cornes longues et vrillées, mais ce sont des animaux importés; ils viennent du nord-est et sont engraisés pour être vendus comme viande de boucherie. Le grand chic pour une femme aisée de naba est de se faire suivre par un mouton de race touareg bien lavé et bien blanc. L'animal est nourri avec des déchets de mil, de bouillie de haricots, sa maîtresse lui présente souvent un morceau de sel à lécher, en un mot il est très soigné et bien gras; un jour de grande fête, il agrémentera le menu.

Les cases sont généralement gardées par des chiens très ordinaires, souvent rageurs, mais peureux, un bâton les met en fuite. Ils servent surtout à la chasse, la grande occupation des Mossi pendant la saison sèche. Les canards domestiques se voient parfois chez les nabas, ainsi que les pigeons, mais ce ne sont pas des volatiles répandues et à la portée de tous. Enfin, presque tous les groupes de cases possèdent des chats, propriété de la femme et d'un abord difficile parce qu'à demi sauvages. Les ânes sont de taille moyenne mais robustes et résistants; ils peuvent pendant plusieurs jours consécutifs, porter des charges de soixante kilos et sont d'un précieux secours pour ceux qui se livrent au commerce des étoffes, des kolas et du sel. Il n'est guère de village qui ne possède un certain nombre d'ânes.

Les chevaux sont assez répandus dans tout le pays, et tout naba un tant soit peu important possède un ou plusieurs chevaux. Il y a deux races de chevaux très distinctes et que BINGER décrit ainsi: «La plus commune a, sans en avoir les qualités, tous les caractères du cheval arabe: tête fine, encolure courte, membres grêles et croupe fuyante, crinière et queue très longue. Les robes que l'on rencontre le plus souvent sont bai, alezan, gris isabelle et rouan; ces trois dernières ont toutes du ladre au chanfrein. Il est rare de rencontrer des chevaux sans balzane. L'autre race n'a rien du cheval arabe. C'est une forte et belle bête, ayant les caractères de notre cheval de dragon, environ 1 m 57 cm à 1 m 62 cm. Il se distingue par une tête fine et bien attachée, les membres inférieurs forts, bien musclés, un sabot large et la corne bien consistante, un beau poitrail large, la crinière et les crins de la queue courts. Les robes les plus communes sont différents bai et alezan<sup>1</sup>.» Mais les

<sup>1</sup> BINGER, Du Niger au Golfe de Guinée, tome I, p. 485. Il semble cependant exagéré d'attribuer 1 m 57 cm au cheval mossi. Un cheval de 1 m 52 cm est un grand cheval ici et la



Mossi, habitués sans doute à se procurer leur cavalerie par razzias, ne s'occupent guère d'élevage, aussi le nombre des chevaux diminue, et ce pays, réputé naguère pour ses montures, risque dans un avenir, qui n'est peut-être pas très éloigné, d'en manquer.

Malheureusement d'ailleurs les chevaux ne vivent pas dans toutes les régions, et Ouagadougou en particulier leur est funeste, sans qu'il ait été possible, à ma connaissance, d'établir la véritable cause de cette insalubrité. Les indigènes l'attribuent à l'eau, et il est un fait certain c'est que les chevaux abreuvés aux puits, se portent mieux que ceux qui le sont au marigot, et que les chevaux se portent fort bien à quelques kilomètres de Ouagadougou. Les Européens ont une tendance à attribuer cette mortalité à la tsétsé. Les deux opinions peuvent se concilier, car la tsétsé aime les endroits humides, et d'autre part, les puits de Ouagadougou contiennent du sel de magnésie qui purge les chevaux et enraye ainsi la maladie.

Les Peuls ont de beaux troupeaux de bovidés, les uns assez petits et sans bosse, les petits bœufs, les autres de belle taille et avec bosse, les zébus. Les commerçants se servent aussi de zébus pour le portage. Beaucoup de ces bœufs appartiennent aux Mossi, qui gardent rarement leurs troupeaux eux-mêmes et les confient aux Peuls pasteurs, qui retiennent le lait en paiement: une vache adulte en fournit deux à quatre litres par jour dans la bonne saison. Mais les gardiens savent tirer parti de cette quasi servitude. Quand une bête meurt ce n'est jamais une des leurs, et si le propriétaire du troupeau vient à mourir sans indiquer à ses héritiers le lieu où se trouve son troupeau et le nombre de ses bêtes, les Peuls se gardent bien de déclarer le troupeau à eux confié. Autrefois ils étaient un peu plus consciencieux qu'aujourd'hui, parce qu'ils craignaient les représailles, mais maintenant ils bénissent l'occupation française.

Les bœufs sont aussi parfois décimés par l'épizootie, et c'est ainsi qu'en 1910 et 1911, la région de Koupéla fut ravagée par la maladie, sans doute la peste bovine ou la péripneumonie. Les bœufs toussaient, perdaient tout appétit, et mouraient en quelques jours.

Les Mossi s'adonnent aussi à l'élevage des abeilles. Les ruches sont fabriquées avec de la paille ou des tiges d'un bois flexible, et posées dans les arbres; parfois aussi les troncs creux des baobabs servent de refuge aux essaims. La récolte du miel se fait à la fin et au commencement de l'hivernage: la ruche est enfumée et les abeilles sont détruites. Le miel sert surtout à la fabrication du *bésé*, sorte d'hydromel, dont les Yarsé, les Peuls, et les Haoussa musulmans sont très friands, et qu'ils peuvent boire bien que ce soit une boisson fermentée, tandis que la bière de mil leur est interdite en principe. La cire est vendue aux bijoutiers et sert à la fabrication des bracelets, faits d'après la méthode de la cire perdue.

---

moyenne ne dépasse guère 1 m 44 cm. De son côté, M. MENIAUD (Haut-Sénégal et Niger, Géographie économique II, p. 106) dit que «la population chevaline du Haut-Sénégal et Niger doit présenter les caractères des races aryenne et mongolique, parfois influencés de race germanique.» Et plus loin (p. 110) il range le cheval mossi parmi les chevaux de race mongolique, variété dougolawi ou nubienne.

Rien qu'à voir les villages on sent que les habitants se croient en sûreté. Pas de ces amoncellements de cases dans un endroit restreint et entouré de murs pour résister aux invasions d'un El-hadj-Omar ou d'un Samory, comme en pays bambara; pas de ces groupements familiaux de cases à toits plats, de ces châteaux forts réunissant toute la famille depuis le grand-père jusqu'au dernier des petits fils, afin d'être assez nombreux pour résister aux incursions d'un voisin plus puissant, comme en pays gourounsi où l'autorité des chefs est si méconnue. Ici chaque chef de famille, et il faut entendre par ce mot un homme avec ses femmes, ses enfants non mariés et ses serviteurs, occupe un certain nombre de cases dont l'ensemble forme son *yri*, groupe appelé par les Européens du nom bambara *soukala*.

Les cases sont rondes, construites généralement en terre, mais faites quelques fois de pieux fichés en terre et entourés de *sékos*, sorte de natte de grande paille tressée. Elles sont coiffées d'un toit également en paille à armatures de bois. Quand un indigène veut bâtir, il prend jour avec un maçon, habile à poser les mottes de terre, et prévient les gens du village. Au jour dit, chacun se rend chez lui, les femmes vont puiser de l'eau au marigot, les hommes piochent la terre à quelques mètres de la case à construire, les enfants piétinent le mortier et portent au maçon les mottes de terre préparées par les vieux qui sont gravement assis autour du tas de boue. C'est fête au village, car celui qui fait construire doit abreuver tout son monde, et même le nourrir s'il veut bien faire les choses.

Un cercle est tracé à terre pour indiquer les dimensions à donner à la case, et le maçon pose les mottes de terre suivant ce cercle, obliquement, les unes à côté des autres. Quand il a fini un premier tour, il en commence un second et continue ainsi jusqu'à mi-hauteur. Il interrompt alors son œuvre et la remet au lendemain afin de laisser à la première partie le temps de sécher, aussi construit-on généralement plusieurs cases à la fois. Aucune ouverture n'est laissée dans le mur. Quand il est sec, on perce une porte généralement ceintrée et basée de telle sorte qu'on ne peut entrer qu'en rempant sur les mains et les genoux. Les femmes à l'aise ferment leur case avec une porte en bois qui s'ouvre dans l'intérieur, et est munie d'un loquet en bois qui fonctionne au moyen d'une grosse clef composée d'un bâton sur lequel sont perpendiculairement adaptées de petites tiges de fer. C'est ordinairement dans ces cases fermées et, par conséquent, mieux défendues contre les voleurs, que les enfants et même le mari déposent leurs habits, leurs objets de luxe, leurs cauris. Ceux qui ne peuvent pas se payer ce luxe d'une porte, plantent deux piquets de chaque côté de l'entrée, et entre eux et le mur de la case glissent une natte.

Une *soukala*-type se compose de la case du maître, d'autant de cases qu'il y a de femmes chez lui, d'une case pour les moutons et les chèvres, d'une autre pour le cheval s'il y en a un, d'une case qui abrite le moulin familial. Enfin d'une case de réception à deux portes assez hautes pour qu'on puisse entrer sans se baisser, qui tantôt sert d'entrée, tantôt se trouve dans l'intérieur du groupe de cases. Toutes ces habitations sont disposées en cercle, et sont réunies entre elles soit par un mur en pisé, soit par des barrières en

nattes plus hautes qu'un homme et soutenus par des piquets. La case du maître, à côté de laquelle se trouvent le plus souvent les cases des chevaux et des moutons, est séparée des autres cases par des nattes afin qu'il soit bien chez lui. Dans la cour intérieure, se trouve un petit mur disposé en arc de cercle: c'est la cuisine quand il ne pleut pas. Entre les cases sont disposées les grandes cruches en terre cuite qui servent à faire la bière de mil. Devant ce groupe est construit un abri, généralement assez haut pour permettre de se tenir debout et composé essentiellement de piquets fourchus sur lesquels reposent des bois et des *sékos* formant hangar et servant de refuge pendant les heures chaudes de la journée. Les garçons en bas âge et les filles non mariées vivent avec leur mère tandis que les grand garçons, les serviteurs et les esclaves ont chacun leurs cases distinctes construites devant le groupe d'habitations qui abritent le maître et ses femmes.

C'est tout l'ensemble de ces constructions que l'on appelle *yri*, la *soukala*. Chaque *soukala* est distincte, et quelque temps après leur mariage, les enfants construisent leur demeure absolument séparée de celle de leurs parents, souvent dans un autre quartier du village et parfois dans un village différent. Les *soukala* sont à quinze ou vingt mètres les unes des autres, de telle sorte que les villages, bien que suffisamment groupés, occupent cependant une superficie de terrain assez étendue. Les chefs de canton placent un œuf d'autruche sur la pointe du toit de leur propre habitation et quelques uns construisent même des cases terrassées plus hautes que celles qui les entourent. C'est dans cette case qu'ils enferment leurs richesses et dans son sous-sol se trouve leur prison. Un escalier en terre donne accès sur la terrasse où le maître des céans reçoit ses hôtes quand le soleil commence baisser à l'horizon.

Ce peuple d'aspect si paisible aujourd'hui était autrefois fort guerrier et pour un rien partait en guerre. Etrangers dans le pays qu'ils occupent actuellement, les Mossi ont dû le conquérir par la force des armes, et le Tarik-es-Soudan ne raconte-il pas que ceux du Yatenga, sans doute, s'emparèrent au XIV<sup>e</sup> siècle de Tombouctou et au XV<sup>e</sup> poussèrent leurs incursions jusqu'au lac Débo et même jusqu'à Oualata<sup>1</sup>. L'armée mossi était fort redoutée. Quand un chef rassemblait ses gens personne ne restait en arrière. Les femmes, les enfants, les invalides et les vieillards seuls gardaient les villages. Ceux qui n'avaient pas de chevaux formaient l'infanterie, armés d'un arc et de flèches le plus souvent empoisonnées et d'un grand sabre suspendu à l'épaule. Les cavaliers portaient le sabre et la lance plantée sur le bout du pied et tenue à mi-hauteur avec la main droite. La cavalerie mossi était particulièrement terrible et nombreuse. Quand ses gens partaient en guerre le Moro-Naba restait chez lui; il rassemblait le plus de chevaux qu'il lui était possible et quand des cavaliers avaient perdu leur monture ils venaient chercher un autre cheval chez le naba et rejoignaient les combattants.

Les dernières guerres qui ont précédé la conquête française de Koupéla et dont nous allons dire un mot, ont été des guerres civiles, soit entre gens de Tenkodogo et de Koupéla, soit entre les Mossi et les Gourmantché.

<sup>1</sup> DELAFOSSE, *l. c.* II, p. 80.



Ces guerres, comme cela arrivait généralement en pareilles circonstances, ont suivi la mort des nabas, dont plusieurs prétendants se disputaient la succession. Et c'est pour les prévenir que seul l'entourage immédiat d'un naba connaissait sa mort. Les profanes devaient l'ignorer et croire le naba malade et dans sa case. Ce n'est que quand le chef de famille avait réuni ce qu'il faut pour honorer dignement le défunt par la célébration du *kouré*<sup>1</sup> que la fatale nouvelle se répandait.

Naba Kidba ne laissant à sa mort pour lui succéder qu'un enfant de cinq à six ans, un individu de Kazem'bouanga, puissant par ses richesses et le nombre de ses gens, résolut de s'emparer du pouvoir. Ses partisans s'étaient eux-mêmes donnés ce nom de Kazem'bouanga et disaient: «Bien que l'hyène (*katré*) ne soit pas égale (*zéma*) à l'âne (*bouanga*), cependant, si elle le rencontre dans la brousse, elle s'attaque à lui et le tue: de même, bien qu'ils ne soient pas aussi puissants que les habitants de Koupéla, ils sauront bien les vaincre.» Et, en effet, ils se dirigèrent sur Koupéla. Le premier ministre, qui porte le nom générique de Saman'naba (chef de la cour extérieure) et qui de son propre nom s'appelait Wenkosgaraga, prit l'enfant et se sauva avec lui jusqu'à Sapara, le premier village dépendant directement du Moro-Naba, situé à 9 km de Koupéla. Les gens de Kazem'bouanga l'ayant appris se dirigèrent sur Sapara mais les habitants de cette localité refusèrent de leur livrer l'enfant à eux confié, tandis que le Saman'naba retournait dans sa province et réunissait tous les partisans du jeune naba. Unis aux habitants de Sapara, les guerriers du Saman'naba taillèrent en pièces les gens du prétendant, en tuèrent un grand nombre et les repoussèrent jusque chez eux. Le Saman'naba prit alors l'enfant, le conduisit à Ouagadougou, obtint que le Moro-Naba lui donnât l'investiture et revint à Koupéla. C'est le naba Ibri, le père du naba actuel, et celui qui régnait à Koupéla lors de l'arrivée du lieutenant VOULET. Son concurrent défait se donna la mort.

Vers la même époque, à la mort de son père Yenkouaré, Batchandé fut élu roi du Gourma. Certains villages, entre autres Gyekango, ne voulurent pas reconnaître son autorité. Batchandé fit appel au naba de Bélousa qui réunit ses guerriers et donna à tous l'ordre de se joindre aux gens du naba de Fada. Koupéla, dépendant de Bélousa, prit part à l'expédition. Mais Gyekango fut vaillamment défendu par son chef et ses habitants, favorisés d'ailleurs par un terrain très propice, tout couvert d'épines derrière lesquelles les assiégés s'embusquaient pour tirer sur les Mossi. C'était pendant la saison sèche. La soif termina ce qu'avait commencé le courage des gens de Gyekango, et beaucoup de Mossi périrent. Le naba de Beloussa, humilié, voulut se laisser mourir de soif mais fut sauvé par le naba de Pwitenga. Sur ces entrefaites, le capitaine BAUD, venant du Dahomey, arriva à Fada. Batchandé lui demanda son secours contre ses sujets révoltés, et le capitaine BAUD s'empara de Gyékango qui, depuis cette époque, s'appelle Baudéni, le village de BAUD.

Une guerre qui a laissée de profonds souvenirs, fut celle entreprise par les gens de Koupéla en faveur de Lébréboundou, contre ceux de Tenkodogo.

<sup>1</sup> *Kouré*, cérémonie funéraire en l'honneur des défunts, v. plus bas.

Comme précédemment c'est une guerre civile qui éclata à la mort d'un chef. Le naba de Tenkodogo étant mort, les anciens élurent, pour lui succéder, Naba Korongo. Mais Lébréboundou voulut s'emparer du pouvoir. Il fit appel aux gens de Fada et à ceux de Koupéla. Le naba de Tenkodogo aux abois recourut en vain au naba de Bélousa et au Moro-Naba. Ils répondirent tous deux que le vainqueur serait reconnu pour chef. Les gens de Tenkodogo furent repoussés avec pertes, mais c'était au moment de l'arrivée des troupes françaises. Le naba élu de Tenkodogo fit appel au chef de l'expédition, qui tua son prétendant et installa à Tenkodogo celui qui avait été légitimement élu.

Les dernières guerres de la région de Koupéla furent donc toutes des guerres civiles, et éclataient à la mort des chefs de provinces avoisinantes, Koupéla, Fada, Tenkodogo.

Mais le terrain le plus ordinaire de la guerre était le Bousanga. Une femme bousanga, esclave du naba de Koupéla, venait-elle à s'enfuir, le naba la réclamait. Si on refusait de la lui rendre, c'était la guerre. Quand les Mossi n'avaient pas suffisamment de mil, quand leurs troupes avaient été décimés par une épizootie, ou même simplement quand ils voulaient se procurer des esclaves, le naba réunissait ses ministres et les engageait à aller razzier les Bousansé. Le Saman-Naba prenait la direction de la guerre. Le Trabana, guerrier éprouvé, était chef d'état major, et tous les autres chefs, les chefs de cantons, et ceux des villages, réunissaient leurs gens: c'était une vraie fête, que beaucoup, surtout parmi les chefs, regrettent encore d'avoir été abolie. On razziait tout ce que l'on trouvait, on se partageait les récoltes et les troupes, et la population était réduite en esclavage. Et puisque le cours du récit nous amène à parler des esclaves, on nous permettra d'entrer dans quelques détails à leur sujet.

Car l'esclavage existait au Mossi, mais il était très doux. Peuple de cultivateurs, les Mossi avaient des esclaves pour travailler leurs champs. Ils avaient donc avantage à les bien traiter afin de pouvoir tirer d'eux un bon parti. Les esclaves étaient aussi une source de richesses. Un esclave adulte se vendait entre 50 et 100 frcs selon sa force. On ne distinguait pas entre les hommes et les femmes. Aussi était-il rare qu'un Mossi tuât son esclave. L'usage lui en donnait certes le droit, et personne, pas même son chef, ne pouvait lui demander compte de son acte; son esclave était sa chose et il en faisait ce qu'il voulait. Mais quand il désirait s'en débarrasser, il le vendait, c'était plus lucratif. D'ailleurs, il fallait attacher l'esclave à la maison; l'esclave maltraité se serait sauvé au risque d'être repris, et malgré la drogue qu'on lui faisait boire, et qui comme l'eau du Léthé, devait lui faire perdre la mémoire; tandis qu'un esclave bien traité, bien nourri, avait l'espérance d'obtenir une femme et de devenir chef de case à son tour. Quand son maître était content de lui, quand il avait rendu un service signalé, son maître lui donnait parfois une de ses filles en mariage: il était libre alors et ses enfants ne naissaient plus esclaves. Un esclave pouvait être libéré quand sa famille consentait à le racheter. Le mode de libération le plus fréquemment employé était l'échange: une fille, sœur ou nièce de l'esclave à libérer, était donnée à sa place. C'est une coutume qui a existé jusqu'à ces derniers temps.

Les Mossi se procuraient des esclaves soit par achat, soit par la guerre, soit par la naissance. Aucune distinction n'existait entre ces différentes sortes d'esclavage. Les esclaves étaient tout traités de même. Les Bousansé et les Gourounsi fournirent le plus grand nombre d'esclaves, et comme partout, les Yarsé et les Haoussa musulmans étaient les grands commerçants. Mais les Mossi se vendaient aussi entre eux, et quand un homme puissant s'emparait d'un enfant ou même d'un adulte, trouvé sans défense dans la brousse, il le vendait en esclavage. Parfois l'enfant était séparé de sa mère esclave, mais c'était rare. Les esclaves faisaient partie des biens de la famille, et en cas de décès, devenaient la propriété de l'héritier. Mariés par leur maître, ils acquéraient une liberté relative, avaient leur chez eux, leur champs qu'ils cultivaient pour eux mêmes, ils pouvaient acquérir des biens, acheter des bêtes de somme, des chèvres, des moutons, des bœufs. La seule servitude qui leur restât, c'est qu'ils devaient donner en mariage, à leur maître, toutes leurs filles. C'est ainsi qu'il y a des villages entiers d'esclaves, ne se distinguant en rien des autres villages. C'est ainsi que le village de Koupéla, évalué à 2500 habitants, est entièrement composé par les esclaves du naba, excepté trois familles. Le premier ministre lui-même, le Saman-Naba, et tous les ministres sont des esclaves du naba. Il est vrai que sous cette dénomination sont compris les esclaves pour dettes. Quand un indigène avait emprunté au naba une somme assez importante, la valeur d'un bœuf, par exemple, et qu'il ne pouvait pas payer, un compromis s'établissait entre le débiteur et le naba. Le débiteur promettait de donner toutes ses filles au naba et ainsi engageait toute sa postérité. On disait alors qu'il était devenu l'esclave du naba.

Un autre moyen de se procurer des bras pour travailler la terre, c'était d'avoir des serfs. Il y a deux sortes de serfs — domestiques si l'on veut — : les *dakwaba* et les *noakansé*. Un *dakonré* (singulier de *dakwaba*, désigne, étymologiquement, celui qui n'est pas marié) a une famille, et est mis, par sa famille, au service d'un homme riche dans le seul but, quand il sera en âge, d'être marié, d'avoir une femme. Il travaille pour son maître, pioche ses champs, fait ses commissions, il peut, avec l'autorisation de son maître, avoir son champ à lui, et quelques petits biens, mais quoique libre, il ne peut quitter son maître pour se mettre en service chez un autre indigène. Un *noakanga* (singulier de *noakansé*) n'a pas de famille. Il se met librement en service pour être nourri, logé, parfois habillé, son maître le mariera plus ou moins vite selon les régions. Un *noakanga* est plus libre qu'un *dakonré*, car il peut quitter son maître quand il veut, soit pour commercer, soit pour se mettre en service chez un autre individu, mais souvent il doit tout son travail à son maître.

Les Peuls pasteurs n'ont jamais été les esclaves des Mossi par ce qu'ils ne peuvent que garder les troupeaux et sont incapables de travailler la terre; ils étaient cependant dans un vasselage très dur sous la coupe des Mossi, spécialement des nabas et servaient de victimes dans certains sacrifices. Des Mossi, vendus par des Yarsé ou d'autres Mossi, ont été parfois leurs esclaves, surtout dans la région de Dori, appelé Gyémaré par les indigènes.



## Chapitre deuxième. — Administration.

Un des traits caractéristiques du pays mossi, c'est la puissance des chefs et la soumission des sujets. Cet esprit de soumission imprègne toute la mentalité mossi. Le Mossi n'est pas très dissimulé, fermé à ses semblables, comme l'est, dit-on, le Bambara. Il cause au contraire assez librement avec ses amis, même de ses affaires personnelles; ce qui ne veut pas dire qu'il ne sait pas garder un secret, surtout si c'est le secret du roi. Mais pour qu'une certaine liberté, qui devient presque de l'intimité, mais jamais de l'amitié au sens le plus élevé du mot, s'établisse entre deux individus, il faut qu'ils soient égaux. Si le Mossi paraît dissimulé, c'est qu'il a peur de froisser un plus puissant que lui. En face d'un chef, de quelqu'un qui a la force, comme il dit, il cédera toujours quitte à garder intérieurement son sentiment et à agir à sa guise; et un chef quand il parle, n'entend que ces mots: *bé néré, naba* — c'est bien, c'est cela. Je suis de ton avis.

Le salut mossi, autrefois en usage dans tous les empires noirs du Soudan, spécialement aux cours de Ghana, Mali et Gao, indique bien cette mentalité et quand, étrangers, nous pénétrons pour la première fois dans ce pays, nous sommes choqués de voir un homme s'abaisser ainsi devant un autre homme. C'est que pour saluer, le Mossi, dépose tout charge, chapeau, sabre, retire ses savates, s'assoit à terre, replie légèrement les jambes, porte le buste en avant, les coudes sont appuyés à terre et aussi écartés que possible l'un de l'autre; les avant-bras repliés devant la poitrine et les deux mains à demi fermées le pouce levé en l'air, frappent ensemble la terre trois ou quatre fois; puis l'individu se relève un peu et frotte ensemble la paume de ses deux mains. Jamais il ne regarde en face celui qu'il veut saluer, mais les yeux sont légèrement baissés. C'est vraiment une attitude très humiliée, surtout quand le chef ainsi salué, reste debout, ou se trouve à cheval et dominant son subordonné, daigne à peine lui accorder un regard. Les femmes, au lieu de frapper la terre avec les avant-bras, la frappent avec les coudes et relèvent, à la hauteur des épaules, les mains ouvertes et les doigts allongés. Le grand salut, très rarement employé d'ailleurs, consiste, après le salut ordinaire, à se retourner, à prendre de la poussière avec ses deux mains et à s'en couvrir le front, puis à revenir saluer son interlocuteur.

Deux indigènes qui se connaissent, se croisent-ils dans un chemin, le plus jeune s'accroupit le premier et commence le salut auquel l'autre répond en s'accroupissant à son tour. S'ils portent des charges, ils les déposent à terre, puis se saluent. Ils ne sont jamais pressés. Les serviteurs et les femmes, passant devant un chef, s'inclinent légèrement et joignent les mains devant la poitrine, paume contre paume. Si compliqué que soit le salut mossi, les indigènes le font avec grace et aisance; ils y sont habitués dès leur plus jeune âge, et en tous cas ne sont pas alors gauches et empruntés comme lors qu'ils s'essaient à ébaucher le salut militaire, si beau et si noble quand il est bien fait, mais geste ridicule quand il est déformé par un Noir.

Le terme générique pour désigner les chefs est *naba*. Cependant il y a une distinction entre *naba* et *dimma*. Le *dimma* est celui qui est élu selon



Anthropos IX.

En haut: Le salut Mossi.  
En bas: Un naba et ses cavaliers.





des règles très précises, que nous étudierons plus loin, mais dont l'autorité procède directement de cette élection. Il n'y a au Mossi que cinq dimma: le Moro-Naba, le naba de Fada, celui de Tenkodogo, celui de Boussouma, et celui du Yatenga. Le naba, au contraire, tient son autorité d'un autre chef plus puissant que lui, qui l'a désigné entre plusieurs prétendants. Ce sont tous les autres chefs.

Le pays mossi est tout entier sous l'autorité du *Moro-naba*, assisté de cinq grands ministres: le *Widi-naba*, le *Laralé-naba*, le *Gounga-naba*, le *Kamisoro-naba*, et le *Ballum-naba*. Les attributions de ces ministres sont assez mal définies. Le Kamisoro est eunuque et chef des eunuques. A sa mort tous ses biens reviennent au Moro-Naba, puisqu'il ne laisse pas d'héritier. Aussi le Moro-Naba avait-il avantage à l'enrichir, et à lui donner la plus belle province de ses états. Le Widi-naba remplace le Moro-Naba depuis sa mort jusqu'à l'intronisation de son successeur. C'est lui qui préside à l'élection et proclame l'élu. Le Laralé est le gardien des tombes des ancêtres du Moro-Naba, et le Ballum est le chef des pages et des danseurs; quand le Moro-Naba marie un de ses pages, celui-ci s'installe près des cases du Ballum-naba. C'est le moins important des ministres et, avant l'occupation française, il ne commandait à aucune province.

Le Moro-Naba commande directement à une grande partie des territoires mossi. La partie soumise à ses ordres immédiats était divisée entre les quatre grands ministres, qui avaient chacun sous leurs ordres des chefs de canton. Les territoires non soumis directement au Moro-Naba, sont placés sous l'autorité de chefs puissants que l'on peut appeler chefs de province, vassaux assurément du Moro-Naba, mais vassaux très indépendants et un peu comme l'étaient les ducs de Bretagne et de Bourgogne vis-à-vis du roi de France. Tels sont les nabas de Ouahigouya, de Yako, de Boussouma, de Bélousa, etc., car ils sont nombreux tout autour du pays réservé au Moro-Naba, surtout au nord, à l'est et au sud. Ces chefs de province pouvaient avoir des vassaux indépendants, mais qui cependant reconnaissaient leur autorité; tel le naba de Koupéla, vrai chef de province, mais vassal du naba de Bélousa, vassal lui-même du Moro-Naba. Le naba de Salmatenga se trouve dans la même condition vis-à-vis du naba de Boussouma.

Chaque province est divisée en cantons ayant chacun à sa tête un naba, et le canton est formé d'un certain nombre de villages qui ont, en général, chacun un naba. Certains villages dépendent directement du chef de province qui les distribue entre ses ministres. Il arrive même que certains villages n'ont pas de naba proprement dit. Ce sont principalement les villages formés par les enfants d'un grand naba. Un vieillard est alors chargé des fonctions administratives. Ces villages qui n'ont pas de naba, peuvent cependant en obtenir un, par exemple, si le chef de province a un fils qui s'installe dans ce village et que les habitants soient contents de sa présence, son père peut le nommer naba de ce village. Certains villages, très rares d'ailleurs, sont commandés par des femmes, que des anciens assistent, quand il y a une affaire à juger.

L'autorité de chaque chef est tempérée par son conseil. Le Moro-Naba lui-même n'agit pas sans prendre l'avis de ses ministres. Chaque chef de

province a son conseil. Les noms donnés aux ministres varient d'une province à une autre province, mais les attributions restent les mêmes. Les chefs de cantons consultent les hommes les plus âgés du village dans lequel ils résident, et un chef de village ne prend aucune résolution, pouvant intéresser la communauté, sans réunir les anciens et sans les consulter.

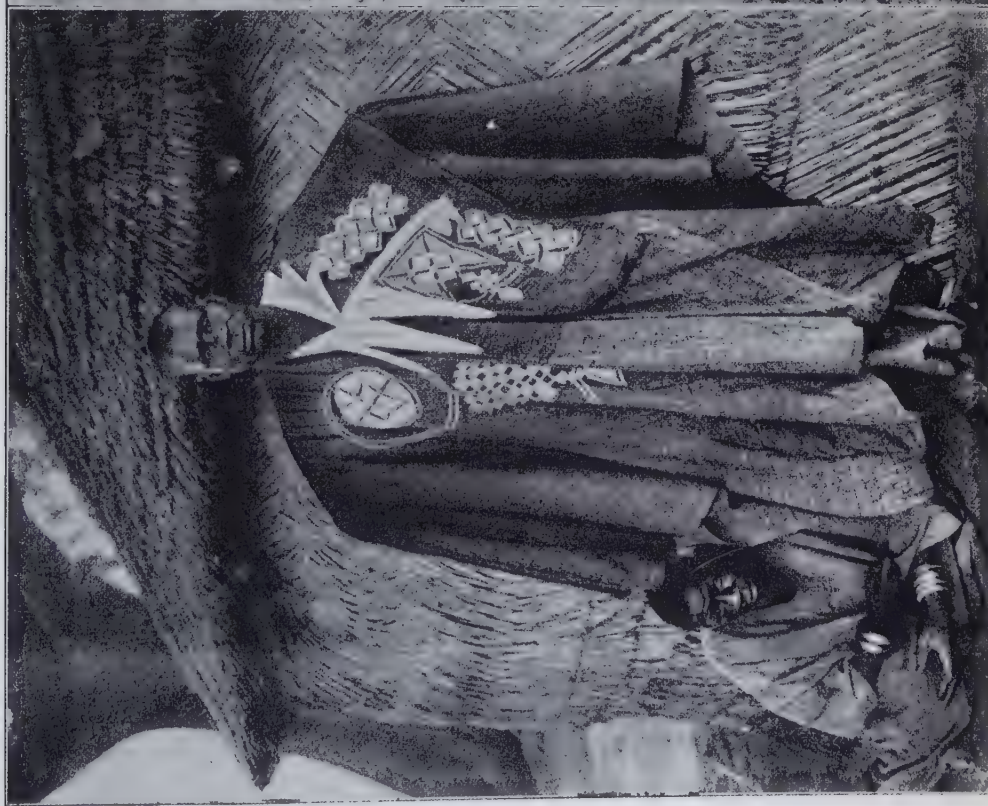
Tout se fait par la voie hiérarchique. Jamais un chef de province ne donnera un ordre directement à un village dépendant d'un chef de canton, mais il fera prévenir ce dernier qui lui-même préviendra le chef de village, et ce dernier, réunissant ses vieux, leur communiquera les ordres reçus, et par eux préviendra tous ses administrés. Les ordres ainsi transmis régulièrement sont toujours exécutés, mais si, par hasard, un chef de canton voulait désobéir à son chef de province, il serait suivi par ses gens qui reconnaissent son autorité avant toute autre.

Les derniers Moro-Naba étaient devenus un peu des rois fainéants et le protocole auquel ils étaient astreints de par la coutume, ne laissait pas d'être gênant à l'instar de l'étiquette des cours européennes. Car le Moro-Naba est entouré d'une véritable cour. Nous avons vu que son grand conseil se compose de cinq grands ministres. A eux se joignent l'Iman qui représente les musulmans et a une certaine influence, et le *Teng'Soba*. Les fonctions de ce dernier sont assez spéciales. Il n'habite pas le même village que le Moro-Naba, et commande un canton. Mais en cas de guerre, c'est lui qui est consulté sur l'opportunité des hostilités et sur leurs chances de succès. C'est lui qui doit alors faire les sacrifices et questionner les mânes des ancêtres. Quand la guerre est décidée, il prend le commandement des armées, et tous, ministres et chefs de cantons, doivent lui obéir. Le Moro-Naba ne quitte pas Ouagadougou.

Autour de ces grands dignitaires s'agite tout un monde de subalternes. Les eunuques, gens peu recommandables, puisque on faisait parfois eunuques les voleurs récidivistes, et généralement les pages qui s'étaient permis trop de familiarités avec les femmes du naba. Quelques-uns pouvaient arriver à une haute situation. Le Kamisoro est toujours eunuque, et quelques cantons importants leur étaient réservés.

Les pages sont de jeunes enfants choisis avec soin parmi les mieux doués du pays. Ils doivent servir le naba et portent le nom de *sononé*. Jamais le naba n'est seul; il a toujours à ses côtés un ou plusieurs pages. Celui-ci tient l'éventail, celui-là est près du monarque pour l'aider à changer de position, un autre s'occupe des savates, un autre du bâton de commandement, et le grand échanson tient sans cesse dans sa main unealebasse remplie de bière de mil forte et recouverte d'un plateau en vannerie artistement tressé. Les *sononés* ont les bras ornés de bracelets de cuivre, souvent de cuivre jaune et rouge alterné, deux, trois, quatre bracelets. Ils ont parfois des bracelets aux poignets et au dessus du coude; parfois aussi les deux pieds sont ornés de gros bracelets ou même de guêtres de cuivre qui embarrassent singulièrement la marche de celui qui les porte, mais sont un ornement très recherché. Tous ces *sononés* sont aux petits «soins» autour du monarque. Tousse-t-il, les paumes des mains se frottent l'une contre l'autre; les doigts claquent. Il en





Un chef de province mossi.



Anthropos IX.

Le Moro-Naba des Mossi.





est de même quand il boit, éternue ou crache. S'il se lève, toute la cour se lève, et lorsqu'il est sujet aux infirmités communes à tous les mortels, toute la cour le suit et s'accroupit comme lui.

Les jours de grandes cérémonies, la musique accompagne le naba, et il ne peut plus faire un geste, dire un mot, faire un pas, sans que les musiciens jouent des différentes espèces de tambours. Le tambour type, spécial au mossi, le *bindré*, celui dont seuls les membres de la corporation des tambours peuvent jouer, se compose d'unealebasse qui peut atteindre 70 à 80 *cm* de diamètre. Elle est vidée, le côté où s'attachait la queue du fruit est enlevé, et remplacé par une peau de chèvre fortement tendue. C'est en frappant cette peau avec ses mains que l'artiste tire de son instrument des sons très différents. C'est tout un art de bien jouer de ce tambour, et les membres de la confrérie y sont habitués dès leur jeune âge. Ce sont les troubadours, les griots du pays, qui chantent les louanges des chefs dont ils connaissent toute la généalogie, qui fréquentent les marchés, qui suivent les gens riches et les proclament les plus braves, les plus généreux, les plus beaux des hommes que la terre ait portés, afin d'obtenir quelques cadeaux. Ils sont de toutes les fêtes.

Il y a aussi le *lounga*, fait d'un morceau de bois évidé en forme de sablier; les deux extrémités sont assez larges et réunies par un cylindre plus étroit; ce tambour se porte sous le bras, et ses deux ouvertures sont fermées par des peaux de chèvres; elles sont réunies par des cordes que l'artiste tend plus ou moins en serrant le tambour entre son bras et son côté gauche, tandis que de la main droite il frappe une des peaux avec un petit bâton recourbé et terminé par une boule.

La musique du naba se compose encore de flûtes, dont les indigènes, souvent les Peuls, savent tirer de jolis sons, mais trop souvent les mêmes, et de petits violons à une seule corde, qui, sous l'archet habilement manié, ne laissent pas de rendre des sons agréables.

Si le Moro-Naba doit monter à cheval, les palfreniers amènent sa monture magnifiquement caparaçonnée avec têtère en cuivre, grand tapis brodé qui couvre tout le dos et la croupe même. Une pièce d'étoffe brodée cache tout le poitrail de la bête et la selle, genre arabe, avec grands étriers de cuivre, supporte de chaque côté de grands plateaux de même métal. Les tambours jouent quand le naba sort de sa demeure, ils changent d'air quand il met le pied à l'étrier, l'air varie encore quand il se met en route, et toute la population à plusieurs kilomètres à la ronde, est avertie de tous les gestes du Moro-Naba. Un soroné le précède portant son coussin, et un autre portant son bâton de commandement. Les ministres présents à la cour et les chefs étrangers présents à la capitale s'empressent de monter à cheval. Des gardes du corps du Moro-Naba l'accompagnent, quatre forts gaillards marchent à ses côtés, les bras appuyés sur la croupe du cheval comme pour empêcher le monarque de tomber, tandis que des cavaliers, armés de lances, font la fantasia, courent 100 *m* devant le naba, en brandissant leurs lances, et reviennent au grand galop, puis repartent. C'est un va-et-vient continu et une distraction pour le naba qui, lui, ne peut pas galoper.

Tous les chefs de province et les chefs de cantons ont leur cour, leurs ministres, leurs soronés, leurs tambours. Le privilège d'avoir des eunuques est cependant réservé au Moro-Naba. Mais pour avoir droit aux soronés, au coussin et aux éperons, il faut avoir été régulièrement intronisé. Et c'est pour avoir négligé de suivre les traditions, que le naba actuel de Koupéla ne possède aucun de ces privilèges.

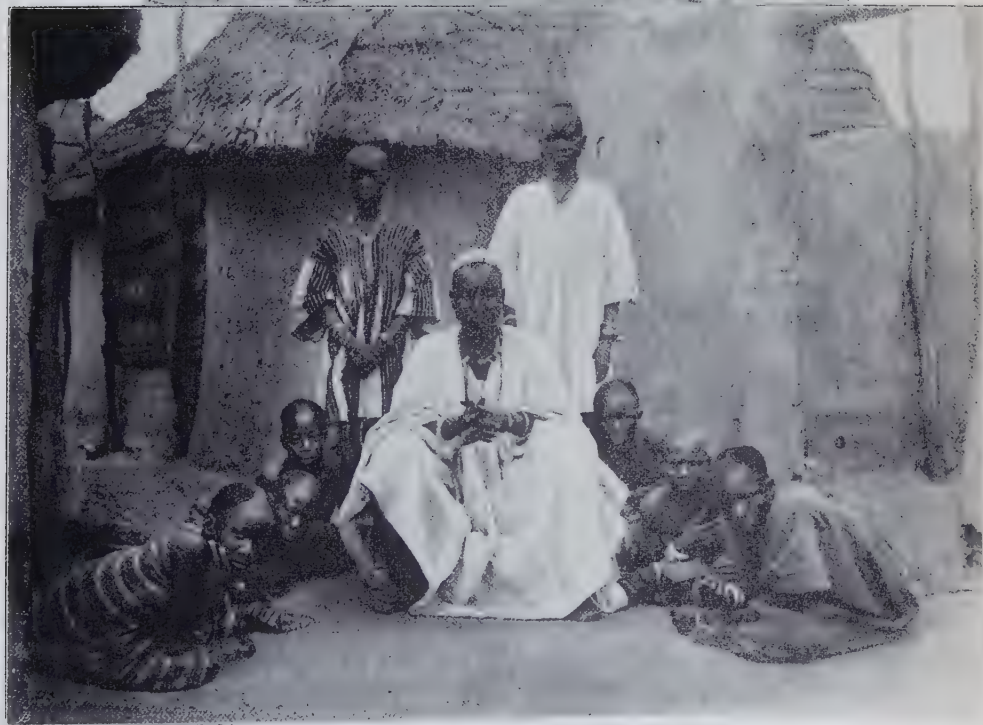
C'est qu'il y a toute une tradition pour l'intronisation des naba. Chaque naba intronise ses vassaux. Le Moro-Naba intronise les chefs de provinces excepté ceux qui portent le titre de *dimma*; les chefs de provinces intronisent les chefs de cantons, et ceux-ci, les chefs de villages qui dépendent d'eux. Le droit de nomination est une grande source de revenus pour les nabas.

En effet, à la mort d'un chef de village, plusieurs prétendants briguent le pouvoir. Tous vont saluer le naba, qui les commande, et lui offrent de nombreux cadeaux, des cauris, des poules, des moutons, et, s'il sont assez riches, des barres de sel, un cheval, et parfois même une femme. Celui qui donnera le plus, a le plus de chances d'être choisi, et ce n'est que quand le naba électeur prévoit que les prétendants vont être à court de cadeaux qu'il se décide à désigner l' élu.

Voici comment les choses se passent à Koupéla pour la nomination d'un chef de village dépendant directement du chef de province. Les prétendants doivent s'adresser au ministre qui a la haute main sur leur village, c'est leur introducteur obligé auprès du naba dont dépend le choix, c'est le maître du chemin, le *sor'soba*. Quand la nomination est proche, le ministre se rend de nuit auprès de ce naba, et ils s'entendent ensemble sur le choix à faire. Ce ne peut être qu'un parent du défunt ou un parent d'un naba mort précédemment. Quand ils se sont mis d'accord, le naba désigne le jour et fait prévenir les intéressés. Chacun d'eux, plein d'espoir, vient, vers le soir, avec ses gens. Ils sont vêtus d'un pantalon, d'une peau qu'ils portent en sautoir, et d'une couverture rejetée sur l'épaule à la manière antique, de façon à ce que l'épaule et le bras droit soient libres. Devant chacun d'eux se tient une jeune fille, munie d'un bâton, qui deviendra peut-être dans quelques instants, le bâton de commandement. Cette jeune fille est censée recevoir le pouvoir en même temps que le prétendant élu, et pendant toutes les fêtes de l'investiture, c'est elle qui prendra soin des objets au service du nouveau naba, et chacun lui donnera des cauris. Après les fêtes, elle retourne chez elle.

Tous les prétendants étant arrivés sont assis dans la cour extérieure. Le naba reste dans sa case, et le ministre introducteur se rend auprès de lui. Le naba désigne celui sur qui porte son choix, et le ministre sort, prend la couverture de l' élu et lui dit que c'est lui, que le naba a choisi. Aussitôt les prétendants évincés se sauvent, tandis que leurs gens portent l' élu sur leurs épaules qui servent de pavois, et chantent ses louanges, en l'appelant *Wobro*, l'éléphant. Le *Trabrana*, un brave entre les braves, vient alors avec une sa-coche en cuir, et l' élu doit lui donner des cauris. Il en donnera encore à son introducteur pour avoir sa couverture, et pendant les trois jours de fête qui suivent son élection, il doit fournir quantité de bière de mil. Il est d'ailleurs aidé dans ses dépenses par ses nouveaux administrés qui, bientôt prévenus,





Anthropos IX.

En haut: Le Moro-Naba. Derrière lui son frère, âgé d'une douzaine d'années et chef d'une grande province; à ses côtés: deux pages.

En bas: Bullom-Naba entouré de ses pages. Debout derrière lui: ses deux enfants chrétiens.



viennent le saluer et lui offrir leurs cadeaux. Les prétendants non élus reviennent le lendemain, tête rasée, faire leur soumission à leur heureux concurrent. Pendant trois jours donc c'est grande fête chez le ministre introducteur. On joue du tambour, on danse, on chante :

*Sen kong'nam, lébra sonkam ysa.*

Celui qui n'a pas été élu, glanera les arachides.

*Bamb'naba y minimini biga, ka zué waodo, dem kom.*

Leur naba est comme le petit de la sarcelle, il ne craint pas le froid, il joue dans l'eau.

*Sérendé wobro, n'béla.*

Venez à la rencontre de l'éléphant, pour le saluer.

*Sen damma nyébra, baryoro nan wa.*

Quelqu'un veut-il tuer le caïman, le serpent vient de suite<sup>1</sup>.

Le troisième jour, on rase le nouveau naba. Sa sœur ou, à son défaut, une vieille, commence l'opération; mais n'importe qui peut l'achever. Puis tous se rendent chez le naba: l'élu va recevoir un nom, et désormais il sera défendu de le désigner par le nom qu'il portait précédemment. Chaque naba, en effet, reçoit trois noms, ou mieux trois devises, choisies par sa sœur, ou par une vieille femme de la famille. Ces devises font allusion à un fait historique passé ou à la situation de l'élu. Quand tous sont arrivés chez le naba, la sœur de l'élu indique les devises au naba, qui les proclame, et les tambours les redisent au peuple. Et l'on danse, et l'on chante, et l'on boit. Le lendemain seulement le nouveau naba bien dûment intronisé, retourne dans son village pour en prendre possession officielle.

Voici quelques devises:

1° Les devises du naba de Koupéla font allusion à la guerre qui eut lieu précédemment lors de l'élection de son père, naba Ibri, entre ce dernier et les gens de Kazémabouanga:

1° *Wadra yerda né kyougou. Wadra gousa menga, t'a péleum ka yd kyougou.* L'étoile brille malgré la lune. Mais que l'étoile se tienne sur ses gardes, car sa blancheur n'efface pas celle de la lune. (L'étoile représente le prétendant de Kazémabouanga. La lune c'est le naba de Koupéla.)

2° *Kalébdô kanenga, la son boulwaka.* La sauce de kalebdô n'est pas bonne, mais elle est meilleure que celle de boulwaka. (Le naba de Koupéla n'est pas très puissant, mais il l'est plus que les gens de Kazémabouanga.)

3° *Néda gwanga nan samma.* Le boiteux prétend qu'il le tuera. (Le prétendant — le boiteux — prétend tuer le naba de Koupéla.)

II° Les devises du Saman-Naba, le premier ministre de Koupéla, font allusion à sa situation vis-à-vis du naba, auquel il doit tout, et qui est son appui:

1° *Ti'douda béleum villi n'pam n'dou.* Qui veut monter à un arbre saisit les branches pour s'aider.

<sup>1</sup> Pour dire que si quelqu'un attaque le nouveau naba, le chef de province, viendra l'aider.



2° *Gigemdé sen touka séolro, wénniginamma, walpélronamma, nonga morbo, la'b zuéta gemdé.* Le lion pioche la terre salée (bonne à manger), les bœufs sauvages, les kobas, aiment à en manger, mais craignent le lion. (Les ennemis du Saman'Naba voudraient bien avoir sa place mais craignent le naba.)

3° *Kong'panga, bar'bala.* Qui manque de force n'est que serviteur.

L'élection des grands ministres ne comporte que fort peu de cadeaux, offerts aux jours de fête qui suivent la mort du ministre, jusqu'à la nomination de son successeur. C'est le fils aîné qui généralement hérite de la charge, mais le chef de province peut nommer qu'il veut.

A la mort du naba de Koupéla, chef de province, les ministres tiennent conseil et désignent entre eux quel sera le successeur, presque toujours le fils aîné. Avant même la publication du nom de l'élui, le chef du quartier qui porte le nom de Koupéla, fait prévenir les chefs de canton, et ils se réunissent à Koupéla. Quand tout le monde est arrivé, le Tabrana proclame le nom de l'élui, et tous se rendent à Bélousa pour indiquer au naba celui qu'ils ont choisi et pour lui demander l'investiture. Généralement le naba de Bélousa accepte celui qui a été régulièrement nommé. En cas de conflit, ou si lui-même désire faire un autre choix, il le fait savoir au Moro-Naba en indiquant ses préférences, et quand son envoyé revient, il proclame l'élui, et tous se soumettent à sa volonté. N'a-t-il pas la force? En signe d'investiture, le naba de Bélousa remet à l'élui une calotte, des savates et un sceptre. Mais le nouveau naba ne peut encore ni mettre la calotte, ni enfiler les savates, ni porter le sceptre. Il doit tout d'abord se rendre au tombeau de l'ancêtre de la race, naba Kourita, auquel il offre des sacrifices, spécialement un bœuf. Il y a sept jours de fête, pendant lesquels la bière de mil coule à flots, et des bœufs sont tués en grand nombre. C'est pendant ces fêtes que l'élui se rase la tête et reçoit des mains des envoyés du naba de Bélousa la calotte, les savates, et le sceptre; c'est alors seulement qu'il est vraiment naba, et peut porter des éperons, avoir des pages et un coussin. Quand la fête est terminée à Kourit'Yaorin, le naba fait son entrée à Koupéla, sa résidence.

Quand mourait le Moro-Naba, le pays était en révolution, et livré aux serviteurs du naba défunt qui pillaient tant qu'ils pouvaient. C'est pourquoi la mort du Moro-Naba était soigneusement cachée jusqu'au jour des funérailles; c'est pourquoi quand elle était connue, personne ne sortait plus sans être armé de son arc et de ses flèches, ou au moins d'une lance. Les femmes et les enfants restaient à la maison. Pour prévenir tout désordre, on procédait le plus rapidement possible à une nouvelle élection. Le Widi-Naba faisait l'intérim et réunissait les voix des électeurs. Ils étaient vingt-cinq: les cinq grands ministres, et vingt autres chefs, peu importants dans le cours ordinaire de l'existence, non chefs de cantons et maîtres souvent de leur seule famille, mais grands électeurs de père en fils depuis la fondation de la dynastie de Ouagadougou. Ces vingt-cinq électeurs consultaient leur entourage et venaient désigner au Widi-Naba celui des prétendants sur lequel se portait leur suffrage. Car il pouvait y avoir plusieurs prétendants, mais ne pouvait être élu qu'un membre

de la famille de naba Oubri, le fondateur de la dynastie. Quand les fêtes de l'enterrement étaient terminées, le Widi-Naba réunissait tous les chefs de canton et tous les nabas présents à Ouagadougou et proclamait le nom de l'élu, auquel il remettait les insignes du pouvoir. Ensuite avaient lieu de nombreuses fêtes, dont la plus solennelle se déroulait dans un petit village, situé à 2 km de Ouagadougou, et appelé Paspanga. C'est là que tous les nabas venaient, à tour de rôle, en commençant par les prétendants évincés, prêter le serment de fidélité.

Toutes ces coutumes ont été suivies lors de l'intronisation du Moro-Naba actuel, Naba Kom.

### Chapitre troisième. — Droits des chefs, droits des particuliers.

Les nabas, qu'ils soient chefs de villages, de canton ou de province, étaient tout-puissants, et personne ne pouvait agir que sous leur regard et ne rien posséder que dans la mesure ou le naba le permettait.

En principe, tout le pays mossi appartient au Moro-Naba, qui peut disposer de tout à sa guise et donner des terres à qui il veut. En pratique, le Moro-Naba délègue ses pouvoirs à ses vassaux, les chefs de province, qui eux-mêmes les transmettent aux chefs de canton, et ceux-ci aux chefs de village. C'est ainsi qu'un indigène qui veut passer d'un canton dans un autre canton, ou même d'un village à un autre village, doit en obtenir l'autorisation, et demander au chef de canton ou de village de s'installer dans tel ou tel endroit, c'est le chef de village dans lequel il désire résider qui lui indique où il peut construire ses cases et quel champ il peut cultiver. Le naba peut déposséder un de ses administrés, s'il le veut, pour donner son champ à un autre. N'a-t-il pas la force? Le cas était cependant rare, et un indigène qui a défriché un coin de brousse, engraisé un espace libre pour semer du maïs, qui a semé et pioché, est généralement assuré de faire sa récolte, à moins de guerre. En cas d'éviction, le malheureux dépossédé n'a aucun recours: ni le chef de canton, ni le chef de province ne l'écouteront; n'en faisaient-ils pas autant à l'occasion?

Il n'y a pas de propriété collective. Chaque individu cultive ses champs pour son propre compte; il récolte lui-même les fruits de son travail et en est le maître absolu. Cependant chaque indigène devait une dîme à ses chefs et à ses bienfaiteurs, et il est curieux, au moment de la récolte, de voir les particuliers partager leurs épis de maïs, tresser des tiges de sorgho, mesurer des paniers plus ou moins grands de petit mil. Le chef de village aura tant d'épis de maïs, le chef de canton, s'il n'est pas trop éloigné, en aura tant, le ou les beaux-pères auront les leurs et aussi tel ou tel ami auquel on doit des cauris, ou qui a précédemment rendu un service. Mais celui qui distribue ainsi à droite et à gauche, recevra à son tour de différents côtés et rentrera à peu près dans ses fonds. Les chefs de village font des cadeaux plus importants aux chefs de canton, et ceux-ci aux chefs de province.

C'était l'impôt, non pas l'impôt fixe et par tête, mais un impôt tout à fait arbitraire, et si le naba auquel on venait apporter son cadeau ne le trouvait pas suffisant, il savait bien le dire, et l'intéressé n'avait qu'à s'exécuter. Le naba de Koupéla payait, dit-on, chaque année 500.000 cauris, soit 500 frcs. et

trois chevaux au naba de Bélousa, et un million de cauris, soit 1000 frcs., en deux fois, au Moro-Naba, auquel il offrait aussi cinq chevaux. Les cadeaux au Moro-Naba étaient d'abord présentés au naba de Bélousa, et de là conduits à Ouagadougou: toujours la hiérarchie.

Mais cet impôt quasi régulier n'était pas le seul. Quand le Moro-Naba désirait des chevaux, des bœufs, ou que ce soit, il faisait prévenir un chef de province, et tous s'empressaient de le satisfaire. Un chef de province à son tour désirait-il quelque chose, manquait-il de mil ou voulait-il construire des cases, il faisait prévenir un ou plusieurs chefs de canton qui eux-mêmes prévenaient les chefs de villages et par leur intermédiaire tout arrivait à point, doucement, car il fallait du temps pour que tous ces ordres fussent transmis, mais les particuliers s'exécutaient toujours.

Avec ce système il était impossible à un indigène de s'enrichir. Trop de biens auraient excité la cupidité du naba, qui aurait trouvé un prétexte quelconque pour imposer plus que d'autres cet administré trop entreprenant, et c'est pourquoi ceux qui avaient quelques vaches, avaient bien soin de les cacher en les confiant à des Peuls. Mais ceux-ci non plus ne pouvaient pas espérer voir leur troupeau s'augmenter rapidement parce que, sous prétexte de sacrifice ou de fête, les nabas avaient toujours besoin de beaux bœufs bien gras.

Il y a aussi certaines circonstances dans lesquelles les chefs de canton et même de villages et ceux qui veulent se faire bien voir, doivent venir saluer le naba et lui offrir leurs présents, jamais moins de 500 cauris, soit 50 frcs. Le naba a-t-il entrepris un gros travail comme la construction de plusieurs cases, pioche-t-il son champ ou coupe-t-il son mil: les uns sont convoqués pour l'aider; il est de bon ton que les autres viennent lui offrir leurs cadeaux. Relève-t-il de maladie, c'est encore pour lui l'occasion de recevoir des cadeaux; a-t-il échappé à un danger, vite il faut le féliciter et lui donner des cauris. A chaque fête, soit le jour même, soit dans les jours qui suivent, chaque naba doit venir saluer son chef de province et lui apporter ses cadeaux, proportionnés à l'importance de son propre commandement. Le naba se déplace-t-il: le village dans lequel il s'arrête doit le nourrir, l'abreuver et donc lui offrir poules, chèvres, moutons, voire un bœuf, si le village est assez importante, et les palefreniers et les autres serviteurs de la suite du naba se débrouillent aux dépens des habitants. C'est assez onéreux. D'autant qu'une fois le naba rentré chez lui, il faut encore venir le saluer et lui offrir des cauris.

Enfin une grande source de profits c'était la guerre. BINGER raconte les faits dont il fut témoin chez Boukari-Koutou, plus tard Moro-Naba sous le nom de naba Wobro, et détroné par l'arrivée de VOULET. Avant de partir en guerre, les sorciers étaient consultés, et désignaient le *tangandé*, le bois sacré, dans lequel il fallait sacrifier pour revenir vainqueur. Le chef de province sortait alors son drapeau, composé d'un simple bâton au bout duquel pendaient des grisgris et une queue de vache. Un homme, désigné à cet effet, portait ce drapeau sur le front de la bataille. Il ne devait jamais regarder en arrière mais toujours marcher devant lui, il ne portait aucune autre arme qu'un arc et des flèches, et s'il était tué un autre le remplaçait. Quand un village était cerné, toutes les prises appartenaient de droit au naba, qui faisait son





Anthropos IX.

En haut: Un naba et ses gens.  
En bas: Un groupe de vieillards mossi.



choix, et laissait le reste à ses gens. Tous les hommes valides qui pouvaient encore se battre et refusaient de devenir esclaves, étaient mis à mort; les vieillards étaient épargnés, les femmes et les enfants étaient réduits en esclavage. Le naba était maître de ceux pris par des cavaliers montant ses propres chevaux; en cas de discussion sur la prise, le naba s'emparait des captures; si les particuliers réussissaient à s'entendre, ils partageaient à l'amiable; celui qui avait pris un cheval ou un esclave par ses propres moyens, en était le maître, mais pour éviter des représailles, il offrait le plus souvent au naba une partie de ses prises. Aucun traité de paix ne mettait fin à la guerre. Elle cessait quand le butin était jugé suffisant. C'est ainsi que les pays Gourounsi et Bousansé étaient de vrais greniers pour les Mossi, où ils allaient puiser selon leurs besoins.

Les nabas ne se contentaient pas d'administrer et de toucher l'impôt, ils rendaient aussi la justice, au civil comme au criminel. Le chef de village jugeait généralement en première instance, mais le condamné pouvait faire appel de son jugement au chef de canton et de celui-ci au chef de province ou même recourir directement à ce dernier. Les juges étaient toujours assistés par des assesseurs, par les anciens du village pour les nabas subalternes, par les ministres pour le chef de province. Un criminel était jugé dans le plus bref délai, et l'accusé n'était mis en prison préventive que pour attendre l'arrivée des témoins. Il pouvait d'ailleurs citer ses témoins, et ils étaient convoqués.

Aucun interrogatoire ressemblant à l'inquisition de nos juges d'instruction ne précédait l'audience. Tout se passait en plein jour, chacun pouvait intervenir quand il voulait, et la torture n'était pas employée pour obtenir des aveux compromettants, mais parfois pour faire avouer de faux témoins. Un fils n'était pas admis à témoigner en faveur de son père, les esclaves et les serviteurs ne témoignaient pas en faveur de leur maître: leur déposition aurait pu trop facilement manquer de sincérité.

En cas de contestation il n'y avait pas d'ordalie ni d'intervention de sorcier. Le serment n'était pas déféré aux témoins par le juge, mais un plaideur pouvait dire: «Que je ne puisse plus me lever d'ici, si je mens (i. e. que je meure).» Si celui qui est accusé d'avoir une dette envers un individu mort récemment, nie cette dette, l'héritier peut le conduire à la tombe et l'obliger à boire de l'eau dans laquelle a été délayée de la terre du tombeau. C'est une épreuve très redoutée, car les Mossi croient que le mort viendra se venger.

La culpabilité doit être prouvée par des témoins, sinon l'accusé est laissé libre; en cas de discussion sur la propriété de champs, d'animaux domestiques, etc., chacun apportait ses arguments, citait ses témoins, et les juges décidaient d'après les débats. Si deux femmes se disputaient entre elles, les maris devaient s'entendre pour les départager; s'il s'agissait de contestations au sujet de mariage, le chef de province était juge. Par exemple: Une jeune fille a été promise et la dot en partie payée, puis le père de la jeune fille s'est ravisé et l'a donnée à un autre, le prétendant frustré pouvait recourir au chef de province qui faisait rendre la dot. Quand un accusé se sauvait pour éviter le jugement, il ne pouvait être jugé que si des témoins déposaient contre lui.



Le jugement prononcé était exécuté autant que possible, même en l'absence du condamné, et s'il revenait, le jugement n'était pas recommencé, mais le condamné pouvait en appeler au chef de province. Dans tous les cas, la famille est responsable. Si la condamnation comporte une amende à payer, et si les biens du condamné sont insuffisants, les biens de ses parents sont saisis; les parents répondent des dettes de leurs enfants, et si un accusé est en fuite, un de ses parents est saisi à sa place. Par contre, le chef de famille est maître absolu des siens et juge dans sa famille. Il doit payer les dettes de ses enfants et les amendes qu'ils ont encourues, mais il peut les châtier, voire même les mettre à mort, ou les expulser et les maudire, punition généralement extrêmement redoutée. Et ces faits nous indiquent déjà toute la force du groupement familial, que nous étudierons dans la seconde partie de cet ouvrage. Le naba fait exécuter la sentence, prononcée par le tribunal; le pouvoir exécutif et le pouvoir judiciaire étaient confiés à la même personne. Celui qui refusait de payer ses dettes ou l'amende infligée, était dévalisé. Aucune commutation de peine n'était admise, et celui qui était condamné aux fers ou à mort, devait subir lui-même sa condamnation, il ne pouvait se libérer en payant une amende, ni se substituer un esclave. Les exécutions capitales étaient publiques. Le chef de province pouvait exercer le droit de grâce, mais évidemment il en usait fort rarement: la vie d'un homme est si peu de chose aux yeux d'un Noir!

La procédure était la même pour tous, hommes et femmes. Cependant les fils de naba, les *nakomsé*, n'étaient ni jugés ni punis publiquement; ils n'étaient pas liés avec des cordes, mais avec des bandes d'étoffe, et en cas de condamnation à mort, ils étaient pendus et non assommés. D'ailleurs les plaintes contre eux étaient extrêmement rares; les fils d'un naba puissant pouvaient tout se permettre impunément.

Voici à titre d'exemple, quelques crimes punis et le châtiment infligé. Evidemment il n'y avait aucun code écrit, aucune échelle de pénalité régulièrement prévue. Tout dépendait de la coutume et du bon plaisir du juge. Aussi les riches pouvaient-ils, en payant leurs juges, obtenir des sentences en leur faveur; aussi un voleur échappait-il au supplice qui l'attendait en partageant son vol avec le naba; sinon le voleur pris en flagrant délit était fustigé et parfois ne s'en relevait pas. Il était condamné à plusieurs mois de fers et exposé à la risée publique devant la case du naba; il devait rendre ce qu'il avait pris, et sa famille était responsable. En cas de récidive, il était conduit au marché la corde au cou, abondamment abreuvé de *dolo*, rassasié de viande, puis assommé au pied d'un arbre à coup de bâtons. A Ouagadougou, il était parfois fait eunuque, ce qui équivalait presque à une condamnation à mort, parce que l'opération, exécutée d'une façon très barbare, était souvent suivie de mort. La justice française, plus clément, se contente de la prison, ce dont se plaignent les honnêtes gens qui trouvent le châtiment trop doux.

En cas de meurtre volontaire, le meurtrier était mis à mort ou à son défaut, un membre de sa famille était exécuté. On ne cherchait pas à connaître qui avait commencé ou qui avait raison dans une rixe. (Le meurtre par imprudence était puni d'une amende, payée à la famille de la victime. Le droit

de légitime défense était évidemment admis. S'il y avait coups et blessures, les adversaires étaient mis aux fers.)

Les vieilles femmes étaient souvent accusées d'être sorcières et de manger l'âme des enfants. Si leur crime semblait prouvé, si les sorciers consultés avaient déclaré telle ou telle vieille coupable de la mort d'un bébé, la pauvre était mise à mort d'une façon très cruelle: on prenait une marmite en terre, à laquelle on faisait une seconde ouverture pour que la tête de la malheureuse puisse entrer toute entière dans la marmite. La marmite était alors très fortement chauffée et on en coiffait la prétendue coupable.

Une chèvre, un mouton qui causaient des dégâts dans un champ pouvaient être tués sur place. Il fallait alors prévenir le propriétaire de la bête, qui n'avait rien à dire, mais enlevait son animal. Si les dégâts étaient causés par un bœuf ou un âne, le propriétaire du champ devait le faire constater et avait droit à des dommages et intérêts.

Quiconque trouvait un objet de peu de valeur, par exemple un couteau, même un habit, pouvait le garder; mais on devait remettre au naba tout ce qui pouvait atteindre un prix assez élevé, comme un mouton, un âne, à fortiori une vache, et l'objet trouvé appartenait alors au naba.

Le chef de province pouvait seul juger un ravisseur. Celui-ci était battu et mis aux fers, la fille était rendue à ses parents, et si elle mettait au monde un enfant, il était tué. Mais, si les parents donnaient la fille au naba, le ravisseur était mis à mort. Un adultère, pris en flagrant délit, pouvait être mis à mort par le mari trompé; mais s'il n'y avait pas flagrant délit, si le coupable avait réussi à s'enfuir, ou s'il avait simplement été dénoncé par sa complice, le mari trompé n'avait aucun recours. Le séducteur d'une jeune fille devient généralement maître de la fille si elle enfante, mais il doit donner une autre fille au fiancé.

Le chef de province avait un procédé spécial pour s'assurer de la fidélité de ses nombreuses épouses et de ses soronés. Quand une femme ou un soroné ne se conduisait pas bien, le poënaba devait les désigner au naba. Il procédait ainsi. Tous les vendredis, le poënaba quittait son village, à pied, un martinet à la main. Devant lui un serviteur portait une sacoche en cuir renfermant les grisgris. Personne ne pouvait l'approcher, tout le monde se sauvait dans la brousse, et le sentier qu'il avait suivi, était interdit tant qu'il n'était pas avéré que le terrible homme était arrivé chez le naba. Les femmes de ce dernier étaient réunies, le poënaba remplissait d'eau une grande calebasse, versait ses ingrédients dans l'eau et s'asseyait devant la calebasse. Les femmes s'approchaient à tour de rôle et se miraient dans l'eau. Le poënaba regardait aussi le liquide et disait reconnaître alors les femmes fidèles et celles qui ne l'étaient pas. Les premières étaient laissées en liberté, mais souvent battues afin de leur passer l'envie d'être infidèles. Celles qui étaient désignées comme infidèles, étaient saisies et devaient dénoncer leur complice. Tous deux étaient assommés à coups de bâton. Si la prétendue coupable n'avait pas de complice ou refusait de le dénoncer, elle seule était mise à mort. Les femmes montrent encore avec terreur le lieu de l'exécution. Cette manière de procéder était très barbare et les abus étaient criants. Pour éviter une dénonciation qui

leur coûtait la vie, les pauvres femmes étaient prêtes à tout, et faisaient au poënaba tous les cadeaux qu'elles pouvaient faire afin d'être épargnées.

Toutes les pages qui précèdent ne sont plus que de l'histoire ancienne. L'occupation française a profondément modifié toute l'administration et restreint les droits des nabas, qui ne sont plus que des fonctionnaires. Le peuple apprend peu à peu à ne plus les craindre, leur autorité se relâche, les cadeaux diminuent, et les nabas sont réduits à la portion congrue, obligés de cultiver leurs champs tout comme ceux qui ne sont pas nabas. Leur pouvoir judiciaire n'existe pour ainsi dire plus, et si quelques-uns ont conservé une réelle autorité, cela tient à leur éloignement de tout centre administratif et à leur passé; ils étaient en charge avant l'occupation française et ont su, malgré tout, conserver leur prestige. Mais peu à peu la mentalité change et le respect s'en va. Est-ce un bien? Est-ce un mal? On en pourrait discuter longuement, car si ce mode d'administration comportait des abus regrettables et qui devaient être réprimés, elle avait aussi ses bons côtés, et avait su faire des Mossi un des peuples les plus craints et les plus homogènes de la boucle du Niger.

(A suivre.)





# Lautschriftsystem auf flächiger Grundlage.

Von HERMANN KAUFMANN, Langerwehe, Rheinpreußen.

Mit wenigen Ausnahmen gehen alle bekannteren Lautschriftsysteme vom lateinischen Alphabet aus. Soweit dessen Buchstaben zur Bezeichnung der in Betracht kommenden Lautverschiedenheiten hinreichen, werden sie in ihrer herkömmlichen Bedeutung beibehalten und bilden so den in allen phonetischen Transkriptionen gleichen typographischen Grundstock. Diejenigen Zeichen, welche wie *c*, *q*, *z*, *x* dabei überflüssig werden, weil ihre zusammengesetzten Lautwerte für das phonetische Alphabet nicht in Betracht kommen, werden mit dem nächstverwandten aus der Reihe derjenigen einfachen Laute belegt, für welche die Repräsentanten noch fehlen. Dann plündert man das Alphabet von einer anderen Seite, indem man, soweit brauchbar, auch die Kapitalformen heranzieht. Weiterhin wird aus beiden Schriftgattungen durch typographische Umkehrung einzelner Zeichen abermals wieder eine fernere Reihe von Lautdifferenzierungen bestritten. Und endlich bleiben nach alledem noch für besondere Laute einige Buchstaben entweder ganz neu zu bilden oder aus anderen Zeichensystemen, wie etwa aus dem griechischen Alphabet und aus dem System der arabischen Ziffern zu entnehmen.

Auf die für eine ästhetische Wirkung unerläßliche stilistische Einheit des Schriftbildes, durch welche die Verbreitung und Beachtung phonetischer Texte sicher nur gewinnen könnte, wird also von vornherein verzichtet. Die Zuwahl der Ergänzungszeichen erfolgt nicht nach äußeren Schönheitsrücksichten, sondern nach inneren Gründen, nach der individuellen Eignung des einzelnen Zeichens, diesen oder jenen Laut verbildlichen zu können. Zweifellos ist diese Rücksicht die für eine Lautschrift zu allernächst gebotene. Das in ihr sich ausdrückende Prinzip bedeutet, daß zwei Zeichen, welche zwei verschiedene Laute vertreten sollen, in ihren Formen ein analoges Verhältnis zu einander zeigen müssen, wie die beiden Laute im Klang. Beim Grundalphabet selbst fehlt diese Übereinstimmung nur allzusehr. Es handle sich z. B. um die beiden Laute *b* und *l*. Der erstere entsteht explosiv und klingt abgeschnitten, das *l* hingegen erweckt die Vorstellung eines rundlichen Umlegens und eines das stimmliche Element einschließenden und festhaltenden Dauerlauts. Wenn also gar keine anderen Rücksichten zu nehmen wären, so würde dem *b*-Laut als Schriftsymbol am ehesten ein knapper Strich und dem *l* eine rundschießende Schleifenform gerecht werden. Bekanntlich ist jedoch bei unseren geltenden Schriftzeichen gerade umgekehrt verfahren. Wenn ferner bei dem heutigen Stande der Spracherkenntnis jemand es unternehmen wollte, ein neues Alphabet ganz unabhängig von den Formen und Beziehungen des alten aufzustellen, so würde er sicher nicht darauf verfallen können, die Zeichen für *b* und *h*, für *n* und *u* etc. so ähnlich zu gestalten, wie sie in der historischen Schrift geworden sind. Ebenso wenig, bei einer vierfachen Verschiedenheit der Buchstabenformate nach Oberlängen, Unterlängen, Doppellängen und Minuskeln, den phonetisch so hervortretenden Vokalen die gebotene typographische Sonderstellung vorzuenthalten, sie in dieselbe Uniform mit beliebigen Konsonanten zu stecken und so das vornehmste Element der Lautsprache in der schrift-

lichen Wiedergabe möglichst verschwinden zu machen. Im Gegenteil würde dieses Element bei jeder gleichviel wie im einzelnen beschaffenen, radikalen Reform des Schriftwesens einer es sinnfällig heraushebenden Gestaltung sicher sein können, und daneben würde man typographische Gruppen zu bilden streben aus *m, p, b, w, v, f, sch, . . . . th, s* etc.

Solange indessen an dem historischen Alphabet als Grundlage festgehalten wird, müssen alle auf Organisierung der Formbedeutungen gerichteten Bestrebungen bestenfalls auf halbem Wege stehen bleiben, und die betreffenden Lautschriften machen samt und sonders den Eindruck provisorischer Notbehelfe. Von den wichtigsten der frei erfundenen Systeme hinwiederum berücksichtigt BELL-SWEET'S „Visible speech“ zu wenig die klangliche Erscheinung der Sprache, um allgemein befriedigen zu können. Und JESPERSEN'S analphabetische Umschrift will überhaupt für den praktischen Gebrauch nicht in Mitbewerb treten, sondern der phonetischen Wissenschaft sozusagen als Goldwage dienen.

Von den alphabetischen Systemen ist dasjenige der Association phonétique internationale weitaus das verbreitetste. Aber keiner seiner zahlreichen Anhänger wird die Roheit seiner Zusammensetzung in dem Maße übersehen, um wünschen zu können, daß dieses System jemals die Leseschrift weiterer Kreise werden möchte. Die Vertreter der Wissenschaft bleiben sich ihrerseits immer bewußt, daß sie es nicht mit etwas Organischem, sondern mit einem für ihren engeren Zweck recht und schlecht hergerichteten Apparat zu tun haben, und *pro domo* macht ihnen die Unausgeglichenheit seiner Teile keine Sorge. Immerhin bildet auch für sie der Umstand, daß die Unzulänglichkeit der alphabetischen Mittel ein Übermaß diakritischer Bezeichnungen notwendig macht, eine stete Veranlassung, statt mit phonetisch erschöpfenden Textdarstellungen mit praktisch eingeschränkten Umschriften zu operieren.

Eine gleichzeitig die genaue Lautbestimmung, Lautdauer, Sprechdynamik, Tonfolge und Rhythmik ausdrückende Umschrift ist nicht möglich ohne eine gewaltige Komplizierung des Schriftbildes und Zerreißung und Verlängerung der Wortbilder, hervorgerufen durch die vielen vor-, hinter-, zwischen-, über- und untergesetzten Zeichen. Vergleicht man dieses Verhältnis mit dem bei der bildenden Kunst, so ergibt sich ein charakteristischer Gegensatz. Wenn man z. B. in einem nur erst in den Umrissen ausgeführten Bilde der Reihe nach die an seinem Gegenstande in der Natur erkennbaren Besonderheiten einfügt, so hat man, je ausführlicher man in der Nachtragung aller Einzelheiten vorging, zum Schluß nicht etwa ein verwirrenderes, sondern in sich geschlosseneres, konzentrischer wirkendes Gebilde als am Anfang. Bei unserer Schrift ist eine derartige Veredlung ausgeschlossen, weil ihre Buchstaben völlig ungeeignet sind, den Ausdruck von noch irgend etwas in sich aufzunehmen, was über die bloße nominale Lautbestimmung hinausgeht. Jeder von ihnen hat sich, fast wie ein körperliches Organ, für die ihm historisch zugefallene exklusive Aufgabe spezialisiert und ist zu nichts Weiterem mehr tauglich. Er verträgt noch nicht einmal, daß man, in Verfolgung irgend einer Idee, seinen offenen Innenraum auskoloriert, weil die dürftige Anzeige des einen, nackten Sprachlauts im Lauf der Entwicklung selbst die Freihaltung der brachliegenden



Innenräume in ihre Bedingungen hineinbezogen hat. Alles der Differenzierung Dienende muß daher zusammenhanglos rund um das typographische Wortbild herum und — selbst das dürre Wortgerippe noch auseinanderreißend — zwischen dessen Verbände los hineingesetzt werden. So entsteht statt einer Darstellung, in der alle Einzelheiten organisch verwirkt sind, eine bloße Häufung roher Merkzeichen; statt einer packenden, die tönenden und rhythmischen Verhältnisse der gesprochenen Rede ins Optische übertragenden Allegorie ein dürres, naturfremdes Schema, von dem aus erst die durch das Lesen vermittelte Rückübersetzung ins Akustische wieder zum pulsenden Leben führt. Der Mangel zeigt sich am entscheidendsten darin, daß keines unserer Lautschriftsysteme das sprachlich so bedeutungsvolle syllabische Element optisch zum Ausdruck zu bringen vermag, und daß daher alle sich auf die automatische Rekonstruktion im Verlauf des Lesens verlassen müssen. Nun geht diese den rhetorischen Rhythmus wiederherstellende Rückübersetzung aus dem flachen Schriftniederschlag ins Lautliche tatsächlich fast hemmungslos vor sich bei einer Lektüre, welche dem Leser sprachlich geläufig ist. Allein dem fremderen Idiom gegenüber fehlt es gewöhnlich an der nötigen Übung im Überblicken und Einteilen größerer Buchstabenreihen. Ebenso bei ungewöhnlichen Eigennamen und bei Wörtern mit rein vokalischen Silben (z. B. „Neoägyptologie“). Eine der Hauptschwierigkeiten bei der Erlernung des Deutschen bilden für Nichtdeutsche bekanntlich die in dieser Sprache vorkommenden langen Wortzusammensetzungen. Wortschlangen, wie „Einkommensteuerveranlagungskommission“ sind nicht nur nichts Außergewöhnliches, sondern werden im deutschen Denken, Sprechen und Hören noch nicht einmal als ungebührlich lang empfunden, weil der Sprachrhythmus den ganz normalen Wortbau klar erkennen und überschauen läßt. Nur in der Schrift kommt die bauliche Gliederung nicht, und dafür das Massige der Buchstabenfolge so viel mehr zur Geltung. Wenn eine phonetische Umschrift schon die einzelnen Silben abstecken würde, so wäre damit noch nicht entfernt eine der sprachlichen Klarheit entsprechende Übersichtlichkeit der Wortbildung erreicht.

Auf eines der allerwichtigsten Wirkungsgebiete, wo sie viel Nutzen stiften könnte, muß die darstellende Phonetik fast ganz verzichten, das ist die Schule. Der Grund ist ein sehr naheliegender. Die Schüler sollen von der zu erlernenden Sprache nicht nur den lautlichen Ausdruck, sondern auch die orthographische Schreibung in sich aufnehmen. Diese bildet schon an sich eine große Schwierigkeit und würde sich nie in den Köpfen befestigen können, wenn den Lernenden dieselben Wörter in der einen Stunde in ihrem orthographischen Gefüge und in einer andern in einer lautgemäß abweichenden Schreibung vor Augen geführt würden. Wie sollte ein noch ungefestigtes Rechtschreibungsbewußtsein z. B. selbst ein so einfaches kleines Wort wie das französische „pour“ sicher in sich aufnehmen können, wenn ihm zwischendurch ab und zu die phonetische Darstellung „pur“ begegnen würde? Was dabei in erster Linie an der Unsicherheit mit schuld ist, das ist das gemeinsame typographische Gewand, in welchem die beiden ungleichen Schreibungen auftreten. Die Einprägung und Kontrolle der Rechtschreibung ist noch mehr eine Angelegenheit der Augen als des Verstandes. Dies erweist sich schlagend,



wenn man, im Zweifel über die Buchstabierung irgendeines Wortes, dasselbe versuchsweise hinschreibt: sofort ist jeder Zweifel gehoben, und man unterscheidet wieder mit vollster Sicherheit, was richtig und was falsch ist! Hieraus geht vielleicht klarer als aus allem andern hervor, wie unzweckmäßig es ist, diejenige Schrift, in welcher die Rechtschreibung erlernt wird, gleichzeitig zum Träger der phonetischen Schreibung zu machen.

Das historische Alphabet ist nicht immer so unzulänglich gewesen, wie es uns heute erscheint. Das Ungenügen begann mit dem Tage, da seine für die paar Dutzend Laute eines begrenzten, einheitlichen Sprachgebietes spezialisierten Zeichen nach Mittel- und Nordeuropa vordrangen, um bald dem Sprachengewirr des ganzen Weltteils zum Dolmetsch dienen zu müssen. Mangels eines Bessern haben sie durch fast zwei Jahrtausende den ihnen aufgezwungenen Dienst recht und schlecht versehen, und erst der modernen Sprachwissenschaft war es vorbehalten, das alte, inzwischen nichts weniger als ausgeglichene Mißverhältnis aufzudecken. Die Wissenschaft hat dann für ihre über die berechtigten Ansprüche einer Volksschrift noch weit hinausgehenden eigenen Bedürfnisse in der eingangs erörterten Weise Abhilfe zu schaffen gesucht, aber sie konnte dem Problem nicht gerecht werden, weil sie, durch Uneinigkeit schwach, es nur von der einen, ihr zugewandten Seite anfassen konnte. Und einmal in dieser Einseitigkeit befangen, hat sie, — wie ein Kind auf seiner Tafel in ein Gesichtsprofil gewissenhaft beide Augen und beide Ohren hineinzeichnet — mehr auf minutiöse Vollständigkeit ihrer diakritischen Schriftnoten, als auf deren wesenhafte Zusammenfassung und organisches Aufgehen im Schriftbilde Wert gelegt.

Was nottut, ist ein Zeichensystem, welches sich — hierüber herrscht längst kein Zweifel — für alle Sprachlaute der Erde ausbauen läßt, aber eines, mittels dessen sich nicht bloß eine schemenhafte Gedankenfixierung ermöglichen, sondern die ganze Erscheinung der tönenden Rede in denkbar ebenbürtiger graphischer Darstellung wiedergeben lassen müßte. Zu einem wirklich lebensvollen Bilde, möge es seinen Gegenstand direkt oder wie im Falle der Schrift symbolisch darzustellen haben, enthält aber eine auf Konturen beschränkte Verbildlichung zu wenig Ausdrucksmöglichkeiten. Man muß schon auf die freiere und fruchtbarere flächige Darstellung zurückgreifen, von welcher die Schriftentwicklung in ihrer bildsamen Periode ausgegangen und nur wegen der Schwierigkeit für die handschriftliche Technik abgewichen ist. Die typographische Ausbeutung der in der malerischen Fläche natürlich ungleich zahlreicher als in der zeichnerischen Linie vorhandenen Ausdrucksmöglichkeiten ist erst seit Erfindung des Buchdrucks ausführbar, aber in den schon vierhundert Jahren seiner Herrschaft anscheinend noch nicht versucht worden.

Ohne Zweifel würde wie in der bildenden Kunst so auch hinsichtlich der Schriftgestaltung eine flächige Darstellung am vollkommensten der natürlichen Anlage und Neigung unseres Sehorgans innerhalb seiner körperhaften Umwelt entsprechen. Die erfreulichste, weil erschöpfendste bildliche Darstellung in der Ebene ist bei gleicher Kunst der Ausführung für unser Empfinden im allgemeinen immer diejenige, welche auf die Flächen ihres Gegenstandes ein-

geht: also ein Gemälde eher als eine Konturzeichnung. Sicher werden auch Schriftzeichen von flächiger Grundform ihrer idealen Aufgabe der Verbildlichung der Sprache näher kommen können als leere Strichbuchstaben. Um so mehr, wenn ihre in unserer Zeit durch das Emporkommen des Farbendrucks besonders aussichtsvolle Weiterentwicklung einmal dazu führen sollte, der Schriftsprache das künstlerische Ausdrucksmittel des Kolorits zu erobern, auf welches sie offenbar ein ebenso natürliches, wenn auch durch die menschliche Organisation nicht so von urauf begünstigtes Anrecht hat wie die Lautsprache auf den Ton. Die farbige Ausschmückung der mittelalterlichen Bücher und Dokumente ist hiermit nicht zusammenzubringen, da sie nur als luxuriöses Beiwerk diene und wegen der linearen Magerkeit der Schriftformen auch niemals zu einem eigenen Element der letzteren werden konnte.

Eine nach organischer Bereicherung strebende und nicht am Hergebrachten klebende phonetische Schriftgestaltung wird durch Erwägungen der obigen Art fast darauf gestoßen, sich auf einer zweidimensionalen Grundlage einzurichten, und so glaube ich, für das System einer Flächenschrift, welches ich im folgenden den Lesern des „Anthropos“ unterbreiten möchte, zuvörderst den Beweis seiner Berechtigung erbracht zu haben. Es wird hoffentlich seiner Legitimität nichts schaden, daß es seine erste Entstehung eigentlich nicht jenen Erwägungen, sondern einem Projekt verdankt, welches eher mit deren utopisch anmutendem Endziel einer Farbenschrift verwandt ist.

Der Zusammenhang wird aus folgendem klar werden.

Mein Vetter FERDINAND K. hatte mich bei einer Gelegenheit durch überzeugtes Eintreten für die Vorrangstellung der Tonkunst zum Nachdenken angeregt. In der Tat ist ja besonders die reine Musik wegen ihrer objektiven Vieldeutigkeit eines tiefen Eindrucks auf die verschiedensten Zuhörer fast stets sicher, während derselbe z. B. bei der Malerei vielfach vom Darstellungsgegenstand abhängt. Ich überlegte, ob nicht reine leuchtende Farben an sich, ohne ihre in der gegenständlichen Malerei bedingte Dämpfung und Vermischung, ein vielleicht ebenso wirkungsvolles Kunstmaterial vorstellen wie die musikalischen Töne. Es müßte nur gelingen, sie in ein System zu bringen, innerhalb dessen ihr Nebeneinander dem menschlichen Beschauer mehr bedeutete als bloße bunte Lichter oder Farbflecken. In der herkömmlichen Malerei empfangen die koloristischen Eingebungen der Künstler Sinn und Bedeutung von den dargestellten Wirklichkeitsdingen. Auch die seelische Wirkung einer reinen Farbenkunst steht und fällt mit der Möglichkeit der Anknüpfung an menschliche Vorstellungen, gleichwie reine Musik uns nur infolge der glücklichen Identität ihrer rhythmischen Gliederung mit der allgemeinen Form unseres inneren Sinnes, unseres Bewußtwerdens von Bewegungs- und Erregungsvorgängen, so tief zu packen vermag. Nun besitzen wir eine ebenso allgemeine räumliche Form als geeignete Fassung für eine Farbenkunst schon seit Jahrtausenden in dem Figurensystem der Geometrie, dem Schema aller Gesichtswahrnehmung. Aber dieser ihrer Bedeutung für uns werden wir beim Anblick geometrischer Figuren nicht inne. In ihrer Loslösung von der Welt der Dinge vermögen sie daher nicht wie die zeitlichen Formen des Geschehens uns durch eine intime Beziehung zu unserem Selbstbewußtsein zu



fesseln. Eine Formenwelt hingegen von der nötigen Abstraktheit, um jede Beziehung der Farbe auf irgendwelche Körperlichkeit auszuschließen, und anderseits von einer Mannigfaltigkeit beziehungsvollster Kombinationsmöglichkeiten, wie nur noch die Musik sie bietet, stellt uns die Schrift zur Verfügung, welche als die in den Raum projizierte Sprache gleich dieser selbst alle Dinge und Verhältnisse der Welt in ihren Bereich zu ziehen vermag.

Hier ist nicht der Ort, um diesen Gedanken weiter auszuspinnen. Muß ich doch befürchten, die Geduld meiner Leser mit dieser anscheinend abschweifenden Darlegung, der zudem ein Beigeschmack von Utopie anhaftet, schon zusehr auf die Probe gestellt zu haben. Aber eine Begründung der konstruktiven Grundlagen meines Systems war nicht gut möglich ohne die Gesichtspunkte zu beleuchten, von denen aus diese Grundlagen sich darboten. Es bleibt jetzt noch übrig, zur Rechtfertigung des von mir eingeschlagenen Weges zu bemerken, daß ich, der Idee einer Illuminationsschrift immer weiter nachgehend, unsere Buchstaben als die Endergebnisse einer durch die altertümliche Buchtechnik in ein falsches Geleise gedrängten Entwicklung zu einer Belebung durch die Farbe unfähig, entartet fand. Von flächig-farbigen, hieroglyphischen Bildsymbolen dereinst ausgegangen, mußten sie sich im Lauf der Zeit immer mehr einer handgerechten, eindimensionalen Verflüchtigung fügen und unter dem Zwang der alleinherrschenden Handschriftlichkeit in dieser Richtung

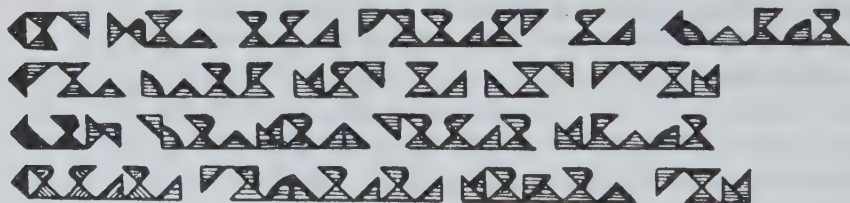


Abb. 1.

bis zu ihrer höchsten Formvollendung in römischer und spätmittelalterlicher Zeit weiterentwickeln. Aber glücklicherweise braucht die einst durch die Zeitumstände geforderte Abkehr von der Fläche für uns heutige Besitzer der Buchdruckerkunst nicht mehr bindend zu sein. Wenigstens besteht kein technisches Hindernis mehr, durch Einführung zweidimensionaler Lautsymbole der Schrift zu vielseitigerem Ausdruck zu verhelfen und damit vielleicht nach dreitausendjähriger Herrschaft der Strichzeichen eine Schrifterneuerung anzubahnen.

Ich geriet also beim Ausbau meiner gedachten neuen Kunstform auf dieselbe Fährte der flächigen Schriftelemente, auf welcher ich etwas später auch die wahren Bedingungen einer organisch ausbaufähigen phonetischen Schriftgestaltung liegen fand. Und da die Flächenschrift natürlich zuerst Gebrauchsschrift sein muss, bevor sie die Bedingungen einer Farbenschrift oder gar einer reinen Farbenkunst zu erfüllen imstande sein würde, so suchte ich je länger, je mehr die für den praktischen und täglichen Verkehr notwendigen Eigenschaften bei ihr auszubilden.

Es hat schon einmal im Lauf der Geschichte etwas wie eine Flächenschrift aus einfachen geometrischen Figuren gegeben: die Keilschriften. Dieselben



waren von einer auffallenden Einförmigkeit der Charaktere, wovon man in Anbetracht ihrer losen Gruppierung schwer einen Grund einsehen kann. Dahingegen bestand für mein Beginnen, welches an die für uns Heutige selbstverständliche, horizontale Aufeinanderfolge der Lautrepräsentanten gebunden war, ein ersichtlich dringenderer Grund zur Beschränkung in der Wahl der Formelemente, um so mehr, als ich mir selbst die weitere Bedingung stellte, zur Erzielung einer möglichst kontinuierlichen Illuminationswirkung, die Buchstaben lückenlos aneinanderzuschließen. Daher erschien mir zuerst als der einzig verwendbare Baustein zu meinem System das auf seiner Basis stehende gleichschenkelige Dreieck. Vorherstehende (Abb. 1) Schriftprobe läßt erkennen, wie in der ersten Zeit die Beschränkung auf diese einzige Figur die Verwendung derselben in den verschiedensten Stellungen und Kombinationen notwendig machte, um an die gewöhnliche Zahl der Alphabetzeichen heranzureichen. Die weiter (Abb. 2) folgende Schriftprobe etwas jüngeren Datums zeigt schon etwas

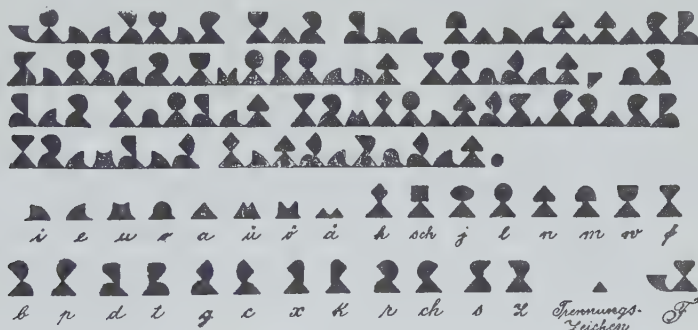


Abb. 2.

mehr Verschiedenheit des figuralen Elementes, insofern hier außer dem Dreieck auch noch einige weitere, einfache geometrische Figuren als Oberteile der kombinierten Zeichen vorkommen, während sich der Anschluß aller Zeichen am Zeilengrund vollzieht. Diese Probe ist eine von denen, welche im Jahre 1911 in Nr. 24 des „Zeitgeist“ erschienen, und auf Grund deren Prof. KIRSCHMANN in seinem Werke „Antiqua oder Fraktur?“ (S. 19), unter Abdruck der vorstehenden Alphabettabelle, das dem damaligen Stande der Sache gegenüber allerdings vollbegründete Urteil abgab, daß „viel zu viel Anlaß zu Verwechslungen“ gegeben sei. Während in der Richtung der in dieser Bemerkung KIRSCHMANN'S ausgedrückten Forderung hemmungsloser und rascher Lesbarkeit sich seither noch große Veränderungen in dem System vollzogen haben — wie ein Vergleich mit den nachfolgenden Schriftproben ergibt — ist hingegen die konstruktive Grundlage bestehen geblieben. Sie beruht, wie an dem gegenwärtigen Alphabet (Abb. 3) ersichtlich, zunächst darauf, daß unter



Abb. 3.

Wegfall aller Unterlängen, sämtliche Schriftfiguren eine gradlinige horizontale Basis haben und an dieser ihre größte Breitenausdehnung zeigen. Daß sie ferner zur Wortbildung Basis an Basis, in gleicher Höhe dicht aneinander gerückt werden, sodaß ihre Sohlen sich berühren und zu einer einheitlichen Wortsohle verbinden.

Die Flächen der Buchstaben sind für jede Art graphischer und farbiger Differenzierung frei verfügbar, da die Lautangabe ganz allein auf der äußeren, durch den Umriß bestimmten Gestalt beruht. Unter die Wortsohlen läßt sich endlich, dank ihrem sich durch die Zeile fortsetzenden, ebenmäßigen Verlauf leicht ein ebenso kontinuierliches, die Schrifteinheiten von unten begleitendes, sekundäres Flächenelement anfügen, als Ausdrucksmedium für alles dasjenige, was man über die genaue Lautangabe hinaus von einem Schriftsatz verlangen mag.

Die Vorteile der ganzen Anlage haben das optisch einheitliche Hervortreten der Einzelzeichen zur Voraussetzung, und dieses ist, wie die folgende kurze Auseinandersetzung klarmachen wird, nur mittels gefüllter, flächiger Schriftzeichen zu gewährleisten.

Eine Textdruckzeile unserer gewohnten Schrift, der Fraktur so gut wie der Antiqua, stellt — schematisch betrachtet — eine horizontale Folge von aufrechten Strichen und Räumen vor. Nach jedem Strich folgt ein Leerraum, dann wieder ein Strich usw. Je einer der Vertikalstriche, (wie in *l*) oder ihrer zwei (wie in *b*) oder endlich je drei (wie in *m*) gehören nebst den zwischen ihnen befindlichen Leerräumen zu einem Buchstaben. Zwischen diesem und seinem Nachbarbuchstaben folgt alsdann wieder ein Leerraum, aber diesmal als Abstand, um die beiden Schriftzeichen von einander zu scheiden. Die mit den Vertikalstrichen abwechselnden Vertikalräume dienen also das eine Mal als Buchstaben-Innenräume, das andere Mal als Buchstaben-Abstände. Dieser sehr wesentliche funktionelle Unterschied kommt jedoch, wie an dem Druckbeispiel: unumwunden (aus RUPPRECHT, „Das Kleid der deutschen Sprache“) besonders drastisch ersichtlich wird, optisch kaum zum Ausdruck, indem Innenräume und Abstände ziemlich gleich hoch und breit erscheinen, gleiche Grenzlinien besitzen und von gleicher Farb- und Lichtwirkung sind. Diese optische Indifferenz der Leerräume teilt sich den trennend zwischen ihnen stehenden vertikalen Schriftlinien mit. Jede einzelne derselben stellt sich, wie erst bei Umkehrung einer Druckseite (die Schrift auf dem Kopf stehend) voll erkennbar wird, zu der Kontur des Nachbarzeichens optisch ungefähr genau so, wie zu der Gegenlinie am eigenen Buchstaben. Das will sagen, daß, wie in obigem Musterwort, hinsichtlich der Abgrenzung der Zeichen eine gewisse Zweideutigkeit zum System der zwei- und mehrspaltigen Linearbuchstaben gehört. Wo nicht die besser markierenden langen Zeichen (*b*, *d*, *f* etc.) einige Einteilung und Übersicht schaffen, da sind in dem den Rumpf des Wortbildes vorstellenden mittleren Kern die Kleinbuchstaben nicht genügend klar auseinanderzuhalten. Es tritt leicht die Erscheinung ein, die man mit den Worten zu kennzeichnen pflegt: „Die Buchstaben verschwimmen mir ineinander“ (oder „laufen mir durcheinander“).

Dieser, die Augen der Leser unnötig schädigende Übelstand wird durch Flächenzeichen vollständig beseitigt. Denn innerhalb ihrer Figuren gibt es weder leere Einschluß- noch Zwischenräume, da aller Raum zwischen den Konturen durch die Druckfarbe ausgefüllt wird. Die Buchstaben heben sich infolgedessen silhouettenartig scharf und klar von ihrem Untergrunde ab und stellen in der entscheidenden horizontalen Richtung absolut einheitliche optische Gebilde vor.

Dieses Wenige über das Allgemeine der neuen Schriftform. Wenn wir nunmehr zur Betrachtung der an dieser Stelle mehr interessierenden systematischen Anlage übergehen, so muß vor allem gesagt werden, daß wie bei einer nicht historisch gewordenen, sondern nach Vernunftprinzipien von Grund auf neu geschaffenen Schrift nicht anders zu erwarten, die Vokalzeichen von den Konsonanten generell und augenfällig unterschieden sind. Von den infolge des Fehlens von Unterlängen allein vorkommenden beiden Formaten der einstufigen und zweistufigen Buchstabenbilder dienen die letzteren ausschließlich zur Darstellung der Konsonanten, die ersteren ausschließlich zur Vertretung der Vokale. Es kann nicht ausbleiben, daß diese reinliche Scheidung der im herrschenden Schriftsystem so rücksichtslos vermengten beiden Sprachkomponenten vom günstigsten Einfluß sein muß auf das unmittelbare akustische Erfassen der in ihrem typographischen Aufbau so viel sachlicher werdenden Drucksätze. Prophezeien ist in solchen Dingen eine undankbare Sache; aber hypothetisch darf man es aussprechen, daß vielleicht auf Grund der augenfälligen Unterscheidung der beiden Wortelemente mit der zunehmenden Leseübung das silbische Element anfangen wird, mehr als je vorher in dem Bewußtsein der Leser zu einer optischen Tatsache zu werden. Denn Bestand und Wechsel der Silben fällt ja genau mit dem Wechsel von Vokalen und Konsonanten zusammen. Was sich heute bereits sicher feststellen läßt, das ist der Gewinn an Übersichtlichkeit bei solchen Wörtern, die sich in der alten Schrift als eine ungegliederte Häufung von Minuskeln darstellen, und deren es wohl in allen Sprachen nicht wenige gibt. Hier einige aus den drei Hauptsprachen als Beispiele:

zusammenreimen, Romannamen, unnummerieren,  
 commencement, connaissance, successivement,  
 occurrences, insurance, commensurate.

Da wie in diesen Wörtern so auch in der Regel jede Sprachsilbe mindestens einen Vokal hat und dieser durch Konsonanten von den Vokalen der Nachbarsilben geschieden zu sein pflegt, so ergibt sich für die Flächenschrift, indem sie die beiden Lautarten generell durch die Buchstabenhöhe unterscheidet, eine weitaus größere Regelmäßigkeit und Zuverlässigkeit im Wechsel ihrer beiden Formate als bei der Altschrift, obwohl diese noch einmal so viele verschiedene Längenformate besitzt.

Der akustischen Vorrangstellung der Vokale würde es vielleicht mehr entsprochen haben, ihnen die ausdrucksvolleren doppelstufigen Buchstabenbilder zuzuteilen. Hiergegen erhoben sich indessen verschiedene Gegengründe praktischer Art. Zunächst war der über den der Vokale weit hinausgehende Bedarf an Konsonantenzeichen nur mittels der abwandlungsfähigeren Hochformate zu bestreiten möglich. Da ferner auch im alten Kleinalphabet sämtliche Vokale — und daneben nur eine Minderzahl von Konsonanten — das Minuskelformat besitzen, so konnte die entsprechende, nur noch so viel konsequentere Anordnung im werdenden Flächensystem diesem die Bahn ebnen zu einer für seine Einführung fast unerläßlichen Annäherung seiner Gestalten an die Formenwelt der Altschrift.



Man wird an Hand des Alphabets, nachdem man das Auge einigermaßen an die fremdartigen flächigen und breitfüßigen Charaktere gewöhnt hat, bald die Ähnlichkeiten und Analogien herausfinden, welche zwischen dem großen lateinischen *A, B, H, P, S*, selbst *M, N* und *W*, ferner dem kleinen *d, i, k*, sowie endlich dem großen gotischen *F* und *J* einerseits und den gleichbedeutenden Zeichen der Flächenschrift andererseits bestehen. Diese immerhin spärlichen Ähnlichkeiten hätten natürlich gesteigert und leicht auch auf alle übrigen Buchstaben ausgedehnt werden können, wenn es sich nur darum gehandelt hätte, die alten Linearbuchstaben ins Flächige zu übertragen. Dann wären in die neue Schrift die falschen Gruppierungen des alten Alphabets, die zu korrigieren eine der Hauptaufgaben ist, durch das Hintertürchen billiger Vorteile zum Teil wieder eingezogen, und von einem in den Buchstabenformen zum Ausdruck gelangenden System könnte keine Rede sein. So wie letzteres sich jetzt darstellt, zeigen seine Charaktere einen figürlichen Zusammenhang mit den Altschriftzeichen nur insoweit, als es der noch notwendigere Zusammenhang mit den Repräsentanten physiologisch nahestehender Laute zuläßt. Bedingt die genetische oder akustische Gruppe, zu welcher ein Laut gehört, eine von dem entsprechenden Lateinbuchstaben gänzlich abweichende Gestaltung, so muß er eben von dem letzteren abrücken und das Kleid seiner Gruppe annehmen. Ein charakteristisches Beispiel hierfür ist das *g*-Zeichen, welches von seinem gewohnten Habitus lassen mußte, um als Spiegelbild des *k* diesem in der gemeinsamen genetischen Gruppe zu sekundieren.

Damit kommen wir auf einen Punkt, der uns sogleich in die hierunter folgende systematische Lauttabelle einführt. Wie *g* und *k*, so sind auch alle anderen konsonantischen Artikulationen, die nicht durch vorangehenden oder nachfolgenden Vokal notwendig stimmhaft werden, sondern in ihrer stimmhaften oder stimmlosen Lautwirkung lediglich vom Willen des Sprechenden abhängen, mit ungleichseitig geformten Zeichen in Spiegelbilderpaaren belegt. Innerhalb dieser letzteren bezeichnet immer das eine Zeichen den stimmhaften und sein Gegenpaar den stimmlosen Laut einer und derselben Artikulation. Zu den unter allen Umständen, also auch vor und nach Vokalen stimmlos durchführbaren Artikulationen gehören die Sprenglaute, die Reiblaute und die zwischen beiden stehenden Affrikaten (der alten Gewöhnung wegen beibehalten). Diese drei Lautarten bilden mithin zusammen die große Gruppe der paarigen Buchstaben. Ihre ungleichseitigen Zeichen zeigen eine ausdrucksvollere Seite, welche man ihre Front nennen kann, und eine weniger gegliederte Seite, welche die Rückseite des Buchstaben vorstellt. In jedem Paar bezeichnet nun allemal das mit der Front nach links zeigende Buchstabenbild den stimmhaften, das nach rechts gekehrte hingegen den stimmlosen Laut. Bei einzelnen der Paare, so bei *b* und *p*, *d* und *t*, *g* und *k*, *v* und *f*, sind die beiden Paarglieder, außer durch ihre gegensätzliche Stellung, noch durch eine kleine figürliche Abweichung auseinandergehalten. Diese Maßnahme empfahl sich speziell bei denjenigen Artikulationen, deren Zerlegung in den stimmhaften und stimmlosen Laut bereits im alten Alphabet, und zwar durch zum Teil sehr große Formunterschiede vorgesehen ist.

Die Zeichen der Explosiven und Affrikaten sind untereinander nicht weiter unterschieden. Sie zeigen die gemeinsame Besonderheit, daß ihre Rückseite ganz ungegliedert ansteigt, den totalen Organverschluß im ersten Stadium der Artikulation symbolisierend. Dahingegen bildet es das Kennzeichen der Reiblaute, durch welches sie sich als gleichmäßiger in ihrem Artikulationsverlauf von jenen unterscheiden, daß bei ihren Charakteren auch die Rückseite eine mit dem mittleren Gliederungseinschnitt der Vorderseite korrespondierende, mehr oder weniger scharfe Ausbuchtung aufweist. In der Rubrik der Sprenglaute erleidet die Regel nur insofern eine kleine Ausnahme, als bei *b* und *p* die Gliederung sich auf der Rückseite des Buchstaben, die Steilheit hingegen an der Front befindet.

Die zu der Abteilung der paarigen Buchstaben in Gegensatz stehende Hauptabteilung der Einzelzeichen umfaßt die Gruppen der Nasalen, der *l*- und *r*-, sowie der *h*- und *w*-Laute. Ihre vollkommen symmetrische Darstellung erscheint als das natürliche Endergebnis im Fortschreiten der Buchstabengliederung von der Einseitigkeit der Sprengverschlüsse über die Ansätze der Zweiseitigkeit bei den Reiblauten hinweg bis zur entschiedenen Gleichheit beider Seiten in der Endgruppe. Gleichzeitig schließt diese symmetrische Gestaltung die Möglichkeit kontrastierender Spiegelbilder aus und entspricht damit der Sonderstellung der durch sie ausgezeichneten Laute als nur gelegentlich stimmlos vorkommender.

	Selbständige Geräusch-Laute		Mithlaute	Vokale
<i>Rohle</i>	<i>Spring</i>	<i>Storn</i>	<i>Stell</i>	
<i>Zinkhen</i>				
<i>Vorder-Gaumen</i>				
<i>Vorder-Gaumen</i>				
<i>Zähne</i>				
<i>Lippen</i>				

Abb. 4.

An die Nasalkonsonanten schließen sich für unsere zunächst die lautliche Erscheinung und erst später die Entstehung berücksichtigende Erörterung die Vokale an. Ihre Zeichen sind — für den phonetischen Gebrauch — wiederum als Spiegelbilderpaare ausgearbeitet. Es lag nahe, das hiermit gewonnene ausdrucksfähige Entweder-Oder für die Darstellung der dynamischen Akzentuierung festzulegen und in genauer Übereinstimmung mit den paarigen Konsonanten, wo ja ebenfalls der jeweilige stimmlose Laut der mit Nachdruck hervorgebracht ist, auch bei den Vokalen die Druckbetonung durch das nach rechts zeigende Zeichen angeben zu lassen. Der Wortakzent ist jedoch ein zu unbeständiges Element, um ihm einen so modifizierenden Einfluß auf die Gestaltung der Wortgerüste einzuräumen. Aus diesem Grunde gab ich der konstanteren Quantitätsbestimmung den Vorzug. Es besteht ja auch ein gewisser Zusammenhang zwischen der Vokaldauer und der konsonantischen Artikulations-

stärke, welcher sich in der besonders im Deutschen häufigen Erscheinung kundgibt, daß stimmlose Spreng- und Reiblaute inlautend auf kurzen Vokal, stimmhafte dagegen auf langen Vokal folgen. Z. B. in

Lippe, Liebe, Matte, Made, Labsal, Apfel.

Diesem Verhältnis entsprechend sind die nach rechts schauenden Vokalzeichen der Flächenschrift zur Bezeichnung der Kürze eingesetzt, während die nach links gekehrten für gewöhnliche Länge stehen. Daß bei dieser Anordnung (s. Abb. 5) zwischen einem langen Vokal und folgendem Konsonanten reichlich Raum bleibt, während er knapp erscheint, wenn der Vokal kurz ist, entspricht der mit den rhythmischen Verhältnissen der Sprache verknüpften Bewegungsvorstellung, derzufolge man die Vokalkürze wie einen Sturz nach dem scheinbar feststehenden Konsonanten hin empfindet. Ebenso der



Abb. 5.

Abhängigkeit der Vokallänge von der Stimmhaftigkeit des Konsonanten und umgekehrt, in Fällen wie die in Abb. 5 dargestellten, wo Vokal und Konsonant, einander bestimmend, entweder beide nach rechts oder beide nach links weisen.

In der Alphabettabelle sind die Vokalzeichen nur in Rechtsstellung aufgeführt, weil danach die nach links stehenden als die genauen Spiegelbilder jener sich von selbst ergeben. Dagegen ist an der rechten Seite fast eines jeden dieser kurzen Vokale eine seinem Buchstabenbilde in den Grundzügen ähnliche, aber gleichseitig gebildete Nebenform zum Ausdruck gebracht, das Zeichen für die orthographische Schreibung. Für den Fall, daß diese in Betracht kommt, empfiehlt sich für sie, da der Unterschied zwischen ihr und der phonetischen Schreibung zum überwiegenden Teil auf Rechnung der Vokale kommt, eine besondere Form der letzteren, damit durch die abweichenden Vokalzeichen das orthographische und phonetische Schriftbild sich schon in ihrer typographischen Grundlage möglichst augenfällig unterscheiden. Abb. 5 zeigt eine Gegenüberstellung der beiden Schreibungen, wobei das erste Wort der orthographischen Gruppe mit einem Vorsetzzeichen versehen ist, welches am Satzanfange und bei Eigennamen verwendet werden kann.

Unsere bisherige Erörterung der Lauttabelle bezog sich auf die elementaren Unterschiede in der äußeren Erscheinung der verschiedenen Lautarten, sowie auf die Grundsätze, nach denen diese Unterschiede in den neuen Schriftformen zum Ausdruck gelangen. Kehren wir jetzt zu den Konsonantenzeichen zurück, um nunmehr ebenso deren genetische Merkmale in Betracht zu ziehen. Sie verteilen sich, gemäß den in der Tabelle links am Rande bezeichneten Artikulationsgebieten auf verschiedene, vertikal unter einander folgende Gruppen. Wie die Artikulationsorgane sich untereinander anatomisch und funktionell unterscheiden, so zeichnen sich hier auch die typographischen Symbole ihrer lautlichen Hervorbringung jedes durch eine wesentliche Besonderheit von denen der andern aus.

Die gruppenweise Kennzeichnung beginnt mit den Zäpfchenlauten, denen der einzelne Kehllaut *h* als nahe verwandt zugesellt ist. Ihr Merkzeichen ist ein Oberteil in Gestalt eines gleichschenkligen, recht- bis stumpfwinkligen



Dreiecks. Demselben folgt in der Darstellung des Zäpfchen-*r* noch eine kleinere Zweitbildung, als Symbol des repetierenden Lautcharakters. Dieselbe dreieckige Kopffigur nimmt bei den Hintergaumenlauten eine entschieden hohlschenklige Gestalt an und ermöglicht daselbst die Bildung des Zeichens für *k* und *g* in Anlehnung an die lateinische *k*-Form. Dann verschwindet das Dreieck, um einem zur Bezeichnung der sehr verschiedenartigen Vordergaumenlaute variierten Viereck Platz zu machen. Das Parallelogramm des *n*-Zeichens, welches vielleicht an die schräge Strichstellung des antiken Lapidarbuchstaben erinnert, geht bei *l* in eine Ellipse über, damit gleichzeitig der gewohnten, handschriftlichen Schleifenform dieses Buchstabens und der rundlichen Lautvorstellung entgegenkommend. Unter dem letzteren Gesichtspunkt darf auch, wie zuvor bei dem Zäpfchen-*r*, hier abermals auf die Form des Zungen-*r* sowie auf die gestaltliche Analogie *i-j-ch* hingewiesen werden, von welcher Gruppe wiederum vermöge der Ähnlichkeit der Kopfbildung eine Brücke zu dem in bekannter Wechselbeziehung zu ihr stehenden *l* führt.

Weiter geht es zu den Zahnlauten: Spitzkeilförmige Oberteilgestaltung. Die *s*-Formen wieder dem altschriftlichen Bilde des simultanen, bald stimmhaft, bald stimmlos gebrauchten *s* genähert, welches hier endlich nach den mißverständlichen Notbehelfen des *ss*, *sz* und des lautschriftlichen *z* für *s*, zu seiner unentbehrlichen und doch seit alters mangelnden, einfachen Zweitform gelangt. Dazu noch ein „rundes“ *ſ* für den deutschen Gebrauch, zur Wahrung der berechtigten, in der deutschen Schriftpraxis üblichen syntaktischen Feinheiten. Die *sch*- und englischen *th*-Zeichen tragen, ihrem stumpferen Lautcharakter entsprechend, die Keilspitze nach unten und leiten damit zu den ihnen nah verwandten Zahnlippenlauten *v* und *f* hinüber, in deren Zeichen dieselbe längliche, mit der Spitze von unten herauswachsende Keilfigur sich in einer dem *sch* ähnlichen, gewundenen Form wiederholt. Nur geht dieselbe bei *v* und *f* oben in das allgemeine Wahrzeichen der Lippenlaute, einen lippenartigen Vorsprung über. Die Charaktere der Lippengruppe erinnern alle mehr oder weniger an die lateinischen Vorbilder.

Solche Ähnlichkeiten sind förderlich und vielleicht notwendig, um sich von den Altschriften aus in die neuen typographischen Verhältnisse der Flächenschrift hinein zu gewöhnen. Man wird hierbei, wie in der Elementarschule zweckmäßig allmählich vom Einfacheren und Leichterem zum Komplizierteren und Schwierigeren ansteigen und also mit dem Lesen kleinster Wörter (s. Abb. 6) nach einem fibelartig geordneten Plan beginnen. Dabei wirken, wie die vorstehenden Beispiele dartun, die verstreuten altschriftlichen Reminiszenzen ungemein suggestiv zur schnelleren Erfassung der so ungewohnten Wortbilder. Doch dürfte der Lernende sich nur im Anfang auf diese Brücke angewiesen sehen



Abb. 6.

und sich bald ebenso sehr, wenn nicht noch mehr von anderen Wahrnehmungen leiten lassen. Denn es steht zu erwarten, daß ihm nach einigem Vertrautsein mit den neuen Typen das Beziehungen Bildende ihres organischen Zusammenhangs untereinander und mit ihren lautsprachlichen Vorbildern aufgehen und

sich seinem Bewußtsein beim Lesen mitteilen wird. Sodaß von da an sehen, erkennen und lesen nicht mehr auf mühseliger Gedächtnisarbeit, sondern auf innerlich empfundener Identität mit dem Sprachsinn beruhen werden.

Sind es doch drei einander kreuzende, wichtige Beziehungen zum sprachlichen Bewußtsein, die bei dem konstruktiven Element der Flächenschrift, den Konsonantenzeichen, bestimmend für deren äußere Erscheinung sind: Die Zugehörigkeit zu einer der drei akustischen Gruppen ist maßgebend für die Statur; von seiner Artikulationsstelle her trägt jeder Buchstabe wie ein Muttermal den Stempel seiner Familienzugehörigkeit an der Stirn; und endlich verbindet die gelegentliche Anpassung an die altschriftlichen Gestalten die neuen Zeichen noch mit ihren historischen Ahnen.

Man wird möglicherweise finden, daß nicht alle Buchstaben gleich gut gelungen und systematisch bestimmt sind. Auch kann die Lauttafel noch lange keinen Anspruch auf wissenschaftliche Vollständigkeit machen, was hauptsächlich darin seinen Grund hat, daß ihrem Autor die ganze Materie ein be-  
 ruflich fremdes Gebiet ist. Im doppelten Hinblick ist es gut, daß in dem System noch genügend Raum und Möglichkeit zu etwa notwendigen Abänderungen und den sicher erforderlichen Ergänzungen ist.

Dies gilt natürlich auch von den Vokalzeichen, bei denen übrigens hinsichtlich der Systematisierung andere Grundsätze als bei den Konsonanten platzgreifen mußten. Genetische Rücksichten konnten nur hinsichtlich des *u*, *ü* und *i* genommen werden, indem deren Symbole auf die Formen ihrer konsonantischen Verwandten *w*, *y*, *j* gestimmt wurden. Im übrigen bilden lediglich die akustischen Beziehungen die Brücke zwischen den einzelnen Vokalzeichen, weil bei irgend welchen weitergehenden Rücksichtnahmen eine Sache, die mir viel wichtiger schien, unausbleiblich Schaden genommen hätte: die gesicherte Unterscheidbarkeit der einzelnen Zeichen auf Grund einer scharfzü-  
 gigen, figürlichen Individualisierung, die andererseits auch wieder die Gebote der Schönheit in acht nehmen sollte.

Und noch eines: Die Vokale sind in der poetischen Sprache die Träger des Reimklangs, dem allerdings bisher meines Wissens noch von keiner Schriftart jemals zu vorbedachtem sichtbarem Ausdruck verholfen wurde. Wenn diese Aufgabe zu lösen ist, dann zweifellos am ehesten durch klar und bildhaft wie Silhouetten aus ihrem Untergrund hervortretende Flächenzeichen. Nun paart die Sprache bekanntlich nicht nur gleiche, sondern auch ähnlichklingende Vokaltöne, so *i* mit *ü*, *e* mit *ö* etc. Im allgemeinen erwies sich die Schwierigkeit, die einstufigen Vokalzeichen einander systematisch anzupassen und ihnen dabei gute lesetechnische Eigenschaften zu bewahren, als so groß, daß ohne einige Bewegungsfreiheit, d. h. Unabhängigkeit von genetischen Rücksichten, eine figürliche Harmonie zwischen den Trägern der oben erwähnten Reimpaare schlechterdings nicht zu erzielen gewesen wäre.

Die Vokal- wie die Konsonantenbilder bauen sich trotz ihrer, wie man finden wird, durchwegs scharfen Individualisierung im allgemeinen in ziemlich einfachen Linien auf. Ihre Unterscheidungsmerkmale gehen kaum irgendwo ins Kleine und Kleinliche, sondern nehmen zumeist das ganze Buchstabenbild in Anspruch. Wohl gibt es, wie schon erwähnt, kleinere Differenzierungen zwischen

den Buchstaben *g* und *k*, *d* und *t*, *b* und *p*, wo am jeweiligen Zeichen für den stimmlosen Laut eine bei dem stimmhaften runde Linie gerade gestreckt erscheint. Oder im *f*-Zeichen, dem zur besonderen Unterscheidung vom *v* noch der traditionelle *f*-Querstrich beigegeben ist. Aber während solche Kleinigkeiten in unseren historischen Schriftarten stellenweise eine bedeutende Rolle spielen (so zur Unterscheidung von *o*, *c* und *e*, *n* und *u*, vom deutschen *f* und *ſ*, *k* und *l*), haben sie hier nur die sekundäre Aufgabe, bei Buchstaben, die als Vertreter der gleichen, nur noch gradweise weiter unterschiedenen Artikulation schon genügend durch ihre gegensätzliche Darstellung gesondert sind, noch eine besondere Anpassung an die alte Gewöhnung der Leser herzustellen. Dabei ist zu erwarten, daß diese Nachhilfsunterscheidungen mit der Zeit ganz überflüssig werden, wenn erst dem Leser die Bedeutung der Links- und Rechtsrichtung der gepaarten Buchstaben in Fleisch und Blut übergegangen ist. Alsdann wird man jene unorganischen kleinen Ungleichheiten wieder aus dem System herauschaffen und die in ihm mögliche Einfachheit der Formen ohne Beeinträchtigung der Lesegeläufigkeit voll verwirklichen können. Die großzügigen römischen Lapidarzeichen geben uns in ihrer Fruchtbarkeit an formenreicher Nachfolge einen Fingerzeig, wie große Zukunftsmöglichkeiten für eine Schrift gerade in der denkbar einfachsten Grundlage enthalten sein können.

Ich weiß recht wohl, und wurde, je fertiger meine Arbeit sich vor meinen Augen ausbreitete, mir immer klarer darüber, wie lange Zeit eine Schriftreform günstigstenfalls braucht, um sich durchzusetzen, und daß ich trotz allem Fertigwähnen vielleicht nur einen kleinen Stein ins Rollen bringen werde. Trotzdem blieb ich, um denn wenigstens des Rollens sicher sein zu können, unausgesetzt beflissen, alles vorzubedenken und vorzuebnen, was nach meinem nichts weniger als ausgebreiteten Wissen von den einschlägigen Dingen für die praktische Anwendbarkeit und Einführbarkeit der Flächenschrift in Betracht kommen kann. Unter diesen Gesichtspunkten sind ihre verschiedenen, den ungleichen Schriftzwecken dienenden Darstellungsformen aufzufassen, mit deren folgender Erörterung gleichzeitig diejenige der weiteren phonetischen Ausgestaltung verbunden werden möge.

In vorstehender Darstellung des ersten Satzes aus Brockhaus' Konversationslexikon ist diejenige einfache Form phonetischer Schreibung zur Ansicht gebracht, welche auf den bisher besprochenen, in den Flächenschriftzeichen selbst liegenden Mitteln beruht. Also auf der genauen Lautbestimmung und der Silbenlänge, welche beide zusammen das unveränderliche Grundgefüge der Wörter ergeben. Da hingegen alles, was schon in der Sprache veränderlich ist, wie Akzent und Ton, vokalische und konsonantische Überlänge, Nasalierung, gelegentliches Stimmlos- oder Stimmhaftwerden, Glottisschlag usw. aus dem eigentlichen Schriftbilde ferngehalten ist, so bildet das phonetische Druckbild jedes Wortes ein unveränderliches typographisches Gefüge, analog der unver-



Abb. 7.

A, der erste Buchstabe des Alphabets, läßt sich vielleicht bis zur hieratischen Schrift der Ägypter, sicher bis zum Phönizischen zurückverfolgen.



änderlichen lautlichen Grundkonstruktion, deren genaue Wiedergabe es sein soll. Das so gewonnene konstruktive Wortbild wird in seinem einfachen, durch keinerlei Zutaten komplizierten Druckgewande sich immer gleichbleiben und so stereotyp werden können, wie man es bisher nur von orthographischen Wortgebilden gewohnt war. Es braucht kaum betont zu werden, von welchem Vorteil diese Beständigkeit des typographischen Wortbildes für die Schnelllesbarkeit phonetischer Texte ist, da jeder weiß, welchen Vorschub sie in allen Sprachen dem orthographischen Schriftwesen leistet.

Eine Einschränkung ist bezüglich des Gleichbleibens der Wortgefüge zu machen. Wenn schon die letzteren durch all das Zufällige nicht berührt werden, was in der physischen Anlage, dem Temperament und der Stimmung des Redenden, sowie in dem Sinne seiner Worte begründet sein kann, so bleibt noch immer die Einwirkung der Dialektverschiedenheiten. Die buchstabenmäßige Zusammensetzung der Wörter kann also nur eine gleichbleibende sein innerhalb eines sprachlich-einheitlichen Dialektbezirks oder aber, wenn für den Bereich eines größeren, nach Dialekten differenzierten Sprachgebietes, nur hinsichtlich seiner gemeinsamen anerkannten Normalsprache, der Sprache der Schule oder des Theaters. Wenn man zu diesem Zweck dazu übergehen müßte, die Einheitsprache für die lautschriftliche Fixierung aus dem Wust ihrer landschaftlichen Einkleidungen herauszuschälen und übereinkommend festzustellen, so würde die neue Schrift mit ihrer Gegenleistung nicht dabei stehen bleiben, jedem von den viel tausend Sprachwörtern ein lautgerechtes Buchstabenkleid zu liefern, wie sie gleichzeitig genau passend, unverrückbar, und wie aus einem Stück geschnitten, wahrscheinlich noch keines besessen haben, sondern sie würde sich ebenso wie als sprachanzeigender, so auch als ein spracherhaltender Faktor bewähren. Gleichwie in allen Sprachgebieten mit einer ausgebildeten Orthographie die letztere zum treuen Hüter und Archivar der etymologischen Zusammenhänge wurde, so könnte eine Lautschrift von gleich konservativer Tendenz hinsichtlich des gesammelten Wesentlichen der akustischen Worterscheinung zum Erhalter der Sprache gegen alle verwirrenden und verderbenden Einflüsse werden.

Zweifellos eignet sich für beide Zwecke — zur Anzeige wie zur Erhaltung — dem Publikum gegenüber die ihm überall und stündlich vor Augen kommende Schrift ungleich besser als die Grammophonplatte, die erst aufgesucht und befragt sein will.

Nun höre ich im Geiste bereits u. a. den Einwand: Daß einem Volke, oder sagen wir einstweilen den besonders interessierten Schichten desselben in Schule, Theater etc. die Art und Weise, wie die gemeinsame Sprache am einwandfreisten und schönsten gesprochen werden kann, durch eine besondere Schrift in anschaulicher, gefälliger und geläufig lesbarer Form ständig vor Augen geführt wird, läßt sich schon im ästhetischen Interesse derer, die den Zuhörer spielen müssen, allenfalls billigen. Dasselbe gilt bezüglich der Erlernung fremder Sprachen. Aber würde, einmal den extremen Fall gesetzt, daß Bücher und Tageszeitungen in lautgemäßer Flächenschrift einst das Land überschwemmen sollten, die letztere nicht zu einem Hemmnis für den doch auch notwendigen sprachlichen Fortschritt werden?

Man möge diesen Einwand für mehr oder weniger wesentlich halten oder man möge gewichtige Bedenken gegen die stereotype Struktur der phonetischen Wortbilder überhaupt hegen: Alle Bedenklichkeiten dieser Art werden hinfällig durch den Umstand, daß in der Flächenschrift dem unverrückbaren Element der buchstabenmäßigen Wortgefüge ein leicht veränderliches, bewegliches Element als Korrektiv gegenübersteht in dem System der Anfügungen unterhalb der Buchstaben- und Wortsohlen. Die Gestaltung dieses Elements ist von derjenigen der Schrift nur insoweit abhängig, als zum Zweck einer organisch wirkenden innigen Anschmiegung an dieselbe eine ihrer Sohle entsprechende, gradlinig-horizontale obere Grenze erfordert wird. Im Übrigen kann sich die Phantasie zum Ausbau dieses dem Gelegentlichen und Lebendigen der Sprache dienenden Ausdrucksmittels in voller Freiheit ergehen und von einer Form zur andern wechseln. Die weiter folgenden Schriftproben zeigen die in dieser erst seit Kurzem verfolgten Richtung gemachten Anfangsversuche.

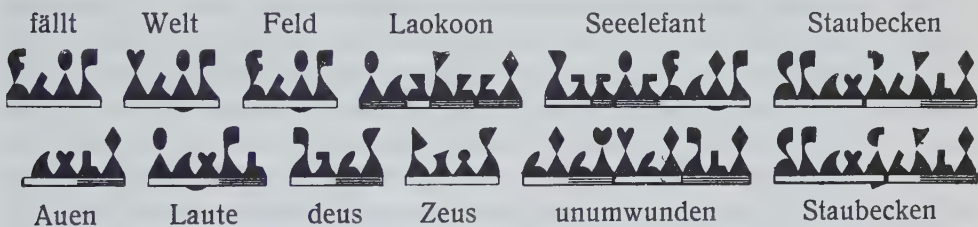


Abb. 8.

Was an den vorstehenden Schriftproben zunächst ins Auge fällt, das ist die Erhöhung jedes einzelnen Wortes durch einen untergesetzten Sockel in Form eines vom Anfang des Wortbildes bis zu seinem Ende reichenden langgestreckten Rechtecks. Dieser Sockel dient in der Hauptsache zur Darstellung der Silbengliederung und zeigt diese unter dem Bilde architektonisch gebrochener Flächen an, einem Bilde also, welches nicht nur seinem eigenen konstruktiven Wesen durchaus angemessen ist, sondern auch als räumliches Symbol für das Gefüge verschiedenwertiger, exakt und scharf ansetzender Silben bestens zu passen scheint. Die entsprechenden Umbrüche der Sockelwandflächen sind in einfachster Manier durch den Wechsel von Licht und Schatten dargestellt; wo jedoch, wie in den beiden Schlußsilben von „Laokoon“ zwei gleich belichtete Flächen aneinanderstoßen, grenzen dieselben sich gegenseitig mittels des an die Fuge verlegten vertikalen Endstriches ab. Der Setzkasten einer Druckerei braucht für diese Art phonetischen Schriftsatzes extra nur zwei- bis dreierlei Sockelleisten in einigen verschiedenen Längen (je nach den in einer Sprache vorkommenden Silbenlängen) zu enthalten. Beide Sorten, die lichten wie die Schattenleisten, müssen an dem einen Längsende einen vertikalen Abschlußstrich haben, während sie am andern Ende offen bleiben. Der Setzer hat dieselben in der Weise unter den einzelnen Wörtern anzubringen, daß die betonten Silben auf eine lichte, die unbetonten hingegen auf eine dunkle Sockelwand zu stehen kommen. Sind, wie in „Seeelefant“ mehrere Silben eines Wortes betont, so kommt für die Haupttonsilbe eine besondere Lichtleiste mit stärkerer Grundlinie zur Verwendung. Ebenso kann natürlich

auch mit jeder Silbe verfahren werden, deren Akzent verstärkt werden soll<sup>1</sup>. Also erreichen wir mit drei Arten von Leisten, die übrigens für längere Silben auch aus dem Linienmaterial der Druckerei zusammengesetzt werden können, daß erstens die dynamische Wortbetonung in dreistufiger Unterscheidung und in anschaulichster Form genau da sichtbar wird, wo auch das akustische Bewußtsein sie hinverlegt: Weder vor noch hinter der Silbe, noch auch als Akzentzeichen über ihrem ohnehin oft genug mit Übersatzzeichen gesegneten Vokal; sondern soweit die Silbe sich erstreckt, über den ganzen Bereich ihrer sprachgemäßen Geltung im räumlichen Schriftbilde. Infolgedessen kann ein Vakuum in der Betonungsanzeige, wie es bei unsern bisherigen Systemen zur Regel gehört, hier niemals eintreten, weil in der Flächenschrift die Kennzeichnung jeder, auch der unwichtigsten Silbe hinsichtlich ihrer Stellung zum Wortakzent einen organischen Bestandteil der Gesamtanlage bildet, der er sich darum auch um so leichter und ungesuchter einfügt.

Ein weiterer und vielleicht noch wesentlicherer Erfolg der architektonisch-perspektivischen Sockelanlage ist, daß überhaupt endlich einmal die Silbe in ihrer wortaufbauenden Bedeutung in der Schrift zu ihrem Rechte gelangt und daß ihre unendlich mannigfaltigen rhythmischen Konstruktionen nun in fast ebenso verständlicher Gliederung, in welcher sie dem Gehör so vertraut sind, vor dem Blick vorbeiziehen. Denn der Eindruck des Plastischen und Perspektivischen, den die einfache Einteilung und Belebung der Sockel durch belichtete und beschattete Flächen hervorruft, bleibt nicht auf diesen Unterbau beschränkt, sondern teilt sich auch den darüber befindlichen Buchstabenreihen mit. Durch ihre innige Verbindung und das übereinstimmende Längenausmaß erscheinen beide Elemente wie zu einander gehörig, als ein einziges organisches Ganzes. Mit dem Sockel erscheinen daher auch die Buchstaben in ebenso viele Gruppen umgebrochen wie jener Windungen zeigt. Wer die Sache mit noch so wenig Aufgebot an Phantasie betrachtet, wird zum mindesten finden, daß in den oben zum Abdruck gelangten Sockelschriftbeispielen die Differenzierungen des unteren Elements wie Auszeichnungen der genau darüber stehenden Buchstabengruppen wirken. Daß ferner jede dieser Buchstabengruppen für sich durch die gemeinsame und einheitliche Auszeichnung ihrer Bestandteile zu einer höheren Einheit zusammengefaßt und in Gegensatz zu den benachbarten Wortteilen gebracht erscheint. Dieses für die Wirkung einer Druckschrift neue Verhältnis zeigt sich z. B. unverkennbar bei dem Wort „Laute“, wo die visionäre Zweizahl der Buchstabengruppen gegenüber der Fünzfzahl der Buchstaben wirksam zur Geltung kommt. Der Erfolg ließe sich leicht noch um ein Bedeutendes steigern, wenn man die Schriftzeichen mit den Sockeln übereinstimmend in zwei Schattierungen darstellte. Dies würde zwar einen etwas teureren und umständlicheren Druckbetrieb bedingen, aber das Vorliegen der von jedem unschwer auszuprobierenden Möglichkeit beweist, daß das System nur konsequent durchgeführt zu werden braucht, um die graphische Darstellbarkeit der Silbe als solche über jeden Zweifel zu erheben.

<sup>1</sup> Siehe auch die Anordnung in der Abbildung „Einkommensteuerveranlagungskommission“ am Schluß des Artikels.



Indessen haben die Erfahrungen, welche wir mit unserem alten Schriftwesen gemacht haben und noch täglich machen, uns gelehrt, daß es keiner sonderlichen typographischen Verfeinerung bedarf, um dasjenige, was man in eine Schrift hineingelegt hat, zu seiner Zeit voll aufgehen zu sehen. Daher muß auch bei den Flächenschriftzeichen die einfache schwarze Darstellung es tun, die ja voraussichtlich doch die praktische für den Alltag bleiben wird. Man darf die Zuversicht hegen, daß auch so die einteilende Wirkung des abwechselnd in Schatten tauchenden und wieder ins Licht vortretenden Schriftfundaments mit der Zeit vor dem Blick jedes Lesers das optische Silbenbild als die höhere Worteinheit über der des Buchstabens erstehen lassen wird.

Wie sehr nun auch ein Fortschritt dieser Art berufen scheint, insbesondere zur Vervollständigung und Vervollkommnung der phonetischen Graphik zu dienen, so sind die Möglichkeiten der Sockelbildung und perspektivischen Schriftteilung trotzdem keineswegs auf die lautschriftliche Darstellung beschränkt, sondern können ebensowohl in orthographischen Texten ausgenützt werden. Indessen leistet hier, zumal im gewöhnlichen Buch- und Zeitungsdruck, schon die an früherer Stelle erörterte systematische Silbenübersicht gute Dienste, welche aus dem regelmäßigeren Wechsel der niedrigen und hohen Buchstaben folgt und die sondernde Verteilung dieser beiden Größenunterschiede auf Vokale und Konsonanten zur Ursache hat.

Wird bereits durch die hiermit erzielte Deutlichkeit der Silbenfolge dem über die Zeilen hineilenden Blick des Lesers wirksam vorgearbeitet, insofern sich ihm die Buchstabengruppen, deren er, soviel er unterscheiden kann, zusammenzufassen sucht, gleich in der ihm bequemen silbenmäßigen Abgrenzung darbieten, so gerät man in Verlegenheit, welche weitere Steigerung des Überblicks man als Folge der durch die Sockelung hinzukommenden Schriftperspektive noch wird annehmen dürfen. Man kann sich noch nicht recht vorstellen, daß es einmal möglich werden könnte, ganze Druckzeilen oder gar Gruppen von solchen mit einem Blick aufzunehmen, wie man jetzt Worte und Wortgruppen lesend zusammenfaßt. Und doch! Wenn man sich vergegenwärtigt, daß auch dieses Können erst eine Errungenschaft der letzten fünf oder sieben Jahrhunderte sein kann, in denen sich die allmähliche Klärung der Buchschrift vollzog, und daß den Menschen der früheren Zeit, die ihre Buchtexte — wie wir unsere handschriftlichen Korrespondenzen — Wort für Wort entziffern mußten, der Gedanke an eine Lesegeschwindigkeit gleich der heutigen wahrscheinlich ebenso utopisch erschienen sein würde, wie uns jetzt die Erreichung einer abermals höheren Stufe; so wird man am Ende statt dieses Gedankens nur die eigene kleinmütige Skepsis zu belächeln haben, die sich auf dem Felde der Technik in ihrem dogmenfesten Unglauben eine Widerlegung nach der anderen holt.

Wir haben jetzt weiterhin die besonderen Beziehungen ins Auge zu fassen, zu deren Ausdruck und Hervorhebung die einzelnen Wörter der Druckfolge in Abb. 8 dienen sollen. Die ersten drei, „fällt“, „Welt“, „Feld“, zeigen in ihrer lautschriftlichen Buchstabenfolge bis auf das Anfangszeichen in „Welt“ völlige Übereinstimmung. „Welt“ bildet also mit jedem der beiden anderen Wörter — wenn man so sagen darf — auch graphisch einen echten Reim. Nur wird man

das genannte Wort, um es auf „Feld“ zu reimen, ebenfalls mit dem halbmondförmigen Zeichen für Überlänge (des *l*) versehen; wohingegen dieses Zeichen fortbleiben muß, wenn „Welt“ sich als Gegenpaar dem anderen Reimgliede „fällt“ anzupassen hat, da eine umgekehrte Anpassung des „fällt“ an „Welt“, d. h. mit langgezogenem *l* sprachwidrig wäre. Hier haben wir ein Beispiel dafür, wie in der Flächenschrift die graphische Dargabe der Wörter eine je nach Gelegenheit wechselnde und dem Bedürfnis sich anpassende sein kann, ohne daß das Buchstabengefüge im geringsten davon berührt wird.

Bei dem folgenden Worte „Laokoon“ zeigt sich die organisierende Bedeutung, welche der Links- und Rechtsrichtung der einzelnen Zeichen in einer monotonen Vokalhäufung beiwohnt. Das gleiche gilt von den verschiedenen *e* in „Seeelefant“, welches Wort man übrigens, wie sich bei der relativen Bedeutung der Lautlänge für die Mehrzahl der Fälle in allen Sprachen versteht, das eine Mal mit und ein anderes Mal ohne Überlänge (des *n*) darzustellen haben wird, analog dem Falle bei „Welt“.

Die nun kommenden Wortbeispiele veranschaulichen zunächst die Darstellung der fallenden Diphthonge, deren Erstglied grundsätzlich als kurzer Laut behandelt wird, weil seine reine Artikulation bei regulärer Bildung des Gleitlautes nur während eines kurzen Momentes vorhanden ist. Für das im zweiten Gliede stehende *i*, bzw. *u*, werden die entsprechenden orthographischen Flächenzeichen benutzt, um auch in einer Schriftgattung, welche wie die in Abb. 7 vorgeführte auf die silbenscheidende Sockelung verzichtet, einen einsilbigen Doppelvokal von zweisilbig auszusprechenden zu unterscheiden. (Vergl. in Abb. 7 die zweite Silbe in „vielleicht“ mit den beiden ersten in „hieratischen“.) Soll nun in einem fallenden Diphthong das eine der beiden Glieder länger gezogen erscheinen als das andere, so wird ihm „unterm Strich“ das Überlängezeichen angefügt, während dieses mitten zwischen beide Diphthongglieder unterzusetzen ist, wenn die Überlänge als eine auf beide Glieder gleichmäßig verteilte gelten soll.

Das Vorstehen des Sockels in „Auen“ bedeutet Glottisschlag, das nach links gerichtete Umkehrungszeichen unter „Staubecken“ die ausnahmsweise Stimmhaftigkeit; um dagegen einen stimmhaften Konsonanten in einen stimmlosen, bzw. einen langen Vokal in einen kurzen zu verwandeln, wird dasselbe universale Umkehrungszeichen mit dem Keilrücken nach rechts umgelegt.

Die Endwörter in beiden Zeilen, „Stau-becken“ und „Staub-ecken“, sind wieder gleich dem schon früher gebrauchten „unumwunden“, Beispiele aus der RUPRECHT'schen Broschüre „Das Kleid der deutschen Sprache“. Der Verfasser führt die beiden Wörter als Schulbeispiele dafür an, daß solchen Wortgebilden gegenüber sowohl Antiqua wie Fraktur versagen, mit deren Wettstreit im deutschen Schrifttum seine Abhandlung sich befaßt. Ich glaube, man darf hinzufügen, daß auch unsere Lautschriftsysteme, obschon sie Unterscheidung in die beiden Wortbilder bringen, die letzteren dennoch nicht ganz unzweideutig hinzustellen vermögen. Das kann nur eine Schrift, welche sich nicht damit begnügt, alles Lautliche haargenau anzugeben, sondern welche, wie die Flächenschrift, auch die Verhältnisse der höheren Worteinheiten, der bisher vernachlässigten Silben, zu verbildlichen sucht. Bei den beiden in Betracht kommenden Wörtern

der Probe erlangt außer der dreistufigen Silbenwertung auch die quantitative Abgrenzung der Silben zweimal eine wesentliche Bedeutung: zuerst zum Zweck der Feststellung des Wortsinnes und dann, um die gleichzeitige Zugehörigkeit des *k* zu seiner Vor- und seiner Nachsilbe, im Gegensatz zu dem Verhältnis in den romanischen Sprachen, anschaulich zu machen.

Um auch in einer der letzteren eine Probe des neuen Systems zu geben, greife ich einen französischen Satz aus PAUL PASSY's Lehrbuch „Les sons du Français“ heraus, weil unter den romanischen Sprachen die französische diejenige ist, welche einer phonetischen Behandlung die interessantesten Probleme stellt; sodann, weil in dem betreffenden Satz, da er bei PASSY selbst in ausführlicher (internationaler) Umschrift unter gleichzeitiger Berücksichtigung der Atem- und Tonverhältnisse dargestellt ist, die meisten jener Probleme bereits aufgeworfen und gewissermaßen festgenagelt sind, sodaß die Nachschreibung mittels der Flächenzeichen sich um keines derselben herumdrücken kann. Es ist Überschrift und Anfangssatz einer kleinen Erzählung auf S. 157 der fünften Auflage (1899) und lautet in der Schreibung daselbst:

*le 'kal byisa'nje:r*

*la'se:r / so'pa:s syryn'plas dovi'le:z \ , , , 'zã  
kili'ze / , la'si syrae'bã / , so'le:v alari'ved'pje:r \ , , ,*

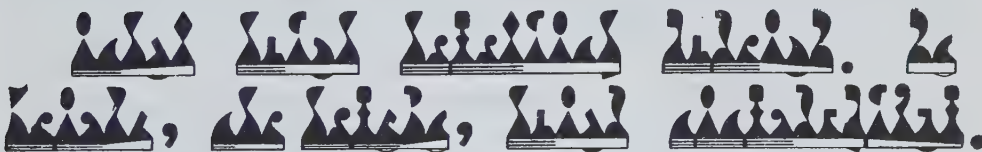


Abb. 9.

Der Text, nach Atemgruppen eingeteilt, soll innerhalb derselben der Sprechweise gemäß zusammenhängend erscheinen. Nun vergleiche man. Während bei PASSY wegen der vielen zwischengeschobenen diakritischen Zeichen der Zusammenschluß der zu einer Atemgruppe gehörenden Worte vielfach nur in ihrem weiten Abrücken von den Nachbargruppen besteht, erscheint hingegen in dem flächenschriftlichen Satz alles, was in einem Atemzuge gesprochen wird, wirklich auch graphisch wie aus einem Guß hingesezt; entsprechend wird zweifellos auch die ideale Vorstellung PASSY's gewesen sein, die er bei seinem in dem genannten Werk vereinzelt gebliebenen derartigen Versuch mit seinen Mitteln nur nicht verwirklichen konnte. Wie alles Übrige, was der Veränderung unterliegt, so ist in der Schriftprobe Abb. 9 auch die Versinnbildlichung der verschiedenen bei PASSY angezeigten Höhen und Tiefen, Hebungen und Senkungen der Stimme unter die Schriftsohle verlegt. Als Ausdrucksmittel dient eine geringere oder größere Lichthöhe des Sockels, ihr Anwachsen, Schwinden und Beharren. Neu ist in dieser Schriftprobe außerdem



noch das Nasalzeichen in Form eines gleich den andern Sonderzeichen vom Setzer unterhalb des Sockels anzufügenden Bogenteils. Derselbe hat, wenn mit dem Nasalton Überlänge verbunden ist, eine um einige Grade mächtigere Strichstärke.

Es erhebt sich nunmehr die Frage: Welche Ansprüche stellt das neue Drucksystem hinsichtlich seiner materiellen Ausführung und Anschaffung an den Unternehmungsgeist der interessierten Kreise?

Handelt es sich nur darum, wieviel Zeichen zur phonetischen Wiedergabe einer einzelnen oder der hauptsächlichsten Sprachen notwendig sind, so ist die Antwort schnell zu geben. Für die drei Weltsprachen deutsch, englisch, französisch dürften die folgenden 27 Konsonanten genügen.

*h R z K g x y n j s l n r v d t z s T O z J r f y w<sub>m</sub>*

Dagegen müssen wohl die sämtlichen 15 in der Alphabettabelle berücksichtigten Vokale vertreten sein, zu denen noch das orthographische *i* und *u* als Diphthongzweitglieder hinzukommen. Da nun jeder Vokal im System doppelt, d. h. einmal für Kürze und einmal für Länge desselben Lauts vorgesehen ist, so kann man für Vokale und Konsonanten zusammen auf 59 Buchstaben zählen. So viele hat unter Hinzurechnung seiner Großbuchstaben, aber ohne Ligaturen, auch das einfache orthographische Altschrift-Alphabet.

Wenn gespart werden muß, so kann man sich auch darauf beschränken, nur die kurzen Vokale anzuschaffen und an diesen in jedem gegebenen Falle die Länge durch Untersetzen des nach links gerichteten Umkehrungszeichens anzugeben. Auf dieselbe Weise könnte man von den paarigen Konsonanten mindestens die fünf dem lateinischen Alphabet fremden Bedeutungen

*x f z o s*

entbehrlich machen. Es bliebe dann nur noch die verhältnismäßig geringe Zahl von 39 Buchstaben. Befürworten möchte ich trotzdem eine derartige Außerdienststellung eines Teiles der organischen Mittel nicht, weil Augen und Schriftbewußtsein sich besser von vornherein mit einem einheitlichen, organisch vollständigen und vollkommenen Schriftbild identifizieren.

Die Interpunktionen und Ziffern können einer passenden Fettschrift aus dem Besitz der Druckerei entnommen werden. Dazu kommen dann die fünf oder vielleicht noch ein paar mehr Untersatzzeichen der Flächenschrift und für die ausgebildete Schriftgattung der Abb. 8 die dreierlei Sockelleisten.

In drucktechnischer Hinsicht besitzen die Flächenlettern manche Vorzüge, deren Einzelerörterung hier zu weit führen würde. Nur der ohne weiteres erkennbare eine sei hervorgehoben, daß mangels offener Einschlußräume das bei unseren Strichbuchstaben häufig so ärgerliche Zusetzen mit Druckfarbe und das daraus folgende Verschmieren des Abdrucks nicht vorkommen kann. Es liegt nahe, daß dieser Umstand besonders auch für die Schreibmaschine von großer Bedeutung ist. Noch wichtiger für dieselbe ist jedoch die vollständig gleiche Breite aller Buchstaben, vermöge welcher das System geradezu für die Schreibmaschine gemacht erscheint. Dieselbe ist mit ihrer Technik bekanntlich an einen immer gleichen Vorschub gebunden; in Verbindung damit läßt sich

aber nichts Widersprechenderes denken, als wenn das zu druckende Schriftsystem, wie es bei unserem geltenden der Fall ist, aus lauter Buchstaben von ungleicher Breite besteht. Eine notgedrungen sehr ungleiche Bemessung der Buchstabenabstände und daraus resultierendes ästhetisches Ungenügen des Schriftbildes sind die bekannten Folgeerscheinungen.

Von der Schreibmaschine ist nur ein kleiner Gedankenschritt bis zur Schreibschrift. Das Flächensystem war ursprünglich nur als eine Druckschrift gedacht und kann seiner wesentlichen Form nach auch nur für die Drucktechnik in Betracht kommen; überdies können die altgewohnten Schreibzeichen so gut neben dieser neuen Druckschrift weiter gebraucht werden, wie sie trotz der völligen Verschiedenheit z. B. des handschriftlichen lateinischen *r* und deutschen *ṛ*, *e*, *h*, *l*, *š*, *v*, *w* von den gleichlautenden kleinen lateinischen bzw. deutschen Druckbuchstaben unbeanstandet neben diesen herlaufen. Dessenungeachtet muß mit der vielverbreiteten Auffassung gerechnet werden, daß eine jede Schrift sich ebensowohl schreiben wie drucken lassen müsse.

Um dieser Forderung gerecht zu werden und eine handflüchtige Form der neuen Zeichen zu gewinnen, mußten diese natürlich ihres flächigen Charakters, der ihren Hauptvorzug ausmacht, wieder entkleidet werden. Immerhin bietet die so zustande gekommene Schrift, wie man nach ihrer hier folgenden Darstellung finden wird, noch so viele Vorteile formaler und systematischer Art, daß ihre Einführung, zumal für den phonetischen Zweck, allem Anscheine nach einen entschiedenen Fortschritt bedeuten würde. Geblieben ist vor allem die Unterscheidung der Vokal- und Konsonantenzeichen durch zwei verschiedene Höhenformate und im allgemeinen auch die paarweise spiegelbilderartige Gestaltung der echten Geräuschlaute zum Ausdruck ihres regulären Doppeldaseins als stimmhafte und stimmlose. Geblieben ferner die Raumfreiheit in der ganzen horizontalen Ausdehnung unter der Zeile und über den Vokalzeichen, sodaß in diesen beiden Regionen alle möglichen diakritischen Noten ungehindert und ohne selbst zu hindern Platz finden können. Die Vokalzeichen sind der Schreibgeläufigkeit zuliebe und um keine Verschwommenheiten als Folge undeutlicher Handschrift aufkommen zu lassen, nur in Rechtsrichtung, also als Darstellungen der jeweiligen Vokalkürze ausgebildet. Für Länge wird das Umkehrungszeichen in Form eines der Schriftrichtung entgegengesetzten Diagonalstrichs im Buchstabenverband nachgefügt. In diesem Falle wird also hier, um das häufige Absetzen beim Schreiben zu vermeiden, im Prinzip genau so verfahren wie bei der handschriftlichen Form der internationalen Lautschrift.

Was im Vergleich mit dieser letzteren die neue Schreibschrift von vornherein in Vorteil setzt, das ist, daß sie sich in größerer Freiheit an die für sie vorbildlichen Druckformen lehnen kann, weil sie darin an keinerlei Überlieferung gebunden ist. Diese Unabhängigkeit kann ihr, wenn sie auf der gegebenen Grundlage weiter ausgebaut und — womöglich auch von andern — im Sinne der Erreichung noch größerer Knappheit bearbeitet wird, sicher nur zustatten kommen.

Aber eine Rücksicht dürfte meines Erachtens, ebensowenig wie bei einer Druckschrift, so auch bei der Ausarbeitung von Schreibzeichen nicht bei Seite gesetzt werden, selbst wenn diese Zeichen nur zu schnellen Aufzeichnungen





außerdem fehlt die beste Werbekraft. Ein Neuling könnte sich von der Erlernung einer Schrift, die ihm in so anmutlosem Gewande wie etwa die stenographischen Systeme vor Augen geführt würde, weder Genuß, noch Anregung, noch Befriedigung versprechen.

Die Flächenschrift wird in der von Mai dieses Jahres an in Leipzig stattfindenden Ausstellung für Buchgewerbe und Graphik zum ersten Male öffent-

di menflicher fornuunft hat das brenn-  
dore fikzual in ainere gattung irrer er-  
kenntniss, das zi durc fragen belestigt  
wird, die zi nicht apwaizern kan, den  
zi sint jir durc di natur dore for-  
nuunft selbst aufgegeben, die zi anbre  
aux nicht brantworten kan, den zi  
yborftaigen als formcegen dore menf-  
licher fornuunft.

de letzte drittel teil des bildlichen sek-  
tore ist nicht mehr erkennbar, das es  
diese drittel bildlich teil, der es nicht mehr  
zu ist, das es ist ein drittel de bildliche teil  
bildlich selbst erkennbar, der es nicht mehr  
nicht bildlich teil, das es nicht mehr als  
bildliche teil letzte drittel.

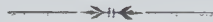
Abb. 11.

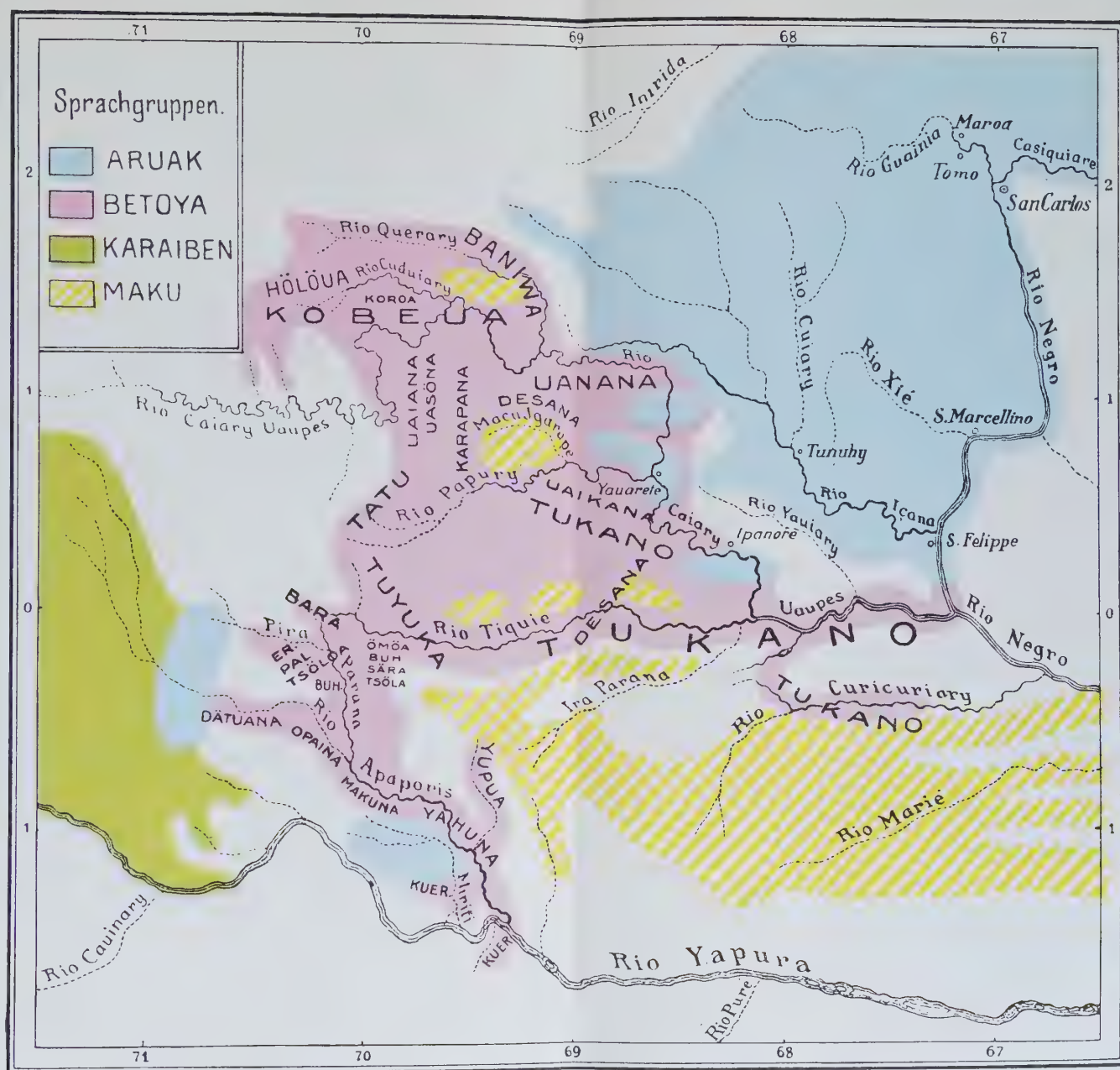
lich ausgestellt erscheinen. Wegen der Kürze der Zeit bis dahin wird kaum zu hoffen sein, daß sich inzwischen noch die Möglichkeiten und Entschlüsse zusammenfinden, die das gleichzeitige Erscheinen einer fertigen druckbaren Letternschrift des neuen Systems zustande bringen könnten. Es würden sich für eine solche, mag die Verwirklichung nun früher oder später eintreten, die verschiedensten Kreise interessieren, die sonst kaum Berührung miteinander haben:

Sprachfreunde und Forscher, Lehrer, Angehörige des Schrift- und Buchgewerbes, Bücher- und Literaturfreunde, Taubstummen- und Blindenlehrer und endlich die Augenärzte. Für die letzteren liegt die Beurteilung der Neuerung am aller-einfachsten. Denn es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die klar hervortretenden Flächenzeichen den Augen ungleich zuträglicher sind, als die durch ihre Schleifenformen mit dem Untergrund verwachsenen Linearbuchstaben, welche als magere Textschrift zu lichtschwach grau, als Fettschrift hingegen infolge der zwischen dem vorherrschenden Schwarz eingezwängten Zwischen- und Innenräume flackernd und in größerer Fläche unerträglich wirken.

In jedem Betracht kann das Wort Klärung bringen, welches der Göttinger Historiker Professor KARL BRANDI auf der zweiten Seite seines Buches „Unsere Schrift“ (Göttingen 1911) für die Berechtigung der Vielgestaltigkeit auf diesem Gebiet einlegt, da seine Gründe sich angesichts der Tatsache, daß die Entwicklung der Linearbuchstaben seit ihrer Durchbildung in der ersten Blütezeit der Buchdruckerkunst sich nur noch im Kreise bewegt mit ihrer vollen Wucht ebensosehr für eine vernunftgemäße Schrifterneuerung einsetzen lassen. Also BRANDI:

„ . . . Fehlt aber die notwendig gleichsinnige Fortentwicklung und ist das Historische ein fortgesetztes Eingehen von neuen Verbindungen — ganz so wie unser täglicher geistiger Verkehr — so ist für den Dogmatismus einer ewigen Einzelform auch auf dem Gebiet der Schrift kein Raum. Historisch liegt im Vielgestaltigen zu allen Zeiten das Leben und die Bedingung des Fortschritts. Das Einzelne, dogmatisiert, ist immer Erstarrung, immer Verarmung, immer Stillstand.“





Völkerkarte des Gebietes am oberen Rio Negro und Yapurá mit besonderer Berücksichtigung der Betoyastämme.

Entworfen von THEODOR KOCH-GRÜNBERG.

Abkürzungen von Stammesnamen:

ER. = ERULIA

PAL. = PALÄNOA

BUH. = BUHAGANA

KUER. = KUERETU.

Maßstab 1 : 3,000,000.

0 20 40 60 80 100 km





## Betóya-Sprachen Nordwestbrasiliens und der angrenzenden Gebiete.

Von THEODOR KOCH-GRÜNBERG.

(Fortsetzung.)

<sup>1</sup>Muß einer bei einem Trinkfest einmal „austreten“, so sagt er zu den Zurückbleibenden: *tuhitimé olenima*<sup>2</sup>.

Die Zurückbleibenden erwidern: *uáya*<sup>3</sup>.

Wenn jener wieder hereinkommt, sagt er: *tuhitemē(ni)*.

Die anderen antworten: *tuhmei*<sup>4</sup>.

Am mittleren Caiarý-Uaupés hörte ich bei derselben Gelegenheit folgende Formeln: der Austretende: *tuhitimé*; die Zurückbleibenden: *tuhiii*; der Zurückkommende: *aniónoa atiápa*; die anderen: *tuhiii*.

Beim Regenzauber ruft man am mittleren Caiarý-Uaupés, indem man gegen die heranziehenden Wolken bläst und sie mit der ausgestreckten Hand zu vertreiben sucht: *oxkó to! oxkó to yé tiayé!*

Es sind keine Hühner, keine Ananas, keine Bananen da: *káleke mā-nĩ, sēná mā-nĩ, ohó mā-nĩ*.

Beim Überreichen einer Sache und bei der Ankunft an einem Bestimmungsort sagt man: *má!*

Schmerzensschrei *agá-agá-agá!*

Ich gehe mit meinem Freunde: *yeé baéuea*<sup>5</sup>.

Ich schneide mit meinem Messer: *di(e)pí mera yeğhdse*.

Ich trete (durch die Türe) ein: *yeé ts(e)hai(e)ti*.

In dem Haus ist ein Mädchen: *uii pé níko nomio*.

Ich springe in den Fluß: *(yeé) beřenýohápę*<sup>6</sup>.

Ich gehe um das Feuer herum: *peḡkáme omambákęa*.

Ich komme vom Walde her: *nexké pę ehápę*.

<sup>1</sup> [Diese Seite wiederholt, weil im vorigen Druck einige Fehler stehen geblieben. D. R.]

<sup>2</sup> Übersetzt „ich gehe pissen“.

<sup>3</sup> Gehe! gehe hin!

<sup>4</sup> Oder wohl *tuhĩ mee*. — Ich hörte auch *tuh̄tei* oder *tuh̄tii*.

<sup>5</sup> Die folgenden Sätze, die ich im April 1904 bei den Tukáno von Parý-Cachoeira am mittleren Tiquié erhielt, sind wohl nicht ganz fehlerlos. Vgl. oben.

<sup>6</sup> *yeé* wurde auch als selbstverständlich weggelassen.

### I. Uanána.

1. Aufgenommen in Yutíca, November 1903, und in Carurú, Dezember 1903, mit dem Oberhäuptling der Uanána Mahápiria (Gomez)<sup>1</sup>.

2. Aufgenommen in Carurú, August und September 1904, mit dem Uanána Diánomio (Antonio)<sup>2</sup>. Rio Caiarý-Uaupés.

### II. Uaíkana.

Aufgenommen in São Felipe am oberen Rio Negro mit dem Uaíkana (Pirá-tapuyo) José<sup>3</sup> aus Yukírarapekúma am mittleren Caiarý-Uaupés, August-September 1903.

### III. Tuyúka.

Aufgenommen in Pinókoaliro am oberen Rio Tiquié mit einem jungen Tuyúka, Häuptlingssohn<sup>4</sup>, April-Mai 1904, und mit Ruderern aus diesem Stamme während der Reise vom Tiquié zum Pirá-paraná, März 1905.

### IV. Bará.

Aufgenommen in der großen Maloka der Bará am oberen Rio Tiquié, Mai 1904, mit einem Jüngling dieses Stammes<sup>5</sup>.

### V. Uaíana.

Aufgenommen am oberen Tiquié mit einer alten Uaíana-Indianerin vom oberen Rio Papurý, April 1904.

### VI. Uásöna.

Aufgenommen am oberen Caiarý-Uaupés mit dem Uásöna (Pisá-tapuyo) Pauálipoa, Oktober 1904.

---

<sup>1</sup> THEODOR KOCH-GRÜNBERG: „Indianertypen aus dem Amazonasgebiet.“ Berlin 1906—1910. Taf. 42 a.

<sup>2</sup> Ebenda, Taf. 42 b.

<sup>3</sup> Ebenda, Taf. 56 b.

<sup>4</sup> Ebenda, Taf. 23 b.

<sup>5</sup> Ebenda, Taf. 35 b.



A. Körperteile.

Uanána	Uaikana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásöna
Zunge 1. <i>yamána</i> , 2. <i>yá'máno</i> <sup>1</sup>	<i>mánó</i>	<i>yeméno</i>	<i>yéméno</i>	<i>yéméno</i>	<i>yeméno</i>
Mund 1. <i>de(x)séa</i> , 2. <i>déxséro</i>	<i>deséro</i>	<i>exséro</i>	<i>éhéro</i>	<i>ésero</i>	<i>é(d)zéro</i> , <i>é(d)zéro</i>
Lippe 1. <i>de(x)séa</i> , 2. <i>déxséro</i>	<i>esérodéka</i>	<i>exsérobeto</i>	<i>éhérobeto</i>	<i>esébelo</i>	<i>é(d)zérotunie</i>
Zahn 1. <i>píri</i> , 2. <i>píri</i> , <i>píai</i>	<i>uxpíri</i>	<i>uxpí</i>	<i>uxpí</i>	<i>ópi</i>	<i>ópi</i>
Nase 1. <i>kénó</i> , 2. <i>kéno</i>	<i>ekéa</i>	<i>exkéa</i>	<i>exkéa</i>	<i>ékéa</i>	<i>ékéa</i> , <i>ékéa</i>
Nasenloch 1. <i>képeseri</i> , 2. <i>képe(x)seri</i>	<i>eké(a)pi</i>	<i>exkéa(kox)pe</i>	<i>exkéape</i>	<i>ékeakopé</i>	—
Auge 1. <i>kamóno</i> , 2. <i>k(a)xpái</i> , 2. <i>k(a)xpái</i>	<i>yekapéa</i>	<i>kaxpéa</i>	<i>káxpéa</i>	<i>kápe</i>	<i>kapéka</i>
Ohr 1. <i>kamóno</i> , 2. <i>kámóno</i>	<i>kamóno</i>	<i>kamópero</i>	<i>amópero</i>	<i>kámpero</i>	<i>kamópero</i>
Loch im Ohr läppchen 2. <i>ka'mók(o)xpa</i>	—	<i>kamópero(kox)pe</i>	<i>amópero</i>	—	—
Ohrloch als Gehörgang 1. <i>kamóku(x)pá</i> , 2. <i>ka²- yekamókepe</i>	<i>mónok(o)xpa</i>	<i>kamópero(kox)pe</i>	<i>amóperoxpe</i>	<i>kamóperokopé</i>	—
Ohr läppchen —	—	<i>kamóperodoxka</i>	—	—	—
Stift im Ohr läppchenloch 2. <i>kamóoxka</i>	—	<i>kamóper(o)loaxká</i>	<i>amóperogehálikoax-</i>	—	—
Loch in der Unterlippe 2. <i>déxsérok(o)xpa</i>	—	<i>exséú(kox)pe</i>	<i>exhéúoxpe</i>	<i>[ka</i>	—
Stift im Unterlippenloch 2. <i>déxséroaxka</i>	—	<i>exséúioaxka</i>	<i>exhéúigehálikoaxka</i>	—	—
Stirn 1. <i>hūgédéxpa</i> , 2. <i>hūgédá</i>	<i>yeyiróte</i>	<i>kaxpétéro</i>	<i>diápaaro</i>	<i>kapétilo</i>	<i>ténia</i>
Kopf 1. <i>dexpúte</i> , 2. <i>daxpúg</i>	<i>daxpúá</i>	<i>dexpú(u)</i>	<i>déxpéa</i>	<i>dépoué</i>	<i>dépoué</i>
Schädel 1. <i>kōá</i> (= Knochen)	<i>daxpúakodri</i>	—	—	—	—
Kopfhaar 1. <i>po(h)á</i> , 2. <i>poá</i>	<i>podli</i> , <i>puđli</i>	<i>poá</i>	<i>poá</i>	<i>poá</i>	<i>poá</i>
Augenbrauen 1. <i>ka(x)pāpoá</i> , 2. <i>k(a)xstukuli</i>	<i>kaxpépuali</i>	<i>kaxpétilo</i>	<i>kaxpépoa</i>	<i>kapépoa</i>	<i>kapétepoa</i>
Augenwimpern 1. <i>ka(x)pāpoá</i> , 2. <i>k(a)xpāpoa</i>	<i>kaxpépuali</i>	<i>kaxpépua</i>	<i>kaxpépua</i>	<i>kapépoa</i>	<i>kapéhipoa</i>
Bart 1. <i>e(x)sépoali</i> , 2. <i>déxsépoali</i>	<i>sépoa</i>	<i>exsépoa</i>	<i>exhépoa</i>	<i>esépoa</i>	<i>é(d)zépoa</i>
Schamhaar 2. <i>détupoali</i>	<i>nónépuali</i>	<i>déxtápoa</i>	<i>diáxtápoa</i>	<i>nítápoa</i>	—
Achselhaar —	—	<i>kérokaþoa</i>	<i>kérokaþoa</i>	<i>ákonopoa</i>	—
Wange 1. <i>uasúpu</i> , 2. <i>uasúpuli</i> , <i>ua'sápu</i>	<i>yeyuroatóro</i>	<i>uasúþoro</i> , <i>uasúþolo</i>	<i>uasúþoro</i> , <i>uasúþolo</i>	<i>uasópána</i>	—
Backenknochen 2. <i>uasúpukoa</i>	—	—	—	—	—
Kinn 1. <i>déxsépi</i> , 2. <i>pu'tika</i> <sup>2</sup>	<i>déxséroká</i>	<i>exséú</i>	<i>exhéui</i>	<i>eséue</i>	—
Schulter 1. <i>kumáþale</i> , 2. <i>komáþali</i>	<i>yeyumukánopoto</i>	<i>axkolo</i>	<i>axkólo</i>	<i>ákonó</i>	<i>akópi</i>
Arm 2. <i>uamómaxka</i>	<i>yeyumúka</i>	<i>uámu</i>	<i>diáxká</i>	<i>oámo</i>	<i>dikága</i>
Oberarm 1. <i>yexixé</i> , 2. <i>yaxixéli</i>	—	—	—	—	—

<sup>1</sup> Der Apostroph in vielen Wörtern bezeichnet denselben unbestimmbaren Laut wie im Tukáno; vgl. dort. <sup>2</sup> Bei den „oberen Uanána“: *pu'tia*.

Uanána	Uaíkana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásöna
Unterarm 2. tuú					
Ellbogen 1. <i>yextxékuliaka</i> , 2. <i>ndtukuaro</i>	<i>mákulia</i>	<i>uámukulia</i>	<i>diḡkákulia</i>	<i>oámosiuro</i>	
Hand 1. <i>uamömuxka</i> , 2. <i>uamöpama</i>	<i>umu(x)ká</i>	<i>uamöpama</i>	<i>amó</i>	<i>oámósolí</i>	<i>uámu</i>
Handgelenk 2. <i>uamöpamadoxsáro</i>			<i>amóbea</i>		
Handrücken 1. <i>uamömuxka</i> , 2. <i>uamöpama</i>	<i>umápama</i>	<i>uamöpama</i>	<i>amóuxku(w)iro</i>		
Handfläche 1. <i>uamömuxkátere</i> , 2. <i>uamök(u)xíro</i>	<i>umáketiro</i>	<i>uamök(e)xíro</i>	<i>amókoxtiro</i>	<i>oamokótiro</i>	
Finger 1. <i>yiulpulia</i> , 2. <i>uamöpíripka</i>	<i>yeumupikari</i>	<i>uamósoa</i>	<i>amóhoa</i>	<i>oamósoa</i>	<i>uamúhologa</i>
Dauen 2. <i>uamömexkēka</i> , <i>ptáia</i> , <i>píria</i>		<i>uamósoa</i>	<i>amóhoađeríga</i>	<i>oamósoa</i>	
Zeigefinger 2. <i>yutpulia</i>		<i>(t)sápalia</i>	<i>hápolikaka</i>	<i>(t)sápolika</i>	
Mittelfinger 2. <i>daxtómakama(x)kalia</i>					
Ringfinger 2. <i>píriakaamaxkália</i>					
Kleinfinger 2. <i>káma(x)kalia</i>		<i>uamosopénia(e)</i>	<i>amóhoateálíka</i>	<i>tesalómakaka</i>	
Fingernagel 1. <i>omósero</i> , 2. <i>oamóseri</i>	<i>móseri</i>	<i>uamosóseri</i>	<i>amókero</i>	<i>oamókasero</i>	<i>uamúakahero</i>
Bein 1. <i>d(e)xsó</i> , 2. <i>yextxéke</i>	<i>yexkal</i>	<i>niḡká</i> , <i>(n)yexká</i>			<i>eséḡeto</i>
Oberschenkel 1. <i>d(e)xsó</i> , 2. <i>dəxsó</i>	<i>yedəxsó</i> , <i>yexsó</i>	<i>exsépe(x)to</i>	<i>ehéḡexto</i>	<i>esépeto</i>	<i>eséḡeto</i>
Unterschenkel, respektive Schienbein 1. <i>kōá</i> (= Knochen), 2. <i>yextxékekoá</i> , <i>yextxéke</i> , <i>yextxéke</i> , <i>da'póro</i> <sup>1</sup>	<i>yexxkal</i>	<i>niḡkákoa</i> , <i>(n)yexká-</i> <i>koa</i> , <i>(n)yexká</i>	<i>niḡká-</i> <i>niḡkákoalo</i> , <i>niḡká-</i> <i>aro</i> , <i>niḡká</i>	<i>yeká</i>	
Wade 1. <i>ixtḡdtika</i> , 2. <i>yextḡdtika</i>	<i>yexxkádia</i>	<i>[lia niḡkándia</i>	<i>niḡkándi(g)a</i>	<i>yekándika</i>	
Knie 1. <i>d(e)xsépitxu</i> , 2. <i>dəxsépétxu</i>	<i>desépekuliá</i> , <i>sépeku-</i>	<i>exsépekulia</i>	<i>niḡkádkulia</i>	<i>asénepope</i>	
Kniescheibe 2. <i>tołōḡ</i>					
Kniekehle 1. <i>ixtḡkēgoma</i> , 2. <i>yextḡkēuameḡa</i>		<i>niḡkáuamea</i>	<i>niḡkámenokero</i>	<i>yutáuamea</i>	
Fuß 1. <i>dapóro</i> , 2. <i>da'pópama</i>	<i>yexkaúama</i>	<i>dépo</i>	<i>dépo</i>	<i>dépo</i>	
Fußrücken 1. <i>dapóro</i> , 2. <i>da'pópama</i>	<i>napōka</i>	<i>de(x)pópama</i>	<i>dépo</i>		
Sohle 1. <i>dapópama</i> , 2. <i>da'pórok(o)xíro</i>	<i>napōka</i>	<i>de(x)pópama</i>	<i>dépoxtoa</i> , <i>dépópama</i>	<i>dépópama</i>	
Ferse 1. <i>dapósiake</i> , 2. <i>da'pótika</i>	<i>napōk(e)tíro</i>	<i>de(x)pók(e)xíro</i>	<i>dépokoxtiro</i>	<i>déposiga</i>	
Fußknöchel 2. <i>ā(g)āyalla</i> <sup>2</sup>	<i>dépōtia</i>	<i>de(x)pōtia</i>	<i>[yaga depōhiga</i>		
Hintere Fußsehne 2. <i>uámexsinta</i>		<i>ānyányaga</i> , <i>ānyá(n)-</i>	<i>anyányaga</i>	<i>uámesinta</i>	
Zehen 1. <i>dapóp(u)xka</i> , 2. <i>da'pōpikali</i>	<i>yerapōpi(x)kari</i>	<i>niḡkándəxko</i>	<i>uáda</i>	<i>dépósoa</i>	<i>nopóhologa, nopóho-</i> <i>[niga</i>
Große Zehe 2. <i>ptáia</i> , <i>píria</i>		<i>de(x)pō(t)soali</i>	<i>dépōpíri</i>		
Kleine Zehe 2. <i>kámaxkalia</i>					

<sup>1</sup> Vom Knie bis zum Fuß. <sup>2</sup> Weil die Giftschlange Jararaca (*ā[g]ā, āyā*) beim Biß zuerst den Fußknöchel packen soll.

Uanáa	Uaíkana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásóna
Zehennagel 1. <i>dapósero</i> , 2. <i>da'pósero</i>	<i>deposeró</i> , <i>deposerú</i>	<i>de(x)jǝt(t)isoa(i)sero</i>	<i>depókěro</i>	<i>deposóakasero</i>	<i>no póhokahero</i>
Hirschhuf 1. <i>yamádapoli</i> , 2. <i>yama da'póseri</i>	<i>yamádapósero</i>	<i>uxǝǝ</i>	<i>uxǝǝ</i>	—	—
Körper 1. <i>págé</i> , 2. <i>págé</i>	<i>yiupagé</i>	—	—	—	—
Leichnam 1. <i>yaliatitihida</i> , 2. <i>yaliakālirokĩro</i>	<i>yaliǝli(kerorene)</i>	—	—	—	—
Hals 1. <i>ūaméga</i> , 2. <i>uaméga</i>	<i>uamda</i>	<i>uámęa</i>	<i>dmęa</i>	<i>uámęa</i>	<i>uámęa</i>
Nacken 1. <i>ūaméga barouęse</i> , 2. <i>kátę</i>	<i>uamę</i>	<i>kátęa</i>	<i>kátęa</i> , <i>amégtutu</i>	<i>kátęa</i>	—
Kehle 1. <i>dǝliia</i> , 2. <i>maiǝǝliia</i>	<i>yeaǝliia</i>	<i>uamęadęxko</i>	<i>uadériakaka</i>	<i>uamękope</i>	—
Achselhöhle 1. <i>káro(x)ka</i> , 2. <i>kádoxka</i>	<i>omónuxká</i>	<i>kédekaduxka</i>	<i>kéroka</i>	<i>ákono</i>	—
Schulterblatt 1. <i>komápale</i> , 2. <i>komápali</i>	<i>kó(m)para</i>	<i>uamókoa</i>	<i>axkóno</i>	<i>akónosauiro</i>	—
Rippen 1. <i>pátikoa</i> , 2. <i>pátipamali</i>	<i>pátipama</i>	<i>ualiú</i>	<i>ualiúoa</i> , <i>uariúoa</i>	<i>uálokasa</i>	—
Brust 1. <i>k(u)xǝtiro</i> , 2. <i>k(o)xǝtiro</i>	<i>kuxǝtiro</i>	<i>kuxǝtiro</i>	<i>kuxǝtiro</i>	<i>kótiro</i>	<i>kotibębęlo</i>
Brustwarze 1., 2. <i>pěno</i>	<i>pěni</i>	<i>oxǝǝ</i>	<i>oxǝǝ</i> , <i>oxǝǝa</i>	<i>ǝpe</i>	<i>ǝpe</i>
Weibliche Brust 1. <i>nomĩno pěno</i> , 2. <i>nomĩa pěno</i>	<i>pěni</i>	<i>oxǝǝ</i>	<i>oxǝǝa</i>	<i>ǝpe</i>	<i>ǝpe</i>
Weibliche Brustwarze 1. <i>pěnosotoa</i> , 2. <i>pětxo</i>	<i>pěni</i>	<i>oxǝǝ</i>	<i>oxǝǝa</i>	<i>ǝpe</i>	<i>ǝpe</i>
Stitze einer Hüdnin 1. <i>dięro pěno</i> , 2. <i>dięro pěno</i>	<i>dięro pěno</i>	—	—	—	—
Bauch 1., 2. <i>páro</i>	<i>yeuxpáka</i>	<i>pága</i> [moǝpěro	<i>pága</i>	<i>pága</i>	<i>pága</i>
Nabel 1. <i>tsuméga</i> , 2. <i>seméga</i>	<i>somǝ(a)</i>	<i>(t)súmaǝpěro</i> , <i>(t)sú-</i>	<i>hóméǝpěro</i>	<i>(t)sómea</i>	<i>homéǝpěro</i>
Nabelstrang 1. <i>de(x)sépatirinanę</i> , 2. <i>seméda</i>	<i>somǝda</i>	<i>tsumóǝpěroda</i>	—	—	—
Seite 1. <i>pátipoma</i> , 2. <i>pátipamu</i>	<i>měropetóno</i>	—	—	—	—
Taille 2. <i>pároǝǝę</i>	—	—	—	—	—
Rücken 1. <i>bároǝęse</i> , 2. <i>baároǝęse</i> , <i>bađropęę</i>	<i>(m)berǝpe</i>	<i>tskúǝperu</i>	<i>hu(x)kěperu</i>	<i>soképěřę</i>	<i>hǝke</i>
Rückgrat 1. <i>ts(u)kúrukoa</i> , 2. <i>baároǝęsekoa</i> , <i>bađropęęsekoa</i>	<i>(m)berǝpekoa</i>	<i>tskúǝinakoa</i>	<i>huxkúǝinuanano</i>	<i>sokékoa</i>	—
Gesäß 1. <i>tsiága</i> , 2. <i>siága</i>	<i>siá</i>	<i>tšįga</i>	<i>hįga</i>	<i>tšįga</i>	<i>hįga</i>
Penis 1. <i>nónę</i> , 2. <i>nünę</i>	<i>nǝne</i>	<i>tšęyua</i>	<i>hęyua</i>	<i>ǝleaga</i>	<i>ǝleaga</i>
Glans 1. <i>nǝnėsotoa</i> , 2. <i>nǝnędaxpue</i>	<i>nǝnęexpua</i>	<i>tšęyuađęxǝu</i>	—	<i>ǝleagadepouę</i>	—
Präputium 1. <i>nǝnękasero</i> , 2. <i>nünęka(x)sáro</i>	<i>nǝnękasěro</i>	<i>tšęyuaaxsero</i> , <i>tšęyua-</i> <i>(ka)xsero</i>	—	<i>ǝleagakasero</i>	—
Hodensack 1. <i>oxpánitoke</i> , 2. <i>oapánitoka</i>	<i>pěnitoka</i>	<i>uaxǝpěroǝuxtu</i>	<i>uaxǝpěliǝoa</i>	<i>uapėniapu</i>	<i>uapėrtiapo</i>
Hoden 1. <i>oxpánitoke dię(i)ri</i> , 2. <i>oapánitoka dięri</i>	<i>pěnitoka</i>	<i>uaxǝpěroǝ(u)xdięri</i> , <i>uaxǝpěroǝdięri</i>	<i>uaxǝpěliǝoaǝeri</i>	<i>uapėniapopėri</i>	—
Membrum muliebre 1. <i>yeǝxpá</i> , 2. <i>yaxpá</i>	<i>ya(x)pé</i>	<i>yaxǝǝ</i>	<i>yaxǝǝ</i>	<i>yané</i>	<i>yánę</i>
Vagina 2. <i>yoǝnık(o)xpa</i>	—	<i>yóani(ko)xǝpe</i>	<i>yóanıkoxǝpe</i>	<i>yúanıkope</i>	<i>hędyu</i>



Uanána	Uaíkana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásóna
Schamlippen 1. <i>yəxpáde(x)sera</i> , 2. <i>yaxpádtetəka yaxpérideka</i>		<i>yaxpəpəsa</i>	—	—	—
Clitoris 1. <i>yəxpádsotó</i> , 2. <i>kōléu</i>	<i>kōréviro</i>	<i>koné</i>	<i>koné</i>	<i>kone</i>	<i>hədyu</i>
Hymen —	—	<i>kónəkaxsəro</i>	—	<i>kónəkəsəro</i>	—
Anus 1. <i>dəpé</i> , 2. <i>tépé</i>	<i>kədəpe</i>	<i>šite(kox)pə</i>	<i>hibitioxpə</i> , <i>hi(b)iti-</i>	<i>(m)bitikope</i>	<i>hibtitikopə</i>
Haut 1. <i>ka(d)záro</i> , 2. <i>ka(x)sáro</i>	<i>ka(x)séro</i>	<i>kaxsəro</i>	<i>kehéro</i> , <i>kéhero</i>	<i>kásəro</i>	<i>ka(d)zéro</i>
Fell des Hundes 1. <i>diéro ka(d)záro</i> , 2. <i>diéro (m)diro kaséro</i>	—	<i>diayikaxsəro</i>	—	—	—
<i>ka(x)sáro</i>					
Knochen 1., 2. <i>koá</i>	<i>koá</i>	<i>koá</i>	<i>oálo</i> , <i>oáro</i>	<i>koá</i>	<i>kóá</i>
Blut 1. <i>(n)di</i> , 2. <i>di</i> , <i>di</i> , <i>di</i>	<i>(n)di</i>	<i>(n)di</i> , <i>di(i)</i>	<i>(n)di</i>	<i>(n)di</i>	<i>di</i>
Ader 1., 2. <i>uádali</i>	<i>hoámisintari</i>	<i>uádali</i>	<i>uádali</i> , <i>uádari</i>	<i>uádali</i>	—
Puls 1. <i>yahéripona</i> , 2. <i>yahéripona</i> , <i>yehéripono</i>	<i>(n)doxkénixténone</i>	<i>tsé</i>	<i>uáxaxteuaxtəno</i>	<i>yéripona</i>	—
Fleisch 1. <i>(n)diro</i> , 2. <i>diro</i> , <i>diro</i>	<i>(n)debro</i>	<i>di(i)ró</i>	<i>diro</i> , <i>di(i)ro</i>	<i>diro</i> , <i>di(i)ro</i>	<i>diro</i>
Sehne 2. <i>uádali</i>	<i>huám(e)sintali</i>	<i>uádali</i>	<i>uáda</i>	<i>uádali</i>	—
Nerv am Ellbogengelenk (sog. „Mäuschen“)	—	<i>sányaga</i>	—	—	—
Herz 1. <i>yahídiaka</i> , 2. <i>yehéripona</i>	<i>hiríponā</i>	<i>yehéripona</i>	<i>yéri(pona)iydtero</i>	<i>yéripona</i>	—
Leber, Lunge, Magen, Darm 1. <i>yahéripona</i> , <i>ya-</i>	<i>hi-riřpona</i>	<i>yemé(u)xti</i>	<i>yemé(m)diřtiro</i>	<i>yemétuti</i>	—
<i>másauati</i> , 2. <i>ya'másauati</i>	—	<i>Magen bérága</i>	—	—	—
		<i>Lunge yemédiřti</i>	—	—	—
		<i>Herz yériřpona</i>	—	—	—
		<i>Galle nimá(g)á</i>	—	—	—
Darm 1. <i>təusutika</i> , 2. <i>témixsintáli</i> <sup>1</sup>	<i>tařvesxiá</i>	—	—	—	—
Speichel 1. <i>sařxóko</i> , 2. <i>txa'txóko</i>	<i>sekóko</i>	<i>eřsékoa</i>	<i>əhəko</i>	<i>eséko</i>	—
Urin 1. <i>konóko</i> , 1. <i>konóko</i>	<i>konóko</i>	<i>kōné</i>	<i>ōné</i>	<i>kōné</i>	<i>kōné</i>
Schweiß 1. <i>soiřti</i> , 2. <i>soiřti</i> , <i>soiřxi</i>	<i>sōlēkosai(e)</i>	<i>exsótire</i>	<i>řhótilike</i> , <i>ř(x)hótili-</i>	<i>řsé</i>	<i>ř(d)zóa</i>
Träne 1. <i>yiačóko</i> , 2. <i>(i)yakóko</i>	<i>yekaxpéaxko</i>	<i>kaxpé(a)xko</i>	<i>kaxpéoxko</i>	<i>[ke kapéoko</i> , <i>kapéko</i>	<i>kapéko</i>
Kot 1., 2. <i>tə</i>	<i>k(e)áro</i>	<i>hextá</i>	<i>ęxtá</i>	—	<i>géta</i>
Gehirn 1. <i>káualido</i>	<i>axpüakai</i>	—	—	—	—
Fett 1. <i>diřko</i> , 2. <i>sé</i>	<i>(e)seřne</i>	—	—	—	—
Rotz 1., 2. <i>sōs</i>	<i>kāu(e)xtepüři</i>	—	—	—	—
Atem 1. <i>ōřna</i> , 2. <i>dəxsérome</i>	<i>hiřtióře</i>	<i>exkəpəřuəni</i> <i>exsəřumę</i>	<i>yéri(pona) dəmini</i>	<i>esəřume</i>	—

<sup>1</sup> Enthält die Wörter *tə* Exkreme und *mixsi* Sipó.

Uanána	Uaíkana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásöna
Flatus 1. <i>yohá</i> , 2. <i>tép(u)xti</i> , <i>tép(u)xtira</i>	<i>k(e)táp(é)xtfe</i>	<i>k(e)xtáp(u)xtige</i> <sup>1</sup>	<i>ęxtápuxtiriķe</i> <sup>1</sup> , <i>ęxtápuxtiriķe</i>	—	—
Wunde 1., 2. <i>kamño</i>	<i>kamño</i>	<i>kamino</i>	<i>kamino</i>	<i>kamino</i>	—
Narbe 1. <i>d(e)xtēri kamino</i> , 2. <i>kamño</i>	<i>kamñom(i)nono</i>	<i>kamino</i>	<i>kamino</i>	<i>kamino</i>	—
Geschwür 1., 2. <i>kamño</i>	<i>pōsāmño</i>	—	—	—	—
Eiterbeule —	—	<i>yosólga</i>	—	—	—
Eiter 1. <i>muxsú</i> , 2. <i>kamñoynikaęę</i>	<i>pōsāmño</i>	—	—	—	—
Freitas <sup>2</sup> 2. <i>konōkop(u)xtua</i>	—	—	—	—	—
Fieber 1., 2. <i>húa</i>	<i>ohuayé</i>	<i>uhiaųlike</i>	<i>uiólķe</i>	<i>uiólķe</i>	—
Dysenterie 1., 2. <i>díthoa</i>	<i>yuxohá</i>	<i>(n)díyoxte</i>	<i>(n)díyoxte</i>	<i>ndíyopote</i>	—
Hunger —	<i>(n)doatnia</i>	—	—	—	—
Durst —	<i>sapóli</i>	—	—	—	—
Schnabel 1. <i>karđakakño</i> <sup>3</sup> , 2. <i>uaxtxókēno</i> <sup>4</sup>	<i>kéu</i>	<i>uexkóp(ęx)ķea</i> <sup>4</sup>	<i>uexkókęķea</i> <sup>4</sup>	<i>uékokea</i> <sup>4</sup>	—
Schwanz des Hundes 1. <i>dięro pitxóno</i> 2. <i>dięro (n)đtropicxkóno</i>	—	<i>(n)diępiųķo</i>	<i>(n)diępiųķo</i>	<i>(n)diępiųķo</i>	—
<i>pitxtxóno</i>	—	—	—	—	—
Schwanz des Fisches 1. <i>hual pitxóno</i> , 2. <i>uai huaųpiųķkóno</i>	—	<i>uaųpiųķo</i>	<i>uaųpiųķo</i>	<i>uaųpiųķo</i>	—
<i>p(i)ųtxtxóno</i>	—	—	—	—	—
Schwanz eines Vogels 1. <i>minitřaka pitxóno</i> , <i>minitřkepiųķkóno</i>	—	<i>uexkóp(ęx)ķo</i> <sup>4</sup>	<i>uexkóp(ęx)ķo</i> <sup>4</sup>	<i>uexkóp(ęx)ķo</i> <sup>4</sup>	—
2. <i>uaxtxóp(i)ųtxtxóno</i> <sup>4</sup>	—	—	—	—	—
Flügel 1. <i>minitřakak(e)xpáti</i> , 2. <i>uaxtxókáme-ųiro</i>	—	<i>uexkóųiro</i>	<i>uexkókęiriķe</i> <sup>3</sup> , <i>uexkókęiriķe</i>	<i>uékouųlo</i>	—
<i>dęxpęli</i>	—	—	—	—	—
Feder 1. <i>minitřakapoá</i> , 2. <i>uaxtxópóđli</i>	<i>pođli</i>	<i>uexkópęa</i>	<i>uexkópęa</i>	<i>uékopęa</i>	—
Flosse 1. <i>huaųxáęę</i> , 2. <i>uatuhaųli</i>	<i>oasókara</i>	<i>bųxtenuųf</i>	<i>uaųęa</i>	<i>uaųuale</i>	—

# B. Elemente und Natur.

Uanána	Uaíkana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásöna
Wasser 1., 2. <i>kó</i>	<i>axkó</i>	<i>oxkó</i>	<i>oxkó</i>	<i>óko</i>	<i>óko</i>
Fluß 1. <i>(n)diá</i> , 2. <i>diá</i>	<i>parřma</i> , <i>pářima</i>	<i>(n)đla</i>	<i>(n)đla</i>	<i>(n)đla</i>	<i>đia</i>
Bach 1. <i>přtáma</i> , 2. <i>má</i> , 1. <i>máęa</i> kleiner Bach	<i>má</i> , Mündung eines <i>uřpáma</i> Baches <i>mářito</i>	—	<i>oxpámąęa</i>	<i>má</i>	<i>má</i> , <i>điáma</i>

<sup>1</sup> Wahrscheinlich Verbalform. <sup>2</sup> Krankheit der Zehen. <sup>3</sup> Vom Huhn. <sup>4</sup> Vom Papagei. <sup>5</sup> Vielleicht Verbalform.

Uanána	Uaíkana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásöna
Flußarm 2. <i>yuxté</i> <sup>1</sup>	—	<i>uatátarixti</i> <sup>2</sup>	<i>yuxti</i>	<i>yuit</i>	—
Lagune 1. <i>uxképalidé</i> , 2. <i>bexképaliro</i>	<i>dixtáro</i>	<i>uxpítaro</i>	<i>uxpítaro</i>	<i>éttáméktala</i>	—
Stromschnelle 1. <i>poé</i> , 2. <i>pöye</i>	<i>pueá, poó</i>	<i>poéua, póeua</i>	<i>póea</i>	<i>vóuea</i>	—
Wasserfall 1. <i>poémurekárexpéro</i> (†)	—	—	—	—	—
Feuer 1. <i>pxtáka</i> , 2. <i>pxtáka</i>	<i>pexkáka</i>	<i>pechámane</i>	<i>pexkáme</i>	<i>pekáme</i>	<i>pekámé</i>
Rauch 1. <i>pxtákaméno</i> , 2. <i>mé</i>	<i>hómé</i>	<i>omé</i>	<i>émé</i>	<i>émé</i>	<i>émé</i>
Köhle 1. <i>pxtánixti</i> , 2. <i>nixti</i>	—	<i>nixti</i>	<i>nixti</i>	<i>niti</i>	<i>niti</i>
Asche 1. <i>nuxhá</i> , 2. <i>nuxhá</i>	<i>ni(x)ti</i> [Kohle]	<i>huá</i>	<i>óa</i>	<i>pekámenua</i>	<i>óa</i>
Brennholz 1., 2. <i>pxtáá</i>	<i>pexká</i>	<i>pechá</i>	<i>pexká</i>	<i>peká</i>	<i>péka</i>
Himmel 1. <i>mése</i> , 2. <i>mése</i>	<i>áemáse(e), áemóse(e)</i>	<i>émese</i>	<i>émékero</i>	<i>béleko</i>	<i>émóhé</i>
Wolke 1. <i>koréxteri</i> , 2. <i>mékuruli</i>	<i>axkóro</i>	<i>oxkókuruli</i>	<i>oxkókéno</i>	<i>okókopaka</i>	—
Regenwolken	—	—	—	—	—
Regen 1., 2. <i>kóro</i>	<i>kóro</i>	<i>oxkólo</i>	<i>oxkó</i>	<i>óko</i>	<i>óko</i>
Nebel 1. <i>tsá</i> , 2. <i>buídi, buíri</i>	<i>hóméakeérone</i>	<i>omé</i>	<i>émé</i>	<i>émé</i>	—
Tau 1. <i>tsá</i> , 2. <i>buídi, buíri</i>	<i>axkópe</i>	—	—	—	—
Wind 1. <i>ui(d)nóno</i> , 2. <i>uĩ'nóno</i>	<i>uĩ'nóno</i>	<i>uinó</i>	<i>uinó</i>	<i>uinono</i>	<i>uĩno</i>
Gewittersturm 1. <i>kóroui(d)nono</i> , 2. <i>uĩ'nóno</i> , <i>t(u)xtúaro uĩ'nóno</i>	<i>uĩ'nóno</i>	<i>uinó</i>	<i>uinó</i>	<i>uinonotutá</i>	—
Blitz 1. <i>órastero</i> , 2. <i>uexpó</i>	<i>uexpoiabérene</i>	<i>béxpóud(dyui)</i>	<i>béxpó</i>	<i>bépo</i>	—
Donner 1. <i>uexpó</i> , 2. <i>uexpókúaro</i>	<i>uexpó</i>	<i>béxpóbéxsi</i>	<i>béxpóbéhérike</i>	<i>bépo béséuauĩ</i>	<i>yaiiua</i>
Regenbogen 1. <i>buini</i> , 2. <i>butni</i>	<i>(m)boéni</i>	<i>(m)bué</i>	<i>(m)buédeka</i>	<i>(m)buéta</i>	—
Sonne 1., 2. <i>sé</i>	<i>axsé</i>	<i>muhípu</i>	<i>muhípu</i>	<i>muhípu(e)</i>	<i>muhípe</i>
Schatten 1. <i>siruxkakáro</i> , 2. <i>stroxkakáro</i>	<i>yexséakeare</i>	<i>muhípuaxsikumue</i>	<i>yehékomono</i>	—	—
Jahr 1. <i>puidó</i> , 2. <i>kékema</i>	<i>sóná</i>	<i>txixkákeka</i>	<i>hixkákeka</i>	<i>ikákema</i>	—
Regenzeit 1. <i>kórextxo</i> , 2. <i>kónemé</i>	<i>axkónomere</i>	<i>pútero, oxkóbéleko</i>	<i>oxkóremé, oxkólemé</i>	<i>okópéleboli</i>	—
Trockenzeit 1. <i>ké(e)málinumé</i> , 2. <i>ké'málinextxo</i>	<i>kémá</i>	<i>kémá, txixkákeka</i>	<i>kemalineme</i>	<i>astripéleboli</i>	—
Tag 1., 2. <i>(n)daextxó</i>	<i>dexkó</i>	<i>méleko</i>	<i>éméleko</i>	<i>mbéleko</i>	<i>béleko</i>
Nacht 1., 2. <i>yami</i>	<i>yámi</i>	<i>naihoa</i>	<i>yami</i>	<i>(n)yami</i>	<i>yámi</i>
Dämmerung 1. <i>nağošinehina(ne)</i> , 2. <i>naitiána</i>	—	—	—	—	—
Morgenröte 1. <i>yámitáxa sođnina</i> , 2. <i>bolémata</i>	—	—	—	—	—
<i>sođno</i>	—	—	—	—	—

<sup>1</sup> e hier heller, aber nicht i. <sup>2</sup> Oder *uatátayuxti*.



Uanána	Uaikana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásóna
Morgen 1. <i>yamit̃xaka</i> , 2. <i>yamit̃xáka</i>	<i>porákeare</i>	<i>yamitaboa</i>	( <i>m</i> ) <i>buełomēñiaka</i>	( <i>m</i> ) <i>bóu(e)</i> , <i>bóu(e)</i>	<i>boéro(g)a</i>
Mittag 1., 2. <i>kođripa</i>	( <i>n</i> ) <i>datnone</i>	<i>muh̃pu s(o)xtođ</i>	<i>hoxtótekomaka</i>	<i>koerit̃útoa</i>	<i>etálıpoē</i>
Abend 1. <i>yamit̃xaa</i> , 2. <i>yamit̃xaa</i>	<i>yeam̃t̃gae</i>	<i>yamika</i>	<i>yamika</i>	<i>yamikaya</i>	<i>yamika</i>
Mond 1., 2. <i>sé</i>	<i>axs(e)yam̃keno</i> (= Sonne der Nacht)	<i>muh̃t̃pu</i>	<i>muh̃pu, yamimaxke</i>	<i>muh̃t̃pu(e)</i>	<i>muh̃t̃pe</i>
Neuer Mond 1. <i>ua(x)m̃se</i> , 2. <i>ua'm̃se</i>	<i>axs(e)amapah̃ñi-kerorene</i>	<i>mamamauege</i>	<i>mamabauege</i>	<i>mama(m)bah̃uage</i>	—
Vollmond 1. <i>bát̃x̃k̃k̃e</i> , 2. <i>bát̃x̃k̃k̃e</i>	<i>bóyarone</i>	( <i>m</i> ) <i>b̃uyage</i>	<i>muh̃t̃pu búbage</i>	( <i>m</i> ) <i>b̃uyage</i>	—
Mondfinsternis 1. <i>seh̃ial̃t̃eronina(ne)</i> , 2. <i>s̃eyaliđ-ronina</i>	<i>axs̃eyial̃t̃ale</i>	<i>muh̃t̃pu(n)diage</i>	<i>muh̃t̃puđiage</i>	<i>muh̃t̃pu(n)điaui</i>	—
Sonnenfinsternis 1. <i>seh̃ial̃t̃eronina(ne)</i> , 2. <i>s̃eya-liđronina</i>	<i>axs̃eax̃st̃rikiro</i>	<i>muh̃t̃pu(n)diage</i>	<i>muh̃t̃puđiage</i>	<i>muh̃t̃pu(n)điaui</i>	—
Ein Monat 1. <i>k̃s̃é</i> , 2. <i>k̃s̃é</i>	<i>k̃s̃é</i>	<i>t̃xĩx̃k̃ámuh̃t̃pu</i>	—	<i>ikamuh̃t̃pue</i>	—
Mondhof 2. <i>s̃e(n)dođlisoro</i>	—	<i>muh̃t̃pu(n)dołepeto</i>	<i>muh̃t̃puđođl̃p̃e x̃to</i>	<i>đs̃iat̃oal̃ipeto</i>	—
Stern 1. <i>yap̃t̃xoaka</i> , 2. <i>yap̃t̃xoaka</i>	<i>yap̃t̃koa</i>	<i>yaxkod</i>	<i>yoxkod</i>	<i>yokod</i>	<i>yokóa</i>
Morgenstern 2. <i>bo'l̃éđiaka</i> , <i>bo'l̃ériaka</i>	—	( <i>m</i> ) <i>boéđika</i>	<i>b̃derika</i>	( <i>m</i> ) <i>boérika</i>	—
Abendstern 2. <i>yamit̃xa bođđiaka</i> <sup>1</sup>	—	<i>yamí(d)yoa</i>	<i>yamiyoalika</i>	<i>yámiyolika</i>	—
Orion —	—	<i>tsiód̃ex̃p̃e</i>	<i>hiód̃ex̃p̃e, h̃yód̃ex̃p̃e</i>	<i>t̃sioleñe</i>	—
Skorpion, Sternbild (= Giftschlange) 1. <i>đñđ</i> , 2. <i>đ̃(g)đ</i>	—	<i>đyđ</i>	<i>đnyđ</i>	—	—
Sirius und andere Sterne erster Ordnung (= Fischottern) 2. <i>điaj̃yoa</i>	—	( <i>n</i> ) <i>điaj̃yo</i>	—	—	—
Walfisch, Sternbild (= Jaguar) 2. <i>yaiđex̃sépoaga</i>	—	( <i>n</i> ) <i>dỹei</i> , ( <i>n</i> ) <i>dỹái</i>	—	—	—
Krone, Sternbild (= Gürteltier) 2. <i>p̃amó</i>	—	<i>pamó</i>	—	—	—
Drei Sterne über diesem Sternbild 2. <i>p̃amód̃ex̃t̃er̃e</i>	—	—	—	—	—
Taube, Sternbild (= Bratrost) 2. <i>uaik̃xs̃alio</i>	—	<i>uaik̃(e)xa</i>	<i>uaik̃aho</i>	—	—
Löwe, Sternbild (= Krebs) 1., 2. <i>dax̃stro</i>	—	<i>dax̃(t̃)sĩe</i>	<i>dax̃hĩam̃e</i>	—	—
Rabe, Sternbild (= Reiher) 2. <i>yahđ</i>	—	<i>yeh̃e</i>	—	—	—
Milchstraße 1. <i>yap̃t̃x̃akođrona(ne)</i> , 2. <i>p̃t̃ma</i>	<i>h̃em̃es̃em̃a</i>	<i>uax̃p̃đlama</i>	[ <i>tero ax̃h̃t̃rima</i> , <i>ax̃h̃t̃ima</i>	<i>mas̃ama</i>	—
Plejaden 1. <i>yap̃t̃iantaro</i> , 2. <i>yap̃iantoro</i>	—	<i>yax̃k̃ótero, (d)yax̃k̃ó</i>	<i>toro</i>	<i>yokónotono</i>	—
„Mondbegleiter“ (einzelner Stern; Venus?) —	—	—	—	—	<i>yokópak̃e</i>

<sup>1</sup> Oder *bođđiaka*; das erste *e* sehr dumpf.

Uanána	Uaíkana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásöna
Erdboden 1. <i>ya(e)pá, ya(x)pá, ya(h)pá, 2. ya'pá.</i> <i>dítá</i> <i>dí'tá</i> (= feine Erde, Staub)	—	<i>dítá</i>	<i>hitá, hi(x)tá</i>	<i>dítá</i>	<i>dítá</i>
Campo, Campina 1. <i>tápxetere</i> , 2. <i>táp(o)xturu</i>	—	<i>taxtáptatábe</i>	<i>tápxuxitiro</i>	<i>étápoa</i>	—
Weg 1., 2. <i>maá</i>	<i>máá</i>	<i>má</i>	<i>má</i>	<i>má</i>	<i>má</i>
Berg 1., 2. <i>téke</i>	<i>kémé</i>	<i>éxtá(e)</i>	<i>éxtá(e)</i>	<i>(m)bálo, (m)báro</i>	<i>étdke</i>
Wald 1. <i>méxkádruxka</i> , 2. <i>maxkádruxka</i>	<i>maxkáanaxká</i>	<i>ǎó, ǎá</i>	<i>maxkáneke</i>	<i>makáneke</i>	—
Höhle 1. <i>dákak(u)xpá</i> , 2. <i>tákak(o)xpá</i>	<i>axtáuli, axtdúe</i>	<i>éxtá(kox)ǎe</i>	<i>éxtáoxǎe</i>	<i>etdkope</i>	—
Loch 1. <i>k(u)xpá</i> , 2. <i>k(u)xpá</i>	<i>koxǎe</i>	<i>koxǎe</i>	<i>oxǎe</i>	<i>kopé</i>	—
Grab 1. <i>méxsá(f)ti</i> , 2. <i>maxsák(o)xpá</i> <sup>1</sup>	<i>koxǎe</i>	<i>maxsá(kox)ǎe</i> <sup>1</sup>	<i>maháoxǎe</i> <sup>1</sup>	<i>masákope</i> <sup>1</sup>	—
Insel 1., 2. <i>méxkó</i>	<i>nexké</i>	<i>nexkélo</i>	<i>oxǎángxkeno</i>	<i>nekélo</i>	<i>nekéno</i>
Strand, Sand 1. <i>páairo</i> , 2. <i>páairo</i> <sup>2</sup>	<i>páitru</i>	<i>niǎtátoǎali</i>	<i>hiǎtátoǎali</i>	<i>niǎtátoǎalige</i>	—
Stein 1. <i>táka</i> , 2. <i>táka</i>	<i>axtáka</i>	<i>éxtá(a)</i>	<i>éxtá</i>	<i>étape</i>	<i>étdpe</i>
Salz 2. <i>mod</i>	—	—	—	—	—
Weißes Kieselgeröll —	—	<i>pinók(é)xtá</i> <sup>3</sup>	—	—	—

## C. Haus, Gorá.

Uanána	Uaíkana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásöna
Dorf, Maloka 1., 2. <i>maxká</i> <sup>4</sup>	<i>maxká</i> <sup>4</sup>	<i>maxká</i> <sup>4</sup>	<i>maxká</i> <sup>4</sup>	<i>maká</i> <sup>4</sup>	—
Haus 1., 2. <i>ueǎ</i> <sup>5</sup>	<i>ue(x)</i> <sup>5</sup>	<i>ui, uil, wil</i> <sup>5</sup>	<i>ui, wi</i> <sup>5</sup>	<i>ui</i> <sup>5</sup>	<i>uwi</i> <sup>5</sup>
Wüstung <sup>6</sup> —	—	<i>uiito</i> <sup>7</sup>	—	—	—
Dach 2. <i>ueǎuaxsöli</i>	—	—	—	—	—
Eingang 2. <i>s(o)xpága, s(o)xbága</i> <sup>8</sup>	—	<i>(t)s(ox)ǎépeto</i>	<i>hoxǎépeto</i>	<i>sopépeto</i>	<i>hópe</i>
Klapptür 2. <i>s(o)xbápama</i> <sup>8</sup>	<i>pópama</i>	<i>(t)s(ox)ǎépama</i>	<i>hoxǎépama</i>	<i>sopépama</i>	<i>hopépama</i>
Ausgang 2. <i>ueǎt(e)xpá</i> <sup>8</sup>	—	<i>uǎširo</i>	<i>uǎširo</i>	<i>uǎširo</i>	<i>uǎširo</i>
Strebepfosten 2. <i>poxtá</i>	—	—	—	—	<i>uwipóta</i>
Wand 2. <i>táliká</i>	—	—	—	—	—
Dachgiebel —	—	—	—	—	<i>uwikúmu</i>

<sup>1</sup> = „Leuteloch“. <sup>2</sup> *i* etwas guttural, an *e* anklingend. <sup>3</sup> = „Schlangensteine“; leicht, porös wie Kreide; finden sich im Pirá-paraná. Die Indianer schaben feinen Staub davon ab und putzen damit ihren Silberschmuck. <sup>4</sup> Jedes bewohnte Haus. <sup>5</sup> Jedes Haus überhaupt, auch Baracke im Wald zum vorübergehenden Aufenthalt. <sup>6</sup> Platz, an dem früher ein Haus gestanden hat. *kápúera, Capoeira*. <sup>7</sup> Z. B. *barúito* = Wüstung der Bará. <sup>8</sup> Die vor *x* eingeklammerten Vokale werden ganz undenklich gehört und sind infolgedessen sehr schwer voneinander zu unterscheiden. Vgl. auch viele andere Wörter.

Uanána	Uaikana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásöna
Dachsparren —	—	—	—	—	<i>uwiuóho</i>
Querbalken, die die Strebepfosten miteinander verbinden —	—	—	—	—	<i>teniteka</i>
Dachbedeckung aus Palmblättern —	—	—	—	—	<i>müi</i>
Curuarau-Blätter für Bedeckung der Seitenwände und des Daches —	—	—	—	—	<i>pépu</i>
Pflanzung 1. <i>uexsé</i> , 2. <i>uexsé</i>	<i>huexsé</i>	<i>uexsé, uexsé</i>	<i>uehé</i>	<i>uése</i>	<i>ue(d)ze</i>
Fackel aus Kienholz 2. <i>sídlí</i>	—	<i>poméñi</i>	<i>pométiñi</i>	<i>poméñi</i>	—
Sitzschemel 1. <i>kómono</i>	<i>kómono</i>	<i>kómono</i>	<i>kómono</i>	<i>kómono</i>	<i>kómono</i>
Hängematte 1. <i>péno</i> , 2. <i>péno</i>	<i>puénó</i>	<i>púe</i>	<i>púe, púe, pú(g)ě</i>	<i>púe</i>	<i>pú(g)ě</i>
Hängematte aus Miritfasern 2. <i>naápeño</i>	—	—	<i>népá(g)ě</i>	<i>népupélea</i>	—
Hängematte aus Tucumfasern 2. <i>yuxképupéño</i>	—	—	<i>yuxkápextiñú(g)ě</i>	<i>yukápunipue</i>	—
Hängematte aus Baumwolle 2. <i>yuxtápéño</i>	—	—	<i>yuxtápá(g)ě</i>	<i>yutápue</i>	—
Baumwolle 2. <i>yuxtá</i>	<i>yuxtá</i>	<i>yuxtá</i>	<i>yuxtá</i>	<i>yutá</i>	—
Curauá 1. <i>yasó</i>	—	—	—	—	—
Hängemattenstricke —	—	—	—	—	<i>pálebo</i>
Tuch —	<i>sofiro, (t)sofiro</i>	—	<i>huxitro</i>	<i>sútiro</i>	—
Faden —	<i>uaúérikánone</i>	—	—	—	—
Tragkorb der Weiber 2. <i>peğro, kəməlipeğ, kəmənipeğ</i>	<i>puiró</i>	<i>pi</i>	<i>pi</i>	<i>pi</i>	—
Hängekörbchen 2. <i>peğkamono</i>	—	<i>pi</i>	—	—	—
Korbwanne für Früchte usw. —	—	<i>pi</i>	—	—	—
Großer flacher Korb für Mandiokafladen (Beijús)	<i>ğəpəxtiró</i>	<i>pi</i>	—	—	—
2. <i>uhəbaxtiro</i>	—	<i>pi</i>	—	—	—
Großes, tiefes Sieb, sehr fein, zum Auspressen der frischen Mandiokamasse 2. <i>uaxpáño</i>	—	<i>pi</i>	—	—	—
Flaches, größeres Sieb zum Reinigen der ausgepreßten Mandiokamasse 2. <i>səóga</i>	—	<i>pi</i>	—	—	—
Tiefer Korb zum Aufbewahren gerösteten Mandiokamehles (Farinha) —	—	<i>pi</i>	—	—	—
Viereckiges Durchschlagsieb 2. <i>pokásealio</i>	—	<i>pi</i>	—	—	—
Kleine viereckige Matte zum Zudecken von Gefäßen 2. <i>komáksəsalio</i>	—	<i>pi</i>	—	—	—



Uanána	Uaikana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uasöña
Lange Rohrmatte zum Zudecken des Kaschiri- Trog 2. <i>ka'sáka</i>	<i>ka(x)sá</i>	—	—	—	—
Geflochtener Schlauch ( <i>tipiti</i> ) zum Auspressen der Mandiokmasse 2. <i>uaxtiuxpoka</i>	( <i>m</i> ) <i>b(ε)xkúro</i>	<i>pinókaya</i>	<i>pinouε</i>	<i>káhia</i>	<i>kaiyága</i>
Feuerfächer 1., 2. <i>uñino</i>	<i>huinño</i>	<i>uenino</i>	<i>uenino</i>	<i>yúkapero</i>	—
Zunder zum Feuerschlagen —	<i>pexkáakélero</i>	—	—	—	—
Bambusbüchse mit Ameisenzunder als Reise- feuerzeug —	—	—	<i>pexkatéríkadεxka</i>	—	—
Bastsäckchen mit Coca für die Reise —	—	—	<i>pátupoa</i> [chen]	—	—
Saugknochen dazu —	—	—	<i>yéoa</i> (= Reiherkno-)	—	—
Kalabasse 1. <i>ohága</i> , 2. <i>uhástoaga</i>	<i>uhága</i>	<i>uagá, uhástoa</i> (= große Kalabasse)	<i>uágaka</i> (=gr.Kalab.), <i>kípua</i> (=kl.Kalab.)	<i>uágga, uhástoaga</i>	<i>uágga</i> (= gr. Kalab.), <i>uágga béríga(g)ε</i> (= kl. Kalabasse)
Kochtopf 1., 2. <i>biátó</i> <sup>1</sup>	<i>biátó</i>	<i>kípúte</i>	<i>hoxlé</i>	<i>sotékamale</i>	<i>εkóire, εkóireε</i>
Wassertopf 2. ( <i>t</i> ) <i>xúúε</i>	—	—	—	<i>soté</i> <sup>2</sup>	—
Großer Kaschirtopf 2. <i>páyuruxúúε</i>	—	—	—	<i>sotébekeε</i>	<i>hotébekeε</i>
Großer hölzerner Kaschirtrug 2. <i>páyurubεxsóka</i>	—	—	—	<i>kúmoateka</i>	<i>kumóteka</i>
Tiefes Tongefäß, in dem die Mandiokmasse gärt	—	—	—	<i>biperipapa</i>	—
Teller —	—	<i>parátubaxpa</i>	—	—	—
Töpferton 2. <i>dii</i>	—	( <i>n</i> ) <i>di</i>	—	( <i>n</i> ) <i>di</i>	—
Mörser 2. <i>pamónoga</i>	—	<i>pamóa</i>	<i>pámono</i>	<i>pamóno</i>	<i>pamóno</i>
Stöbel 2. <i>doxkáde</i>	—	<i>doxkáli(g)ε</i> <sup>3</sup>	<i>doxkátiε</i>	<i>dokátiε(g)ε</i>	<i>dokátiε</i>
Coca-Zylinder 2. <i>pāmónoga</i>	—	—	—	—	—
Herdplatte 2. <i>k(a)xtáro</i>	—	<i>kaxtáro</i>	<i>áxtaro</i>	<i>kátáro, kátáro</i>	<i>kátáro</i>
Tönerne Herdflüße (Hohlzylinder) 2. <i>u(e)téli</i>	—	<i>pεxkámengáε</i>	<i>pεxkámataxpe</i>	<i>pekámataperi</i>	—
Bratrost 2. <i>ualkxsalio</i>	—	<i>uak(a)xxa</i>	<i>uajéhólikana</i>	<i>uaisesena</i>	<i>uajkaha</i>
Mandiokareibrett 2. <i>so'kóno</i>	—	( <i>t</i> ) <i>s(e)kóno</i>	<i>hoxkóno</i>	<i>sókono</i>	—
Beil 1. <i>kúma</i> , 2. <i>kumá</i>	<i>kómé</i>	<i>kumé</i> , Plural: <i>kuméa</i>	<i>kóméa</i>	<i>kóme</i>	<i>komé</i>
Steinbeil 2. <i>tá(a)kuma, tákuma</i> , seltener <i>tákakuma</i>	—	<i>kuméyemi,εxtákume</i>	<i>εxtákomea</i>	<i>yelékome</i>	—
Messer 1. <i>ye(x)sótipti</i> , 2. <i>ye'sólipti</i>	<i>ltpε(i)</i>	<i>lipti</i>	<i>lipti</i>	<i>pénipti(g)a</i>	—

<sup>1</sup> So wird auch der „Pfeffertopf“, das tägliche Pfeffergeschicht genannt (*biá* = Capsicum). <sup>2</sup> Mit zwei Henkeln. <sup>3</sup> Oder *doxkáli(u)ε*; (*g*) ist so weich, daß es fast wie ein *u*-Vorschlag gehört wird.

Uanána	Uaíkana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásöna
Waldmesser 1., 2. <i>yóátipi</i>	<i>yóátipi</i>	<i>lipi</i>	—	<i>uĩdēlepi, uĩdēlepi</i>	<i>uĩdērapí</i> (auch Mes- [ser?])
Schleifstein —	<i>axitka</i>	<i>e(x)ta(a)</i>	—	—	—
Schere 2. <i>sálipi, sáripí</i>	—	<i>deṣṣotátipi</i>	—	—	—
Einbaum 1. <i>(m)b(ə)xsóka</i> , 2. <i>bəxsóka</i>	<i>yuxkésoa</i>	<i>yuxké(t)solo</i>	<i>kúmoa</i>	<i>kúmoa</i>	<i>kúmoa</i>
Ruder 1. <i>ohéro</i> , 2. <i>ohatoro</i>	<i>uhəppi</i>	<i>uhálipi</i>	<i>uhálikanĩ, uhálikaḥi uháliapi</i>	—	<i>oáliapi</i>
Lattengitter im Boot zum Schutz gegen das Kielwasser 2. <i>bəxsóksalıo, bəxsókaḥxsalıo</i>	—	<i>yuxké(t)solokssa</i>	—	<i>kúmoakasa</i>	—
Gerüst im Haus zum Unterbringen von Geräten	—	<i>kax(t)sá</i>	—	<i>kasá</i>	—
2. <i>ueḡkxsalıo</i>	—	—	—	—	—
Montaria <sup>1</sup> —	—	<i>dóliro</i>	—	—	—
Sonnendach ( <i>tolda</i> ) über dem Boot 1. <i>moáliro, moáno</i>	—	<i>yuxké(t)solouĩ, yux-</i>	—	<i>kúmoauĩ</i>	—
2. <i>bəxsókaug</i>	—	<i>lḡé(t)sorouĩ</i>	—	—	—
Pech 2. <i>komápe</i>	—	<i>əṣṣe</i>	<i>əṣṣe</i>	—	<i>péta</i>
Hafen —	—	—	—	—	<i>yépa</i>
Rastplatz im Wald —	—	—	—	—	<i>uĩ(d)žnóbeto</i>
Bogen 1. <i>(m)buérexie</i> , 2. <i>bəḡrinaxtei</i>	<i>buérix)te</i>	<i>bélipi</i>	<i>bəḡlikaṣi, bəḡlikaṣi, depútu</i>	—	—
Bogenschnur —	<i>buérikano</i>	<i>béliṣikano</i>	<i>uaitḡélikaṣi</i>	<i>deputukano</i>	—
Pfeil 1., 2. <i>kánḡḡe</i>	<i>buérikane</i>	<i>káne(e), bəḡdeke</i>	—	<i>káne</i>	<i>kanéḡe</i>
Pfeilspitze 2. <i>bəḡrikōne</i>	<i>buérikoe</i>	<i>bəḡdeoxso</i>	<i>ánḡe</i>	<i>uénikone</i>	—
Keule 2. <i>pío</i>	—	—	—	—	—
Blasrohr 1., 2. <i>búka</i>	<i>uxpúa</i>	<i>buxpúa</i>	<i>buxpúa</i>	<i>bupúa</i>	<i>bupúa</i>
Giftfeilchen 1. <i>uaxká</i> , 2. <i>uaxkáli</i>	<i>pusá</i>	<i>uaxká</i>	<i>uaxká</i>	<i>busdkali</i>	—
Köcher 2. <i>oaxkása</i>	—	<i>buxsásauro</i>	<i>uaxkáha</i>	<i>busása</i>	<i>oakáliug</i>
Pfeilgift 1. <i>nyēmá</i> , 2. <i>yēmá</i> , <i>(n)yūmá</i>	<i>nīmá</i>	<i>nīmá</i>	<i>nīmá</i>	<i>nima</i>	<i>nima</i>
Strychnos-Rinde 2. <i>yemá</i>	—	—	—	—	—
Baumseide ( <i>Samaúma</i> ) zum Umwickeln der Giftpfeilchen 1. <i>pókaturu</i> , 2. <i>bu(e)sá, busá, bu'sá</i>	<i>pusá</i>	<i>buxsá</i>	<i>buxhá</i>	<i>busá</i>	—
Fischspeer (Dreizack) 2. <i>oāyaxsádisēne</i>	—	<i>uáitsaniro</i>	—	—	—
Fischnetz 1. <i>hoaiyéne</i> , <sup>2</sup> <i>uaiyéne</i>	<i>ōéna</i>	<i>(m)baxpie</i>	<i>(m)baxṣṣḡe</i>	<i>(m)báṣṣḡe</i>	<i>báṣṣḡe</i>
Käseher 2. <i>uatro ua'sáde, uaiyéne maḥneka</i> <sup>2</sup>	—	—	—	—	—

<sup>1</sup> Boot mit Plankenaufsätzen. <sup>2</sup> Bei der Wiederholung sagte mein Gewährsmann diese vier Wörter hintereinander, die zweiten zuerst. Es ist ungewiß, ob je zwei Wörter dasselbe Gerät bezeichnen oder ob die vier Wörter einen ganzen Satz darstellen, der den Gebrauch des Gerätes erklärt.

Unána	Uaíkana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásöna
Große Fischreuse 2. <i>bəxkároptria</i> , <i>k(o)xsáhex-káro</i>	—	<i>halú(g)a</i>	<i>perikárúkaya</i>	<i>áruğapeka</i>	—
Kleine Fischreuse 2. <i>bəxkáro</i>	—	<i>périá(g)e</i>	<i>áruğa</i>	<i>áruğa</i>	<i>kasága</i>
Fischfalle Cacurý 2. <i>uairo</i>	<i>uáiró</i>	<i>uastó, u(h)as(e)tó</i>	—	—	—
Fischfalle für kleine Fische 2. <i>émino</i>	—	—	—	—	—
Große Fischfalle ( <i>giráo</i> ) in den Cachoeiras (Stromschnellen und Fällen) 2. <i>káyē</i>	—	—	—	—	—
Angel 1. <i>yegá</i> , 2. <i>yəq'gá</i>	<i>yau(t)yége</i>	<i>uhédika</i>	<i>uhérike</i>	<i>uhériaka, uhériaga uérige</i>	—
Angelhaken 2. <i>yəq'gdiaui</i>	<i>nō(o)pi</i>	<i>uhédika</i>	—	<i>uhériaga</i>	—
Angelschnur 1. <i>yəq'gdlikano</i> , 2. <i>yəq'gdlikano</i>	<i>yo(e)yéríkano</i>	<i>uhédikano</i>	—	<i>uhériakano</i>	—
Gewehr 1., 2. <i>pəxtəktə</i>	<i>pekkái</i>	<i>pəxkáug</i>	—	<i>pəkaug, pəkaug</i>	—
Pulver 2. <i>pəxtənthoa</i>	<i>pekkánoa</i>	<i>pəxkáhua</i>	—	<i>pəkánoa, pəkánoa</i>	—
Schrot 2. <i>pəxtəde(a)xpalu</i>	—	—	—	—	—
Hüftschnur 2. <i>uaj'yélita</i>	—	<i>uajydlita</i>	<i>uajyélitaka</i>	<i>uajyálianta</i>	—
Schambinde des Mannes 2. <i>uaxsógiro</i> , <i>uaxsó-giro</i>	—	<i>uax(t)sólo</i>	<i>uaxhóro</i>	<i>uasólo</i>	—
Roter Baststoff 2. <i>uaxsógiro</i> , <i>uaxsókiro</i>	—	—	—	—	—
Perlenschnürchen der Frau beim Tanz 1. <i>ndliox-yaxkésoro</i>	—	<i>yaxké(oa)xsero</i>	<i>yaxkéuaxero</i>	<i>yakédiro</i>	—
<i>soro</i> , 2. <i>ndliuaxsoro</i>	—	—	—	—	—
Bemalter Baststurz des Mannes beim Tanz	—	<i>uétiro, uediro</i>	—	<i>uétiro</i>	—
2. <i>uaxsóro</i>	—	—	—	—	—
Männerzopf, mit Baststreifen umwickelt —	—	<i>poáya-xpō</i>	—	—	—
Tanzmaskenanzug 2. <i>uaxsóro</i> , <i>ya'kósutiro</i>	—	—	—	—	—
Spiegel 2. <i>lóno</i>	—	—	—	—	—
Perlen 1., 2. <i>ndli</i>	—	—	—	—	—
Schwarzglänzende dreieckige Samen für Halsketten —	—	<i>péganolide-xka</i>	—	—	—
Ohrhring —	—	<i>axsípod(g)a</i>	—	—	—
Kamm 1., 2. <i>kégo</i>	<i>kíro</i>	<i>kíro</i>	<i>íro</i>	<i>kíro</i>	<i>kíro</i>
Feine Kopfbinde aus Arara- u. anderen Federchen (Cangatára) 2. <i>mahápoaga</i>	—	—	<i>mahápoaka</i>	—	—
Aufstecker aus weißen Reiherfedern, hinten an der Cangatára getragen 2. <i>kuá</i>	—	<i>uxkúro, uxkúlo</i>	—	—	—



U a n á n a	U a i k a n a	T u y ú k a	B a r á	U a i a n a	U á s ó n a
Balgstück v. weißen Reiher als Rückenschmuck	—	yékêrihue, yék(a)x-sero	—	—	—
Halsbalg v. weißen Reiher als Rückenschmuck	—	yéuameak(ax)sero	—	—	—
Stricke aus Brüllaffenhaaren als Rückenschmuck	—	emópoayaxpu	—	—	—
Knochen, an d. ganze Rückenschmuck hängt	—	koðdexka	—	—	—
Querstäbchen an dem Reiherfedernaufstecker	—	uxkárouaxká	—	—	—
Kniebänder, aus Curauäfasern gewebt 2. tēseri	—	yuxtálo	—	yutá	—
Troddeln aus Tucumáfruchtschalen und Federn	—	bexxás(e)teli	—	—	—
als Knieschmuck 2. baxtókini (baxtóauili = Tucumáfruchtschale) (daxsáilita = Tukanfedern)	—	—	—	—	—
Armschmuck aus Affenhaarstricken und Federn	—	pexxtága	—	—	—
Die Haare an diesem Armschmuck	—	ué(t)ggpoa	—	—	—
Kopfputz aus Tukanfederchen in Strohref 2. dax-séritaga	—	tediro	—	dasésibota	—
Strohref zu diesem Schmuck 2. teqliro	—	—	—	besáro	—
Tanzgürtel aus Jaguarzähnen 2. yáipiri (= Jaguarzähne)	—	—	—	—	—
Quarzzylinder, Brustschmuck 2. tépoaka, tépoaka axtápoa	—	(n)diagá	—	—	—
Schwarze Samen zu diesem Brustschmuck 2. piá	—	kirigá	—	—	—
Grauweiße Grassamen als Halskette („Sta. Maria Capim“) 2. yóvaxpadi, yóvaxpali	—	—	—	—	—
Kasten aus Palmrippen oder Palmblättern zum Aufbewahren des Federschmucks 2. gáro, p(e)hápugáro	—	—	—	—	—
Kürbisrassel 1. yaxsáka, 2. yaxsá	—	(d)yaxsá	yahá	yasá	—
Fußklappen aus halbierten Fruchtschalen 2. kxtio, k(t)xtio	—	kámuka	kamóka	kámuka	—
Tanzstab aus ausgehöhltem Ambauáholz 2. uané	—	(m)boxtáue	—	(m)botápue	—
Rassellanze 2. yáitxg	—	yuxkébexsue	—	—	—
Tanzschild 2. baxtixu	—	uaxpéro	—	uapéro	—
Große Signaltrommel aus einem Baumstamm 2. toati	—	yuxkéisti, yuxkéts(e)ti	—	yukétoti	—
1. taqati, 2. toditi	—	—	—	—	—

Uanána	Uaikana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásöna
Gewöhnliche Flötenpfeife aus Rohr 1. <i>pxtíperia</i> , <i>õõo(g)e</i> 2. <i>teneniaga</i>	—	<i>þerúliue</i>	<i>tonólikaug</i>	<i>perúliue</i>	—
Große Flötenpfeife 2. <i>tóliapxka</i>	—	<i>þerúliro</i>	<i>ueóbaba</i>	<i>perúliababaro, perúliababalo</i>	<i>perúliro</i>
Panpfeife 1. <i>rúliapa</i> , 2. <i>úliapa</i> , <i>yuxkáuapa</i> (groß)	—	—	—	—	—
Hacke als Tanzgerät 2. <i>(i)siópxka</i>	—	—	—	—	—
Tanz, Gesang 1. <i>(m)baxsáka</i> <sup>1</sup> , 2. <i>baxsána</i>	<i>yapörasi</i> <sup>2</sup>	<i>(m)baxsála</i>	—	<i>basá</i>	—
Kaschiri 2. <i>páyuru</i> , <i>payúru</i> , 1. <i>páyuru</i>	<i>payúru</i>	<i>péy(e)ru</i> , <i>þéyuru</i>	<i>hinirike, hinilike</i>	<i>tšinirike</i>	<i>hinirigg</i>
Cachaça 1., 2. <i>sipioli</i>	<i>þipioli</i>	<i>þipiólíke</i>	—	<i>þipiólíke</i>	—
Kreisel (Kinderspielzeug) 2. <i>bóhaga</i>	<i>pópoá</i>	—	—	—	—
Brummkreisel (Kinderspielzeug) 2. <i>baxtoga</i>	—	—	—	—	—
Knallbüchse (Kinderspielzeug) 2. <i>teseri</i> <sup>3</sup>	—	—	—	—	—
Bemalung der Maskenanzüge 2. <i>ya'kósutiroho(a)li</i>	—	—	—	—	—
Malerei auf den Hauspfosten 2. <i>poxtáhō(a)li</i> <sup>4</sup> , <i>maxsēnoho(a)li</i> <sup>5</sup>	—	—	—	—	—
Felszeichnung 2. <i>tákaho(a)li</i> <sup>6</sup>	—	—	—	—	—

## D. Mensch, Familie.

Uanána	Uaikana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásöna
Mensch 1., 2. <i>mēno</i>	<i>ēmno</i>	<i>ēmē</i>	<i>ēmē</i>	<i>ēmē</i>	<i>ēmē</i>
Leute 2. <i>maxsá</i> , Sing. <i>maxsáno</i> , <i>maxsēno</i>	<i>maxsá</i>	<i>maxsóka</i>	—	<i>(m)basóka</i>	<i>basóka</i>
Mann 1., 2. <i>mēno</i>	<i>ēmno</i>	<i>ēmē</i>	<i>ēmē</i>	<i>ēmē</i>	<i>ēmē</i>
Männer 2. <i>mēga</i>	—	—	—	—	—
Ehemann 1. <i>manēng</i> , 2. <i>yēmāné</i> <sup>7</sup>	—	<i>yémāne</i>	—	—	—
Vater 1. <i>(n)dof-kíro</i> , 2. <i>mai</i>	<i>topaxkíro</i>	<i>paxkē</i>	<i>kákē</i>	<i>yébakē, yépakē</i>	<i>pákē</i>
Schwiegervater 2. <i>yēmālētxe</i> , <i>yēmānētxe</i>	—	<i>mexkē</i>	—	<i>mekē</i>	—
Mutter 1. <i>(n)dof-káro</i> , 2. <i>yēpxkó</i>	<i>paxkóro</i>	<i>paxkó</i>	<i>káko</i>	<i>yébako, yépako</i>	<i>páko</i>
Schwiegermutter 1. <i>yēxpá</i> , 2. <i>yēmālētxo</i>	—	<i>yēmaixko</i>	—	<i>yēmaneko</i>	—

<sup>1</sup> Oder *(m)baxsáka(nina)*. <sup>2</sup> Lingoa geral *purasi*. <sup>3</sup> ? Vgl. oben „Kniefänder aus Curauáfasern“. <sup>4</sup> = „Pfostenmalerei“. <sup>5</sup> = „Menschen-, Leute-malerei“, weil ein Mann im Tanzschmuck dargestellt ist. <sup>6</sup> = „Stein-, Felsmalerei“. <sup>7</sup> *yē-* mein, wird auch dumpf-guttural *yē-*, und selbst *yē-* (wie im Tukáno) ausgesprochen.

Uanána	Uaíkana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásöna
Kind 1. <i>nehínoka</i> , 2. <i>yehínoka</i>	—	<i>uëmae</i>	<i>uimá(g)ë</i>	<i>uimae</i>	<i>niága</i>
Säugling 2. <i>sóliaga</i>	<i>sóga</i>	<i>tsóáae</i>	—	(t)sodga	—
Sohn 1. <i>tomaxkño</i> , 2. <i>yëmaxké</i>	<i>tomaxkño</i>	<i>yëmaxkë</i>	<i>yëmaxke</i>	<i>yëmaxkë</i>	<i>yëmdkë</i>
Schwiegersonn 1. <i>nomínomaxkño</i>	—	<i>yëmaxkë</i>	—	<i>yëmaxkë</i>	—
Enkel 1. <i>topanámino</i> , 2. <i>yëpánami</i>	<i>yëupanāmino</i>	<i>yëpanami</i>	—	<i>yëpánami</i>	—
Knabe (ca. 14 Jahr) 2. <i>uamëno</i> , 1. <i>ua(x)mëno</i>	<i>mehino</i>	<i>miamë</i>	<i>mamamahá(g)ë</i>	<i>mámala</i>	<i>niága (= Kind)</i>
Bruder 1. <i>tokáikiro</i>	<i>bāt(g)á</i>	<i>tsóé</i>	<i>húe</i>	<i>yésoe, (t)sóe</i>	—
Älterer Bruder 2. <i>yëu'a'mi</i>	—	—	—	—	<i>yëháuë</i>
Jüngerer Bruder 2. <i>yëbaq</i>	—	—	—	—	<i>yëbái</i>
Schwager 1. <i>tóko'faino</i> , 2. <i>yëkapaiyeno</i>	—	<i>yéteya</i>	—	<i>yéteye</i>	—
Schwester 1. <i>tompádro</i>	<i>bāu(g)á</i>	<i>máiro, méiro<sup>1</sup></i>	<i>yébayo</i>	<i>yébahei</i>	—
Ältere Schwester 2. <i>yëu'a'mio</i>	—	—	—	—	<i>yëháuë</i>
Jüngere Schwester 2. <i>yëbaó</i>	—	—	—	—	<i>yëbáiyó</i>
Schwägerin 1. <i>nósomano</i> , 2. <i>yëbüépo</i> , <i>yëpuhépo</i>	—	<i>yëbüébo</i>	—	<i>yëbüebako</i>	—
Weib 1., 2. <i>nomíno</i>	<i>nomítano</i>	<i>nomiá</i>	<i>nomiá</i>	<i>nomiό</i>	<i>nomio</i>
Gattin 1. <i>nomóno</i> , 2. <i>yënamó</i>	—	<i>yénemo</i>	—	<i>yémane</i>	—
Mädchen 1. <i>no(x)míno</i> , 2. <i>nomíno</i>	<i>nomítano</i>	<i>nomiá. mamü (= Jungfrau)</i>	<i>mamó</i>	<i>yëpaxiό, yëpaxiό</i>	<i>nomio māmno</i>
Tochter 1. <i>nomaxkño</i> , 2. <i>yëmaxkó</i>	<i>tomaxkëno</i>	<i>yëmaxko</i>	<i>yëmaxko</i>	<i>yëmakó</i>	<i>yëmdko</i>
Enkelin 2. <i>yëpanámajyo</i>	<i>yëupanāmino</i>	<i>yëpanameq</i>	—	<i>yëpánameo</i>	—
Schwiegertochter —	—	<i>yëmaxko</i>	—	<i>yëmakó</i>	—
Witwe —	—	<i>uaxpëuayo</i>	—	<i>uapëuayo</i>	—
Oheim 1. (n) <i>daxkébgrë</i> , 2. <i>yëbëxkëbë<sup>2</sup></i>	<i>paxképa(e)</i>	<i>më(g)ë, (m)bëgë</i>	<i>(m)bëgë</i>	<i>(m)bëgë</i>	<i>mëkë</i>
Tante 1. <i>oámajyo</i> , 2. <i>mëð</i>	<i>mëga</i>	<i>më(g)ó, (m)bëgó</i>	<i>(m)bëgó</i>	<i>(m)bëgó</i>	<i>mëko</i>
Neffe —	—	<i>(t)somaxkë</i>	—	<i>(t)somakë</i>	—
Nichte —	—	<i>(t)somaxkó</i>	—	<i>(t)somakó</i>	—
Greis 1. (m) <i>bëxkño</i> , 2. <i>bëxkño</i>	<i>(m)bëxkëro</i>	<i>baxkëkë</i>	—	<i>bakëbëkë</i>	—
Greisin 1. (m) <i>bëxkño</i> , 2. <i>bëxkño</i>	<i>(m)bëxkëro</i>	<i>baxkóko</i>	—	<i>bakóbëkëq</i>	—
Vetter 2. <i>uamajyomaxkë</i>	—	—	—	—	—
Base 2. <i>uamajyomaxkó</i>	—	—	—	—	—
Großvater 1. (n) <i>doiixñno</i> , 2. <i>maixñró</i>	<i>maikíró</i>	<i>baxkëkë</i>	<i>nixkë</i>	<i>bakëbëkë</i>	<i>hiëkë</i>

<sup>1</sup> Richtiger *mbéiro*, auch *mbéidyó*. <sup>2</sup> Oder *yëpëxkëpë*.



Uanána	Uaikana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásöna
Großmutter 1. <i>hiakó</i> , 2. <i>hiokoko</i>	<i>iokó</i>	<i>baxkoko</i>	<i>ni'xkó</i>	<i>bakóhkeq</i>	<i>hiēko</i>
Hauptling 1. <i>petóro</i> , 2. <i>pi'tóro</i>	<i>pui'toro</i>	<i>opé</i>	<i>ex'pé</i>	<i>(t)sé'geig'</i>	<i>nē'rópé</i>
Fremder, Weißer 1. <i>yala'tiro</i> , 2. <i>yalána</i>	<i>pex'hásino</i>	<i>pex'ká(t)se</i> , <i>pex'ká-</i>	<i>pex'hámehe</i>	<i>pekámasa</i>	<i>pekámóké</i>
Freund 1., 2. <i>kamará'ra</i> <sup>1</sup>	<i>yeumanáxkeno</i>	<i>yekamá</i>	<i>[(t)se</i>	<i>yekamáh'ké</i>	—
Freund 1. <i>lí(e)k'f'aino</i> , 2. <i>yenaxpána</i>	<i>yenaxpáiro</i>	—	—	—	—
Neger 1. <i>tapayúna</i> <sup>2</sup>	—	—	—	—	—
Dein Sohn —	—	<i>mémáxké</i>	—	—	—
Sein Sohn —	—	<i>kémáxké</i>	—	—	—

## E. Medizin, Religion.

Uanána	Uaikana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásöna
Zauberarzt 1. <i>yéida</i> , 2. <i>yáido</i> , <i>yáiro</i>	<i>yia'iró</i>	<i>yéi</i>	<i>kumú</i> , <i>bahéig'</i>	<i>yái</i> , <i>yéi</i>	<i>yái</i>
Arzneimittel 1. <i>kó</i> (= Wasser), 2. <i>bādá</i> , <i>bārā</i>	<i>axkó</i>	<i>mālā</i>	—	<i>(m)bālā</i>	—
Krankheit 1. <i>yaliara</i>	<i>toatirone</i>	<i>(n)dia(g)'</i>	—	<i>(n)diala</i>	—
Krankheitsgift 2. <i>yēmá</i> , <i>nyimá</i>	—	<i>nimá</i> , <i>yaxsó</i> <sup>3</sup>	—	<i>yasó</i>	—
Tabak 1. <i>mē(d)nó</i> , 2. <i>mē'nó</i>	<i>manóno</i>	<i>mē'nó</i>	<i>mē'nó</i>	<i>mē'nó</i>	<i>mē'no</i>
Zigare 1. <i>mē(d)nóno</i> , 2. <i>tí'póliro</i>	<i>manóno</i>	—	—	—	—
Große Zigare 2. <i>tiriro</i>	—	<i>mē'nó'li</i>	—	<i>mē'nóp(e)tiro</i>	—
Zigarrengabel 2. <i>t'risene</i>	—	<i>mē'nó'tisenero</i>	—	<i>mē'nóp(e)tiroyapú</i>	—
Schnupfmittel —	—	<i>mē'nó'uinirige</i>	<i>u'inikemē'no</i>	—	—
Schnupfapparat —	—	<i>mē'nó'uinirisenero</i>	<i>mē'nó'uinikenero</i>	—	—
Schnupftabakdose aus Schnecken- schale —	—	—	<i>tsē(g)a</i>	—	—
Schnupftabakdose aus kugelförmiger Kalabasse —	—	<i>uih'riga</i> , <i>mē'nó(g)a</i>	—	—	—
Kalabasse zu diesem Apparat —	—	<i>bá(u)aga</i>	—	—	—
Tülle aus Vogelfeder —	—	<i>ye'xsékou</i>	—	—	—
Pech, mit dem die Tülle aufgesetzt ist —	—	<i>ex'péga</i>	—	—	—
Stöpsel aus Kopffederchen des großen Mutum	—	<i>uanópidepúsobia</i>	—	—	—
Gott 2. <i>koamaxké</i>	—	<i>koám'(x)ke</i>	—	<i>mánie</i>	—
Gespent 1. <i>mox'tino</i> , 2. <i>uax'tino</i>	—	<i>uaxti</i>	<i>uaxti</i>	<i>uáti</i>	—
Waldgeist 2. <i>bō'ráro</i> , <i>bō'rádo</i>	—	<i>molélo</i>	—	<i>nikaú(m)peo</i>	—

<sup>1</sup> Portugiesisch camarada. <sup>2</sup> Lingoa geral. <sup>3</sup> Das zweite Wort wurde mir ganz heimlich, wie etwas Fürchterliches, gesagt.

Uanána	Uaikana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásöna
Verschiedene Dämonen 2. <i>maxkánhoyairo. max-sákina. minápona</i>	—	<i>uamekalábia</i>	—	—	—
Juruparý-Tanz 2. <i>diana</i>	—	—	—	—	—
Juruparý-Peitsche 2. <i>uaxsóli</i>	—	—	—	—	—
Lange Juruparý-Flötenpfeife 2. <i>káp(e)xsé</i>	—	<i>k(a)xtápoa</i>	—	—	—
Kurze Juruparý-Flötenpfeife —	—	<i>bósero</i>	—	—	—
Lange Juruparý-Tute 2. <i>bəxkéturu</i>	—	<i>pāmó. miní</i> = alle Juruparý-Instrum.	—	—	—
Kurze Juruparý-Tute 2. <i>mósome</i>	—	—	—	—	—
Seele eines Sterbenden 1. <i>yihériřona, yihériřona</i>	—	—	—	—	—
Bild 2. <i>maxséóliro</i>	—	—	—	—	—
Sprache 2. <i>däre(x)kúa, kótiřia däre(x)kúa</i> = Uanána-Sprache	—	<i>uadérige</i>	—	<i>uadérige</i>	—
Name —	—	<i>oamé</i> <sup>1</sup>	—	—	—
Schlaf 2. <i>uəxpunipioka</i>	<i>uxxá</i>	—	—	—	—
Traum —	<i>yálie</i>	—	—	—	—
Friedhof <sup>2</sup> 2. <i>maxsáyálikutug</i>	—	—	—	—	—

## F. Säugetiere.

Uanána	Uaikana	Tuyúka	Bara	Uaiana	Uásöna
Vierfüßler 2. <i>uaikina</i>	—	—	—	—	—
Affe (Macaco prego) 1., 2. <i>ká</i>	<i>axké</i>	<i>axké</i>	—	<i>kéyemi, kéyemi bó-</i>	<i>hége</i>
Brüllaffe 1., 2. <i>émó</i>	<i>hémo</i>	<i>emáuə, emáuə, emoá</i>	<i>emóamə</i>	<i>emó</i>	<i>litię</i>
Barrigudo-Affe 2. <i>sátıxə</i>	<i>ségé</i>	<i>(l)séię</i>	—	<i>séię, séię</i>	—
Caiatára-Affe 2. <i>maxsáka</i>	—	<i>axképtse</i>	—	<i>kéyemi</i>	—
Uacarí-Affe 2. <i>pətxóřturu</i>	—	<i>piřkonékali</i>	—	<i>pikóřtulu</i>	—
Oyapísá-Affe 2. <i>uaú</i>	—	<i>uaú</i>	—	<i>uaú</i>	—
Juruparý-Affe 1., 2. <i>kóe</i>	—	<i>uxkuaúe</i>	—	<i>ukúaę</i>	—
Fledermaus 1. <i>(d)zó</i> , 2. <i>só. sókaturu</i>	<i>axsó</i>	<i>oxsó</i>	<i>oxhó</i>	<i>osó</i>	—

<sup>1</sup> *pəxkása oame* = Weißen-Name = christlicher Name. <sup>2</sup> Die Uanána sind der einzige Stamm des Caiarý-Uaupés, der seine Toten auf gemeinsamen Begräbnisplätzen im Wald oder auf einer Insel bestattet.

Unána	Uaíkana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásöna
Schr kleine Fledermaus 2. <i>sómikaliro</i>	—	pé(g)é(g)é <sup>1</sup>	—	osóá	—
Jaguar, bunter 1. <i>yáido</i> , 2. <i>yáiro</i> , <i>yáido</i>	yairó	nodogé	yéidodógé	ógégé	yái
Jaguar, schwarzer 1. <i>yáido</i> (d)énigro, 2. <i>uax-txéyairo</i>	yairo dinikiro	yéiyé(g)é	yéiyé(g)é	yéiyé(g)é	—
Puma 2. <i>yamáyairo</i>	soáikiro	yéisoá(g)é	yéihóá(g)é	yéisoágé	—
Maracajá 2. <i>mi(x)stikuru</i>	(n)diaró	uaxsóiro	—	uaxsóira	—
Micura 2. <i>oá</i>	—	hoá	—	oá	—
Hirsch 1., 2. <i>yámá</i> <sup>1</sup> , 2. <i>yámáyí</i> <sup>2</sup> , 2. <i>yámáyí-phoro</i> <sup>3</sup>	yá(a)má <sup>1</sup> , <i>yámáka-</i>	yamá, <i>yamá(t)sóá-</i>	yamá, <i>yamáhóágé</i> <sup>3</sup>	yamá, <i>yamáhóágé</i>	yáma
<i>madlikiroka</i> <sup>3</sup>	—	(g)é <sup>3</sup>	—	—	—
Hirschgeweih 1. <i>yamásádo</i> , 2. <i>yámásáatiro</i>	yámásári	—	—	—	—
Fischotter 1. (n)diéyo, 2. <i>déyo</i> , <i>diéyo</i> <sup>4</sup>	diéyo	dia(d)yoa	diayo	diayaue	diálaue
Tapir 1., 2. <i>uaxtxé</i>	uexké	uexké	uexké	uéké	uéké
Capivara 1. <i>diauextxé</i> , 2. <i>diauaxtxé</i>	biauexké	(n)diauexké	(n)diadyehe, (n)dia-	(n)diadyeke	diádyehé
Páca 1. (d)zámá, 2. <i>sámá</i>	sgmé	semé	hémé	hémé	hémé
Aguti 1. <i>buá</i> , 2. <i>bú</i>	buú	bú	bú	bú	bú
Agutiáya 2. <i>boxsó</i>	—	—	—	—	bosó
Cuati 1. <i>uixpi</i> , 2. <i>uixpia</i>	mixpi	mixpi	mixpi	mipi	—
Cuatipurú 1. <i>mixsóa</i> , <i>uixsóa</i> , 2. <i>uixsóa</i>	uixsóa	uix(t)sóae	uixhóa	uisó	ui(d)zóa, <i>uidžóa</i>
Kleines Cuatipurú 2. <i>dété</i>	—	yuxkénextea	—	yukéngeta	—
Kleines Wildschwein 1. <i>ye(x)sépuru</i> , 2. <i>yexsépuru</i>	yexsépuru	yexséporo	yehépuru	yexsépuru, <i>yexépulo</i>	yexémutiro
Großes Wildschwein 1. <i>ye(x)sé</i> , 2. <i>yexséxtiriro</i>	yexsé	yexsé	yehé	yésé	yésé
Schweinszähne 2. <i>yexsépiri</i>	yexseuxpiri	yexsépi	—	yésopi	—
Faultier 1. <i>uégé</i> , 2. <i>uégé</i>	uéné	uéné	uéné	uéné	—
Großer Ameisenbär 1. <i>mié</i> , <i>mié</i> , 2. <i>mié</i>	mégé	béxkó	béxkó	béxkó	békó
Kleiner Ameisenbär 1. <i>m(é)xsé</i> , 2. <i>mexsé</i>	omókalipeké	mi(t)sé	—	misi	—
Gürteltier 1. <i>panó</i> , 2. <i>pámó</i>	pámó	pámó	pámó	pámó	pámó
Riesengürteltier —	—	uexképamo	—	ueképamo	—
Schale des Gürteltiers —	pámókaséro	pámók(ax)sero	—	pámósoté	—
Ratte 1., 2. <i>bii</i>	(m)bii <sup>7</sup> , (m)biipuxta <sup>8</sup>	uiuxte	—	muhiputé	—
Hund 1. (n)diéro, (n)diédo, 2. <i>déairo</i> , <i>diáido</i> <sup>9</sup>	diro	(n)dieyi	(nd)yái	(n)dieyi	diadyei

<sup>1</sup> Groß, rot. <sup>2</sup> Etwas dunkler. <sup>3</sup> Dunkel, sehr klein. <sup>4</sup> „Weiß“. <sup>5</sup> „Rothirsch“. <sup>6</sup> Dumpfes i. <sup>7</sup> „Maus“. <sup>8</sup> „Ratte“. <sup>9</sup> Erstes i dumpf.



	Uanána	Uaíkana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásöna
Katze 1. <i>pisána</i> <sup>1</sup>		<i>pišána</i>	<i>pi(t)sána</i>	—	<i>pi(t)sána</i>	—
Europäisches Schwein 1. <i>ye(h)sé</i>		<i>yexsé</i>	<i>yexsé</i>	—	<i>yexsé</i>	—
Kleiner Vierfüßler mit weichem Fell; wahrscheinlich Ameisenbär-Species <sup>2</sup>		—	<i>aéaue</i>	—	<i>a(x)hiaue</i>	—
Delphin 1. <i>kópet(i)xtero</i> , 2. <i>kóp(e)xtixtero</i>		—	<i>oxkomióp(u)stero</i>	—	<i>okoputixtero</i>	—

**G. Vögel.**

	Uanána	Uaíkana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásöna
Vogel 1. <i>minixaka</i> <sup>3</sup> , 2. <i>minixāka</i>		<i>minixkē</i>	<i>minimāxké</i>	<i>minimāxké</i>	—	<i>minia</i> <sup>4</sup>
Ei 1. <i>(n)diéri</i> , 2. <i>diéri</i>		<i>(n)diéri</i>	<i>(n)diē</i>	—	<i>(n)diēri</i>	—
Nest 2. <i>minixakatino</i> , 1. <i>minixaka sutiro</i>		<i>minikoe</i>	—	—	—	—
Arara, rot 1., 2. <i>mahá</i>		<i>mahá</i>	<i>má</i>	<i>má</i>	<i>má</i>	<i>má</i>
Arara, blau 2. <i>maháboe</i>		—	—	—	—	—
Periquito 1. <i>kat</i> , 2. <i>kaipxixóyoana</i>		<i>kāē</i>	<i>k(e)xkéro</i>	<i>kexkéro</i>	—	—
Periquito, sehr klein 2. <i>kaíya</i>		—	—	—	—	—
Papagei 1., 2. <i>uaxtxó</i>		<i>huexkó</i>	<i>uexkó</i>	<i>uexkó</i>	<i>uēko</i>	<i>uēko</i>
Großer grüner Papagei —		—	<i>kaxpēabuxtige</i> <sup>5</sup>	—	—	—
Mariána 1. <i>kāipotatía</i> , 2. <i>kaipóla'tia</i>		—	—	—	—	—
Anacá 2. <i>daxsápío</i>		—	<i>doxsé, doxsé</i>	<i>doé</i>	—	—
Maracaná 2. <i>daádro</i> , <i>daádo</i>		—	—	—	—	—
Mutum 1., 2. <i>uanopi</i>		<i>ōanōpi</i>	<i>uánopi</i>	<i>uanōpi</i>	<i>uanōpi</i>	—
Mutumfeder 2. <i>uanópipoa</i>		—	—	—	—	—
Mutum da serra 2. <i>uanopi ye'séiro</i> , <i>uanopi ye'séitiro</i>		—	—	—	—	—
Mutumsteiß —		—	<i>uanópiisioméa</i>	—	—	—
Urumutum 1. <i>txēkē</i> , 2. <i>txēkē</i>		—	<i>exkágē, ixkágē</i>	—	<i>ikágē, ixkágē</i>	—
Jacú 1. <i>kxtám(h)a</i> , 2. <i>kxtám(e)ha</i>		<i>kxtáma</i>	<i>kaxtámak(e)lsoalo</i>	<i>kaxtámoxkono</i>	<i>katámakasolo</i>	<i>katámakahoālo</i>
Cujubim 2. <i>kxtá</i>		<i>kxtá</i>	<i>k(e)xtá</i>	<i>kaxtá</i>	<i>katá</i>	<i>káta</i>
Jacamý 1. <i>ténte</i> <sup>6</sup> , 2. <i>téte</i> <sup>6</sup>		<i>tēte</i>	<i>tētē</i>	<i>dēdē</i>	<i>dēdē</i>	—
Corocoró 1. <i>kxtó</i> 2. <i>k(o)xtó</i>		—	<i>k(o)xtó</i>	—	<i>kotó</i>	—

<sup>1</sup> Lingoa geral *pišána*. <sup>2</sup> Die weichen Haare werden zu allerhand Tanzschmuck (Schmuckstricken etc.) verwendet. <sup>3</sup> „Kleiner Vogel“; port. *passarinho*. <sup>4</sup> Plural. <sup>5</sup> Weißbaue. <sup>6</sup> Beide *ē* nasal.

Uanána	Uaikana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásöna
Großes Inambú 1., 2. <i>kā</i> , 2. <i>yé'tétiā</i> <sup>1</sup>	<i>ka(x)hā</i>	<i>kā</i>	<i>ā</i>	<i>kādepósauē</i>	—
Kleines Inambú 2. <i>yáidoaka</i> , <i>yáiroaka</i>	—	<i>yoli</i>	—	<i>tséli</i>	—
Taube 1. <i>buhá</i> , <i>buxá</i> , <i>ultu</i> , 2. <i>buxhúia</i> , <i>bútu</i>	( <i>m</i> ) <i>buxuá</i>	<i>buá</i>	<i>buá</i>	( <i>m</i> ) <i>buáloa</i>	—
Tucáno 1., 2. <i>daxsá</i>	( <i>n</i> ) <i>daxsé</i>	<i>daxsé</i> , <i>daxsé</i>	<i>ðaxhé</i>	<i>dáse</i>	<i>dáse</i>
Japú 2. <i>mú</i> , <i>mūy</i> <sup>2</sup>	—	<i>umú</i>	<i>umú</i>	<i>omuyte</i> , <i>omubóttige</i> <sup>3</sup>	<i>ömu</i>
Japeim 1. <i>dalédo</i> , 2. <i>yoxsóe</i>	<i>yoxsó</i>	<i>yoxsó</i>	—	<i>yosóbotira</i>	—
Specht 2. <i>kölē</i>	—	<i>kōné</i>	—	<i>kōnéko</i>	<i>kōné</i>
Uirapajé 1. <i>dixtiro</i>	—	—	—	—	—
Urú 2. <i>púdu</i>	—	—	—	—	—
Taiasuira 2. <i>uaá</i>	—	—	—	—	—
Aracuá 2. <i>uátaropo</i>	—	—	—	—	—
Anduri (kleine Tagschwalbe) 2. <i>siripi</i>	—	<i>uatáropo</i>	—	<i>uðkataropo</i> , <i>uðkatá-</i>	—
Nachtschwalbe 1. <i>tofo</i> , 2. <i>diátojo</i>	<i>tofo</i>	<i>tsialoá</i>	—	<i>lopo</i>	—
Urutauí 2. <i>sókatéro</i>	—	—	—	—	—
Kolibri 1., 2. <i>uimi</i>	<i>mimi</i>	<i>mimi</i>	<i>mimi</i>	<i>mimi</i>	<i>mimi</i>
Kleiner blauer Vogel 2. <i>daxsúti</i>	—	—	—	—	—
Hahn, Huhn 1. <i>karaká</i> , 2. <i>karáka</i>	<i>kandka</i>	<i>káleke</i>	<i>á(m)buxké</i>	<i>kámona</i>	<i>ká(m)boké</i> , <i>kámoké</i>
Küchlein 1. <i>káraka maxkénó</i> , 2. <i>karáka pona</i>	<i>kandka pōndhe</i>	—	—	—	—
Ente 1. ( <i>n</i> ) <i>diáuiani</i> , 2. <i>diáuiani</i>	( <i>n</i> ) <i>diéna</i>	<i>diakxta</i>	<i>diak(a)xta</i>	( <i>n</i> ) <i>diakata</i>	—
Maréca-Ente 2. <i>diánoniono</i>	—	—	—	—	—
Massarico (Strandläufer) 2. <i>moköpi</i>	—	—	—	—	—
Putiri (mittelgroßer Strandläufer) 2. <i>xitia</i>	—	—	—	—	—
Socó-Reiher 1. <i>nēhómpkiro</i> , 2. <i>nahóp(e)kxiro</i>	—	<i>hán(i)uaiyu</i>	—	<i>átiuaiyu</i>	—
Weißer Reiher 1. <i>yehá</i> , 2. <i>yahá</i>	<i>yehé</i>	<i>yé</i> , <i>yé</i>	<i>yé</i>	<i>yé</i>	<i>e(d)záue</i> , <i>ežáue</i>
Yaburú 1. <i>yōonó</i> , 2. <i>yōno</i>	<i>héano</i>	—	—	—	—
Tujujú 2. <i>tuyuyú</i> <sup>4</sup>	—	—	—	—	—
Maguary 1. <i>yeháfkiro</i> , 2. <i>yeháp(e)kxiro</i>	—	—	—	—	<i>yéneko</i>
Massauay 1. <i>méatu</i> , 2. <i>nahóp(e)kxiro</i> <sup>5</sup>	—	—	—	—	—
Carará 1. <i>kōroxsa</i> , 2. <i>kōdaxsa</i>	—	<i>oxkodasé</i>	—	<i>okódase</i>	<i>uanáli</i> <sup>6</sup>
Mergulhão 2. <i>ya'kásana</i>	—	—	—	—	—
Urubú 1., 2. <i>yuxká</i>	<i>yuxká</i>	<i>yuxká</i>	<i>yuxká</i>	<i>yuká</i>	<i>yúka</i>

<sup>1</sup> Mittelgroß. <sup>2</sup> Groß, schwarz. <sup>3</sup> Weißer Japú. <sup>4</sup> Lingoa geral. <sup>5</sup> Vgl. Socó. <sup>6</sup> Aruak-Wort.

Uanána	Uaikana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásöna
Urubutunga 2. <i>úa</i>	<i>uauú</i>	—	—	—	<i>yukábokę</i>
Kleiner Gavião 2. <i>bo'tápuka</i>	—	—	—	—	—
Großer Gavião 1. <i>káf'kę</i> , 2. <i>kápeke</i>	<i>ká</i>	<i>káf(e)xkę</i>	—	<i>kápeke</i>	—
Kleiner Tagraubvogel <sup>1</sup> 2. <i>uęxséka</i>	—	—	—	—	—
Caracara-i (kleiner Raubvogel) 2. <i>nanié</i>	—	—	—	—	—
Cacão 2. <i>káe</i> , <i>gá</i>	—	<i>gaxkáro</i>	—	—	<i>akáuę</i>
Große Eule 1. <i>ęxpęko</i> <sup>2</sup> , 2. <i>ká</i>	<i>mępępaxko</i> <sup>2</sup>	<i>ká</i> <sup>3</sup>	—	<i>ká</i> <sup>3</sup> , (m) <i>botépoká</i>	—
Kleine Eule (Kauz) <sup>4</sup> 2. <i>uęxbębxko</i> , <i>uęxbębxko</i>	—	(m) <i>bęxbębxko</i>	—	(m) <i>bębębako</i>	—
Uainambé 2. <i>yaiyodo</i>	—	—	—	—	—
Uainambé (spec., mit schlechtem Geruch) 2. <i>uax-tęęyayiyodo</i>	—	—	—	—	—
Airimbá (Martim pescador; Art Eisvogel) —	—	<i>saná</i>	—	—	—

# H. Fische, Reptilien.

Uanána	Uaikana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásöna
Fisch 1., 2. <i>uai</i>	<i>huai</i>	<i>uai</i>	<i>uai</i>	<i>uai</i>	<i>uai</i>
Schuppen 1. <i>uai kasáro</i> , 2. <i>uai ka'sáro</i>	<i>huai kaséri</i>	<i>uai(a)xsero</i>	<i>uai kéro</i>	<i>uai(e)deęę</i>	—
Gräten 1., 2. <i>uakoa</i>	<i>huai koá</i>	<i>uakoa</i>	<i>uaiua</i>	<i>uakoa</i>	—
Rochen 1. <i>áydmpkę</i> , 2. <i>áydpxkę</i>	<i>hdyd</i>	<i>dyá</i>	<i>ányá</i>	<i>dyá</i>	<i>uaihaųhiro</i>
Sorubim (Wels) 1. <i>uaxpánaxporo</i> <sup>5</sup> , 2. <i>uaxpá-daxporo</i>	<i>horéro</i>	<i>uaipe</i>	<i>uaipe</i>	<i>uaipe</i>	<i>uaipe</i>
Sorubim (spec.) 2. <i>móko hólitiro</i>	—	—	—	—	—
Sorubim (spec.), sehr klein 2. <i>mę-nóke</i>	—	—	—	—	—
Piranha 1., 2. <i>bęę</i>	(m) <i>bęę</i>	(m) <i>bęę</i>	(m) <i>bęę</i>	(m) <i>bęę</i>	<i>bęę</i>
Zitteraal 1., 2. <i>saá</i>	<i>sāá</i>	<i>sá</i>	<i>sá</i>	<i>sá</i>	—
Pirátara 1. <i>maháuęi</i> , 2. <i>maháuai</i>	<i>maháuai</i>	<i>máuai</i>	<i>máuai</i>	<i>máuai</i>	—
Pirahiba 1. <i>móko</i> , 2. <i>móago</i>	<i>mó</i>	<i>mó</i>	<i>mó</i>	<i>móuug</i>	<i>móá(g)ö</i>
Tucunaré 2. <i>baá</i>	(m) <i>beé</i>	(m) <i>bú</i>	—	(m) <i>b(u)ú</i>	<i>bú</i>
Pacú 2. <i>dięsi</i> <sup>6</sup>	<i>dięsi</i>	<i>hiú</i>	—	<i>ú</i>	<i>ú</i>

<sup>1</sup> Hält sich besonders in den Pflanzungen auf; Art Habicht. <sup>2</sup> Bezeichnet wohl die „kleine Eule“ (Kauz). <sup>3</sup> Vgl. „Gavião“. <sup>4</sup> Ruft „pü-pü-pü“.

<sup>5</sup> Auch „u(o)xpán(e)xpero“ gehört. <sup>6</sup> Gewöhnlicher Pacú.



Uanána	Uaikana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásöña
Pacú (spec.) 2. <i>maxkóá</i> <sup>1</sup> . 2. <i>uaxsótirisi</i> <sup>2</sup> . 2. <i>pxká-raxsi</i> <sup>3</sup>	—	—	—	—	—
Aracú 2. <i>bó'tea</i>	(m)boxtá	(m)boxt(e)á	—	(m)bótea	bótea
Aracú (spec.) (Uarakú pinima) 2. <i>sárouai</i>	—	—	—	—	—
Acará 2. <i>uall</i>	<i>hūari</i>	<i>uani, uanim(u)xia</i>	—	<i>uani</i>	—
Trahira 2. <i>daxsápío</i>	(n)daxsépíe	<i>doxsé</i>	—	(n)dosé	—
Mandí 1., 2. <i>kl</i>	<i>ixkla</i>	<i>exkéaue</i>	—	<i>ixkiá</i>	—
Stachel des Mandí 1. <i>kisali</i> , 2. <i>kisáro</i> , <i>kis(a)áro</i>	—	—	—	—	—
Yutainarána (Matrincham) 1. <i>miáú(e)i</i> , 2. <i>miúai kéuaya</i>	—	<i>uehaué</i>	—	—	—
Pirandira 2. <i>ye'sóe</i> , <i>ye'súe</i>	—	—	—	—	—
Itui 2. <i>béxkárasiro</i> (groß). <i>soó</i> (klein)	—	—	—	—	—
Sarapó —	—	<i>di'xké</i>	—	—	—
Mandubé 2. <i>sóbero</i>	—	<i>uaksero</i>	—	<i>uaišipapalo</i>	<i>uaihépapalo</i>
Jacundá 2. <i>uaipona</i>	—	<i>uaiřona</i>	—	<i>senábosa</i>	—
Jandiá, mittelgroß 2. <i>pauá</i>	—	<i>pauá, pauá</i>	—	<i>tsai</i>	—
Hanuyá 2. <i>kōnu</i> , <i>konó</i>	—	—	—	—	—
Piraputão 2. <i>b(a)hai</i> , <i>b(e)hai</i>	—	—	—	—	—
Araripirá 2. <i>dēxpéli</i>	—	—	—	—	—
Utucupá 2. <i>bađmona</i>	—	—	—	—	—
Pirapucú 2. <i>yosóuai</i>	—	—	—	—	—
Cuyucuyú 2. <i>diđpxka</i>	—	—	—	—	—
Kleiner Fisch mit silberglänzenden Schuppen —	—	<i>uenářo</i>	—	—	—
„pirá miri“ („kleine Fische“) 2. <i>mía</i>	—	—	—	—	—
Alligator 1., 2. <i>só</i>	<i>ixsó</i>	<i>ęxsó</i>	<i>ęxhó</i>	<i>esó</i>	<i>é(d)zo</i>
Leguan 1. <i>sóyuaso</i> , 2. <i>sóyuasu</i>	<i>ixsóyoaso</i>	<i>yuasóř(ex)ķę</i>	—	<i>makabálayę</i>	—
Eidechse 1. <i>yúáso</i> , 2. <i>yúásu</i>	<i>yaoasó</i>	<i>yua(t)só</i>	<i>yüęxho</i>	<i>yúáso</i>	—
Tamacuaré Eidechse 2. <i>tsauáto</i>	—	—	—	—	—
Frosch 1., 2. <i>mę</i>	<i>ōmá</i>	<i>omá</i>	<i>óma</i>	<i>omaá</i>	<i>umá</i>
Laubfrosch <sup>4</sup> —	—	<i>tálo, táro</i>	—	—	<i>momóalo</i>
Pacarão (Art Frosch) —	—	—	—	—	—

<sup>1</sup> Groß, schwarz, mit lederartiger Haut; hält sich in den Stromschnellen und Wasserfällen auf. <sup>2</sup> Mit schwarzem Bauch und schwarzem Streifen an der Seite. <sup>3</sup> Groß, weiß. <sup>4</sup> Grau-gelb gezeichnet; platt an Pflanzenstielen klebend, nahe dem Wasserspiegel.

Uanána	Uaíkana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásöna
Kröte 1. <i>táro<sup>h</sup>ke</i> , <i>táropxke</i> , 2. <i>táro(ε)xke</i>	<i>táro(x)ké</i>	<i>téglókε</i>	<i>tépero</i>	—	<i>tébélo</i>
Mauá-Kröte 2. <i>ódo</i>	—	—	—	—	—
Tartaruga 1., 2. <i>yurará</i> <sup>1</sup>	<i>kūú</i>	<i>kū</i>	—	<i>kū</i>	—
Cabeçudo 1., 2. <i>káli</i>	<i>kūú</i>	<i>kū</i> <sup>2</sup>	<i>ū</i>	<i>kū</i>	—
Tracajá 1. <i>káli</i> , 2. <i>tarakayá</i> <sup>1</sup>	<i>kūmε<sup>h</sup>nike(rona)</i>	—	—	—	—
Matamatá 1. <i>matamatá</i> <sup>1</sup>	<i>matámatá</i>	—	—	—	—
Jabutí 1. <i>maxkánekápuru</i> , 2. <i>maxkán(ε)xkápuru</i>	<i>k(u)áliá</i>	—	<i>maxkádexkepuro</i>	—	<i>kú</i>
Schild der Schildkröte —	<i>kú<sup>h</sup>kaséro</i>	<i>kákóto</i>	—	<i>kú<sup>h</sup>sotε</i>	—
Schlange 1., 2. <i>pinóno</i>	<i>pinónó</i>	<i>pinó</i>	<i>pinó</i>	<i>pinó</i>	<i>pinó</i>
Jiboya —	—	<i>maxká<sup>h</sup>pino</i>	—	<i>makápino</i>	—
Große Wasserschlange 1., 2. <i>diátí<sup>h</sup>iro</i>	<i>diátiro</i>	<i>otlkaró</i>	<i>pinó</i>	<i>uapélipε</i>	<i>pinó</i>
Jararaca 2. <i>á(g)á</i>	<i>há<sup>h</sup>yá</i>	<i>áyá</i>	—	<i>áyá</i>	<i>áryá</i>
Schwarze Jararaca —	—	<i>diarya</i>	—	—	—
Surucucú 2. <i>so<sup>h</sup>kónoaga</i>	—	<i>(t)sokósero</i>	—	<i>sokóserobεke</i>	—
Korallenschlange —	—	<i>né(g)á</i>	—	—	—
Tucumaboya 2. <i>baxtópāt<sup>h</sup>xε</i>	—	—	—	—	—
Fischzug <sup>3</sup> (1. g. <i>pirasému</i> ) 2. <i>uatuni</i>	—	—	—	—	—

# I. Niedere Tiere.

Uanána	Uaíkana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásöna
Ameise (Feuerameise) 1. <i>emóg</i> , 2. <i>ēmóa</i>	<i>hēmóa</i>	<i>emod, emóa</i>	<i>émóa</i>	<i>émóa</i>	<i>émóa</i>
Saüba-Ameise 2. <i>yamímaxtxea</i>	—	<i>(n)yamímε<sup>h</sup>xká</i>	<i>yamímε<sup>h</sup>ka</i>	<i>(n)yamimeka</i>	<i>méka</i>
Kleine schwarze Ameise <sup>4</sup> —	—	<i>yaxsá</i>	—	—	—
Maniúara-Ameise 2. <i>maxtxé. yamímaxtxe</i>	—	<i>mε<sup>h</sup>xká</i>	—	<i>(m)békeá</i>	—
Tocandíra-Ameise 2. <i>bxtá</i> , 1. <i>pxtá</i>	<i>b(ε)xtd</i>	<i>(m)bε<sup>h</sup>tá</i>	<i>bε<sup>h</sup>tá</i>	<i>(m)betá</i>	<i>péka</i>
Taracua-Ameise 2. <i>menékoana</i>	—	—	—	—	—
Termiten 1., 2. <i>(m)buxtúa</i>	<i>(m)buxtúa</i>	<i>(m)buxtúa</i>	<i>buxtúa</i>	<i>butúa</i>	<i>butúa</i>

<sup>1</sup> Lingoa geral. — Kommt dort nicht vor, daher wird die Tartaruga von den übrigen Stämmen mit dem Namen für „Cabeçudo-Schildkröte“ bezeichnet. <sup>2</sup> So heißt auch eine kleine Schildkröte mit rotem Kopf, 1. g. *uirapóka*. <sup>3</sup> Dichte Züge von Fischen (besonders Aracú) gehen je nach der Jahreszeit flussauf- oder flussabwärts. <sup>4</sup> Harmlos.

Uanána	Uaikana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásöna
Fliege 1. <i>nonóe</i> , 2. <i>kumána</i>	<i>komána</i>	<i>uiyá</i>	—	<i>uiya</i>	—
Mosquito (Carapaná) 1. <i>m(e)xdé</i> , 2. <i>məxdé</i>	<i>m(e)xtéa</i>	<i>məxdé</i>	<i>məxdé</i>	<i>médé</i>	<i>médé</i>
Carapaná miri (kl. Mosquito) 2. <i>pámúoxkali</i>	—	<i>pámupoxka</i>	—	<i>pám:poka</i>	—
Plum 1. <i>ui(d)mána</i> , 2. <i>ui'mínoa</i>	<i>hómíno</i>	<i>buxtiuiála</i>	—	<i>uigéroa</i>	<i>uiyéra</i>
Mutuca 1. <i>nunúe</i> <sup>1</sup> , 2. <i>nūnue</i>	<i>nonóana</i>	<i>nonúro, nonúlo</i>	<i>nonúro, nonúlo</i>	<i>nonólo</i>	<i>nonálo, nonáro</i>
Kleine Mücken 2. <i>diagamonoa</i> <sup>2</sup>	—	—	—	—	—
Maritim —	—	—	—	—	—
Biene 1. <i>mikiro</i> , 2. <i>mikina</i>	<i>hōmí</i>	<i>mómia</i>	<i>dímunia</i>	<i>mómia</i>	<i>iyápota</i>
Honig 1., 2. <i>mí</i>	<i>hōmí</i>	<i>mōmí</i>	<i>mūmí</i>	<i>mōmí</i>	<i>dóbē</i>
Wespe 1. <i>tíroa</i> , 2. <i>tídoa</i>	<i>uxtíro</i>	<i>uxtia</i>	<i>uxtia</i>	<i>utiá</i>	<i>utia</i>
Wespe (spec. <sup>3</sup> ) —	—	<i>húlirouxtia</i>	—	—	—
Heuschrecke 1. <i>poléro</i> , 2. <i>poléro</i>	<i>póroero</i>	<i>yexséro</i>	<i>yehéro</i>	<i>yexéro</i>	<i>ye(d)zéro</i>
Grille (Hausgrille) —	—	<i>yeḡḡápoxso</i>	—	<i>yepáposo</i>	—
Wasserjungfer 2. <i>koéyo</i>	—	<i>(n)diap̄(a)xtaro,</i> <i>diap̄tero</i>	—	<i>oéuyo</i>	<i>diápote</i>
Schmetterling 1., 2. <i>uamónoa</i>	<i>hōāmóno</i>	<i>momóno</i>	<i>momóno</i>	<i>mómono</i>	<i>momónoa</i>
Gr. Schmetterling (Morpho etc.) 2. <i>ua'táporo</i>	—	<i>emé</i>	<i>uaxtáporo</i>	<i>ópiuḡ</i>	<i>opiug</i>
Raupe 1. <i>(n)daxtxóa</i> , 2. <i>pxtxóa</i>	<i>(m)bexkóage, mēx-</i> <i>tōtirikiro</i>	<i>bexkóage</i>	—	<i>pikóloa</i>	—
Mistkäfer 1. <i>maxsia(i)kiro</i> , 2. <i>ténemeno</i>	<i>(m)b(ē)xxkóe</i>	<i>k(e)xtánolia</i>	—	<i>etánoano</i>	<i>gḡtánoliga</i>
Rückenhorn des Herkuleskäfers <sup>4</sup> —	—	<i>kamókanoxto</i>	—	—	—
Buprestis-Käfer <sup>5</sup> —	—	<i>(m)bób(e)ḡkono</i>	—	—	—
Brauner Käfer <sup>6</sup> 2. <i>kúkasea, kógasea</i>	—	—	—	—	—
Leuchtkäfer 2. <i>kédó</i>	—	<i>kēró, keró; pētú</i>	—	<i>kēmó; pētú</i>	—
Barata 2. <i>k(a)xsfp̄xkairo, k(a)xsfp̄(e)xkairo</i>	—	<i>kaxtsiá</i>	<i>anéro</i>	<i>súsula</i>	<i>ka(d)zéalobēkē</i>
Carapato 1. <i>k(o)xsákan(e)xtéiro</i> , 2. <i>k(o)xsá-</i> <i>kanḡxtéiro</i>	<i>dēhē</i>	<i>dé</i>	<i>dé</i>	<i>dé</i>	<i>té</i>
Laus 1., 2. <i>kḡ</i>	<i>kḡ</i>	<i>kiaue</i>	<i>ia, iya</i>	<i>kia</i>	<i>kiaue</i>
Floh 1. <i>neḡómbeḡe</i> , 2. <i>neḡópea</i>	<i>nekó(m)pe</i>	<i>n(e)ḡkóe</i>	<i>neḡkóe</i>	<i>nekoé</i>	<i>neḡkóe</i>

<sup>1</sup> Vgl. „Fliege“. <sup>2</sup> Wörtlich „Flußschmetterlinge“. Hauptsächlich am Flußufer, wo sie des Nachts oft zu Tausenden um das Licht fliegen. <sup>3</sup> Halbkugeliges Nest an Ästen klebend; unten Eingang. <sup>4</sup> Als Stürschmuck verwendet. <sup>5</sup> Grünlich glänzend; als Schmuck verwendet. <sup>6</sup> Tritt im August massenhaft auf; eßbar.



Uanána	Uaikana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásöna
Sandfloh 1. <i>ta(a)póso</i> , 2. <i>da'póso</i>	<i>dapúsu</i>	<i>depúsu</i>	—	<i>depúsu</i>	<i>napóhu</i>
Micium 1., 2. <i>k(o)xsáka</i>	<i>soána</i>	<i>kamósoa</i>	—	<i>kamiú(t)soa</i>	<i>kamóhoa</i>
Spinne 1., 2. <i>uəxpé</i>	<i>m(é)xpé</i>	<i>(m)bəxpé</i>	—	<i>(m)bəpé</i>	<i>bépé</i>
Wasserspinnne —	—	<i>diabáloa</i>	—	—	—
Krebs 1. <i>péká</i> , 2. <i>béká</i>	<i>axpé</i>	<i>axpé</i>	—	<i>apé</i>	<i>ápé</i>
Camarão 1., 2. <i>daxstro</i>	<i>(n)daxstro</i>	<i>daxtsiá</i>	—	<i>dátsia</i>	—
Skorpion —	—	—	—	—	<i>kotéapa</i>
Tausendfuß 2. <i>ya'ki</i>	—	<i>muni</i>	<i>muni</i>	<i>móni</i>	<i>míni</i>
Schnecke 1. <i>séké</i> , 2. <i>séiga</i>	<i>tsééá</i>	<i>dzé</i>	—	<i>dzéaúé</i>	—
Muschel —	—	—	—	—	<i>hédga</i>
Regenwurm 2. <i>uaxpága</i>	—	<i>koxtó</i> (Sg.), <i>koxtóá</i> (Pl.), <i>hauá'</i> , <i>bax-páloa</i> <sup>2</sup>	—	—	<i>áua'</i> , <i>bapálua</i> <sup>2</sup>
Großer Magenwurm —	—	<i>uaxsi</i>	—	—	—

# K. Pflanzen.

Uanána	Uaikana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásöna
Baum 1. <i>y(u)xxéké</i> , 2. <i>yuxkége</i>	<i>y(i)uxkége</i>	<i>yuxkége</i>	<i>yuxkége</i>	<i>yúkéke</i>	<i>yukéké</i>
Blatt 1. <i>póli</i> , 2. <i>póga</i>	<i>póli</i>	<i>pá</i>	<i>pá</i>	<i>póni</i>	<i>púni</i>
Ast 1. <i>y(u)xxékéxpóli</i> , 2. <i>yuxkédexpé</i>	<i>d(é)xpé(u)li</i>	<i>yuxké(ke)dxpé</i> <sup>1</sup>	—	<i>yukédépé</i>	<i>yukékédepé</i>
Rinde 1. <i>y(u)xxékékasaro</i> , 2. <i>yuxkégeká'sáro</i>	<i>y(i)uxkékaséri</i>	<i>yuxké(ke)kasero</i>	<i>yuxkékéro</i>	<i>yukékasero</i>	<i>yukékékahero</i>
Wurzel 1. <i>né(e)kó</i> , 2. <i>yuxkégeneko</i>	<i>nekóli</i>	<i>yuxké(ke)nexko</i>	<i>yuxkénexko</i>	<i>yukéneko</i>	<i>yukékéneko</i>
Dorn 1. <i>p(o)xtáka</i> , <i>pxtáka</i> , 2. <i>p(o)xtá</i> , <i>p(o)xtága</i>	<i>boxtá</i>	<i>póxtá</i>	—	<i>potá</i>	<i>póta</i>
Samen 2. <i>yuxkédea</i>	—	<i>yuxké(ke)dexka</i>	—	<i>yukédeka</i>	<i>yukékédeka</i>
Harz 1. <i>oa(e)pó</i> , 2. <i>yuxkége</i>	<i>tópi</i>	<i>yuxké(ke)ex(t)se</i>	—	<i>yuké(e)se</i>	—
Schale, Hülse 1. <i>dyiakasari</i> , 2. <i>yuxkédeaka'</i> <i>sáro</i>	—	<i>yuxké(ke)dexkak(a)-xsero</i>	—	<i>yukédekakasero</i>	—
Blüte 1. <i>kóli</i> , 2. <i>yuxkégekóli</i>	<i>koóli</i>	<i>yuxké(ke)go</i>	<i>yuxkégo</i>	<i>yukékoli</i>	<i>yukékéóli</i>
Frucht 1. <i>tóaga</i> , 2. <i>yuxkédea</i>	<i>y(i)uxkéliiteka</i>	<i>yuxké(ke)dexka</i>	<i>yuxkédexka</i>	<i>yukédeka</i>	<i>yukékédeka</i>
Strauch 1. <i>y(u)xxé(e)ko</i> , 2. <i>yuxkémaxka</i>	<i>y(i)uxképu(x)ti</i>	<i>yuxké(ke)púti</i>	—	<i>yukébuit</i>	—

<sup>1</sup> Lebt in der Erde. <sup>2</sup> Steigt bei Hochwasser zwischen die Blätter der Epiphyten: *kuruatá*. <sup>3</sup> Das zweite „ké“ in allen Zusammensetzungen mit „yuxkéke“ ist kaum hörbar, kann auch ganz weggelassen werden.

Uanána	Uaíkana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásóna
	<i>tāá</i>	<i>tā</i>	<i>dā</i>	<i>dā, tā</i>	<i>tā</i>
Gras 1., 2. <i>tā</i>	—	—	—	—	—
Tiririca (Schneidegras) 2. <i>uixsó</i>	—	<i>ohólíka</i>	—	—	—
Mais 1. ( <i>i</i> )yó, 2. ( <i>i</i> )yó	<i>yó</i>	<i>kí</i>	<i>ódi(x)ka</i>	<i>ólíka</i>	<i>ólíka</i>
Mandioca 1., 2. <i>ké</i>	<i>kí</i>	—	<i>kí</i>	<i>kí</i>	<i>kt, kígu</i>
Mandiocamehl (Farinha) 1. <i>poká</i> , 2. <i>po'ká</i>	<i>póká</i>	<i>poxká</i>	<i>poxká</i>	<i>póka</i>	<i>póka</i>
Mandiocafladen (Beiju) 1. <i>nax(h)ó</i> , 2. <i>nahó</i>	<i>hauá</i>	<i>béabe</i>	<i>béabe</i>	<i>uábe</i>	<i>uábe</i>
Curatá (Art Mandiocafladen) 2. <i>sidéltiro</i>	—	<i>šitáltiro</i>	—	<i>šitáltalo</i>	—
Tapioca (Mandioca-Stärkemehl) 2. <i>uaxté</i>	—	<i>uex'tápoxa</i>	—	<i>uetápoka</i>	—
Manicuéra (abgekoelter Mandiocasaft) 2. ( <i>i</i> )yoxká	—	<i>yoxká</i>	—	<i>yuká</i>	<i>yúka</i>
Caribé (Getränk aus Mandiocafladen) 2. <i>nahó(m)-bā(a)li</i>	—	<i>k(e)xtašetiro</i>	—	<i>ketáperiero</i>	—
Schibé (Getränk aus Mandiocamehl) 2. <i>pokápādi</i>	—	<i>řoxkápeoiya</i>	—	<i>pókaueoiya</i>	—
<i>pokápāri</i>	—	—	—	—	—
Mingau aus Farinha —	—	<i>poxkaodériga</i>	—	—	—
Mingau aus Tapioca —	—	<i>yumiúgu</i>	—	—	—
Tucupi-Sauce —	—	<i>yoxkápiáli</i>	—	—	—
Roter Schimmel auf Mandiocafladen —	—	<i>buxtiutya</i>	—	—	—
Banane 1., 2. <i>hó</i>	<i>óhó</i>	<i>hó</i>	<i>ó</i>	<i>ópu</i>	<i>ópu</i>
Batate 1. <i>yexpi</i> , 2. <i>yaxpi</i>	<i>yaxpi</i>	<i>yaxpi</i>	<i>yaxpi</i>	<i>yapi</i>	<i>yápi</i>
Inyame, Cará (Dioscorea) 1. <i>yamó</i> , 2. <i>yá'mú</i>	<i>yámú</i>	<i>yamó</i>	<i>yamó</i>	<i>yamú</i>	<i>yámo</i>
Capicum 1., 2. <i>biá</i>	( <i>m</i> )biá	( <i>m</i> )biá	( <i>m</i> )biá	( <i>m</i> )biá	<i>biá</i>
Pfeffersauce (l. g. <i>kinyambótra</i> ) 2. <i>biáto</i>	—	( <i>m</i> )biále	—	<i>ponéř</i>	<i>ękóle</i>
Bohne 1. <i>kumána</i> <sup>1</sup> , 2. <i>yatutú</i>	<i>kumandá</i>	<i>kumánda</i>	—	<i>kumánda</i>	—
Ananas 1. <i>sāné</i> , 2. <i>sāné</i>	—	<i>sená</i>	<i>hená</i>	<i>sená</i>	<i>hēna</i>
Zahme Ingá 1. <i>mené</i> , 2. <i>mēné</i>	—	<i>mēné</i>	—	<i>mēné</i>	<i>mēne</i>
Wilde Ingá 2. <i>boxtámene</i> , <i>bo'támene</i>	—	<i>boxtámene</i>	—	<i>botámisi</i>	—
Coca 2. <i>bátu</i>	—	<i>bátu</i> <sup>2</sup>	<i>pátu</i>	—	—
Bambus 2. <i>uad</i>	—	—	—	—	—
Pfeilrohr 1. <i>kanéřęke</i> , 2. <i>kāné</i>	<i>kāné(e)</i>	<i>uařęęke, káne(e)</i>	—	—	—
Zuckerrohr 1. <i>kané</i> , 2. <i>kāné</i>	—	<i>kané(e)</i>	—	<i>yukámene</i>	—
Urucú 1., 2. ( <i>m</i> )buxsia	<i>muxsia</i>	<i>muxsá</i>	<i>muxhá</i>	<i>káne</i>	—
				<i>mosá</i>	—

<sup>1</sup> Lingoa geral. <sup>2</sup> Lingoa geral: *ipadú*.

Uanána	Uaikana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uasóna
Carayurú 2. <i>maxsóa</i>	—	<i>uánasoa</i>	—	<i>uénosoa</i>	—
Carurú 2. <i>moá</i> <sup>1</sup>	—	—	—	—	—
Weißblühendes Carurú 2. <i>ya'kámoa</i> , <i>ya'kámoa</i>	—	—	—	—	—
Rotblühendes Carurú 2. <i>(n)da'pópexka</i>	—	—	—	—	—
Barákraut 2. <i>bādā</i>	—	—	—	—	—
Blaublühender Strauch zwischen Cachoeira-Felsen 2. <i>minókl</i> ( <i>koati</i> )	—	—	—	—	—
Abacate 2. <i>ú(g)úgē</i>	—	—	—	—	—
Juira (Baum) 2. <i>pékaleke</i>	—	—	—	—	—
Uacú 2. <i>sīmí</i> , <i>simi</i>	—	—	—	—	—
Uapu-í (Baum) 2. <i>di'xtxē</i> , <i>(n)di'xtxē</i>	—	—	—	—	—
Erdnuß —	—	<i>yaxtítu</i> <sup>2</sup>	—	—	—
Cumariú 2. <i>nīmi</i>	—	—	—	—	—
Paránuß (Castanheiro) 1., 2. <i>(m)bexkē</i>	<i>(m)b(ē)xxē</i>	—	—	—	—
Abiu 1. <i>kālē</i> , 2. <i>kālē</i>	—	<i>ex'tóá</i> <sup>3</sup>	—	<i>etoá</i> <sup>3</sup>	<i>kāne</i>
Umarí 2. <i>uāmē</i>	—	<i>uamē</i>	—	<i>uāmē</i>	<i>uāmē</i>
Macucú (Baum) 2. <i>péo</i>	—	—	—	—	<i>(n)yá</i>
Pinupinú (Medizinalpflanze) 2. <i>(n)yá</i>	—	—	—	—	<i>etóá</i>
Cubiu —	—	—	—	—	—
Maracujá <sup>4</sup> —	—	<i>níka(t)sumu</i>	—	—	<i>é(d)ze</i>
Cucúra —	—	—	—	—	—
Kokosnußförmige Frucht eines hohen Baumes (1. g. <i>uisí</i> ) 2. <i>sé</i>	—	—	—	—	—
Yapurá 2. <i>bā'ti</i>	—	—	—	—	—
Copoa-í —	—	<i>(n)diabaxti</i>	—	<i>bati</i>	—
Kürbis 2. <i>yurumó</i> <sup>5</sup>	—	<i>tuxsú</i>	—	—	—
Zitrone —	—	—	—	—	—
Cuyeté-Baum 2. <i>yaxsái</i>	—	<i>uīnim(o)á</i>	—	—	—
Okóki-, Ukuki-Baum —	—	<i>(m)buxpia</i>	—	—	—

<sup>1</sup> Ebenso heißt das „Salz“; „Carurú-Blüte“ dagegen *mókóli*; „Carurú-Cachoeira“ *mópoye*, wobei „*oa*“ wahrscheinlich so zusammengezogen wird, daß man das „*a*“ nicht hört. <sup>2</sup> Vgl. „Bohne“ (Uanána 2). <sup>3</sup> Vielleicht ein Mißverständnis; vgl. „Cubiu“. <sup>4</sup> Strauch mit gelbschaligen zitronenförmigen Früchten, in denen kleine schwarze Samen in süß-säuerlich wohlgeschmeckendem, schleim igem Fleisch gebettet sind. <sup>5</sup> Lingoa geral.



Uanána	Uaikana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásóna
Sipó 2. <i>míksi</i>	—	<i>míksi</i>	<i>míxhl</i>	<i>mísl</i>	<i>mí(d)zi</i>
Timbó 1., 2. <i>sú</i>	<i>exsú</i>	<i>eyú</i>	<i>eyú</i>	<i>éyu, éyu</i>	—
Ambaúva-Baum —	—	<i>daug</i>	—	<i>aug</i>	—
Gummi (Seringa) 2. <i>uaxsódi</i>	—	<i>(n)dt'</i>	—	<i>(n)dt</i>	—

## Palmen.

Uanána	Uaikana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásóna
Miriti 1., 2. <i>naá</i>	<i>naáyu</i>	<i>né</i>	<i>né</i>	<i>né</i>	<i>né</i>
Tucum 1. <i>yuxkébo</i> , 2. <i>yuxképu</i> <sup>2</sup>	<i>yexkápuyu</i>	<i>yuxká</i>	<i>yuxká</i>	<i>yukápuini</i>	<i>nyúka, nyukápu</i>
Tucumá 1. <i>(m)bextó</i> , 2. <i>(m)baxtó</i>	<i>(m)bextó</i>	<i>(m)bextá</i>	—	<i>(m)betá</i>	—
Caraná 1. <i>yéxpópu</i> , 2. <i>yaxpópu</i>	—	<i>mui</i>	—	<i>mui</i>	<i>nyapópu</i>
Caraná —	—	<i>yaxpópo</i>	—	<i>muldeka</i>	—
Inayá 2. <i>ki</i>	—	<i>ixhl</i>	—	—	—
Paxiúba 2. <i>k(o)xsá</i>	—	<i>uaxtá</i>	—	<i>uatá</i>	<i>oáta</i>
Piassába 2. <i>piassáua</i> <sup>3</sup>	—	<i>piassáda</i>	—	<i>piasá</i>	—
Yasitára 2. <i>uaiduxtu</i> , <i>uairuxtu</i>	—	—	—	—	—
Busú <sup>4</sup> —	—	—	—	—	<i>moápu</i>
Assai 1., 2. <i>uáxpi</i>	<i>míxpi</i>	<i>míxpi</i>	<i>míxpi</i>	<i>mipi</i>	<i>mépi</i>
Pupunha 1. <i>elé</i> , <i>elé</i> . 2. <i>elé</i> , <i>elé</i>	<i>eré</i>	<i>ené</i>	<i>ené, ené</i>	<i>ené</i>	<i>éne</i>
Pataú 2. <i>yémé</i> <sup>5</sup>	—	<i>(n)umé</i>	—	<i>(n)y(a)umé</i>	<i>nyamépa</i>
Bacába 2. <i>dáýmé</i>	—	<i>uaxkálika</i>	—	—	<i>nyámé</i>
Fächerpalme mit schwachem Stamme —	—	<i>koápuu</i>	—	—	—

## L. PERSONENNAMEN.

## Männernamen.

Uanána	Uaiana
<i>mahápiria</i> , <i>mahápidia</i> <sup>6</sup>	<i>ba'tiroxka</i>
<i>uaxtáxó</i> <sup>7</sup>	<i>toánamaxké</i>
<i>émó</i> <sup>8</sup>	<i>vaxpáru</i> , <i>yaxpádu</i>
<i>diánomio</i>	<i>kuxitro</i> , <i>kuxitádo</i>
	<i>miúk(u)xitro</i>
	<i>uaxtáxérelxé</i>
	<i>yáxé</i>
	<i>uádo(n)yáxé</i> , <i>tsiripo</i> <sup>10</sup>

<sup>1</sup> Vgl. „Blut“. <sup>2</sup> „-bo, -pu, -puit“ = „Blatt“. <sup>3</sup> Lingoa geral. <sup>4</sup> Palme mit niedrigem Stamm und langen, nicht gefiederten Wedeln, die zur Hausdeckung benutzt werden. <sup>5</sup> „é“ heller als „é“. <sup>6</sup> „Großer Arára“. <sup>7</sup> „Papagei“. <sup>8</sup> „Brüllaffe“. <sup>9</sup> „Ente“. <sup>10</sup> „Schwalbe“.

## Frauennamen.

## U a n á n a.

<i>diaúano</i> <sup>1</sup>	<i>diánomianitxo</i> <sup>4</sup>	<i>kaisáro, kaisádo</i>	<i>yuéšigo</i> <sup>6</sup>
<i>yuképxko</i> <sup>2</sup>	<i>dultxo</i>	<i>hō(a)lipxko</i> <sup>5</sup>	<i>séno</i> <sup>7</sup>
<i>uaxsóropako</i> <sup>3</sup>	<i>kaldutxo</i>	<i>būsánopxko</i>	

## Männernamen.

## T u y ú k a.

<i>dexpó, dexpó, dexpó</i>	<i>yelédexpé</i>	<i>yóló</i>	<i>buakáme</i>
<i>dexpé</i>	<i>etáno</i>	<i>odpi</i>	<i>(m)bāré, (m)bālē</i>
<i>páo, páo</i>	<i>extáro</i>	<i>yuxkúlo, yuxkúro</i>	<i>emomu(d)yá</i>
<i>poáni, poáni</i>	<i>uámeno, uámēno</i>	<i>(m)buaułę</i>	<i>sębé</i> <sup>7</sup>

## Frauenname.

## T u y ú k a.

*yēngpénemo*<sup>8</sup>

## M. Stammesnamen.

## U a n á n a.

## Stämme des Caiarý-Uaupés:

Uanána *kótitia*  
 Tukáno *daxséa*  
 Kurauá-Tapuyo *yux(h)údoá, yuhúdoá*  
 Arapáso *kóléa*  
 Uíua-Tapuyo <sup>9</sup> *pékalia*  
 Bewohner einer Insel unterhalb Umari-Cachoeira *bađpēna, bađpona*  
 Pirá-Tapuyo *uaimaxkana*  
 Desána *pōyá*  
 Tuyúka, Tuyúka-Tapuyo *diłmaxkana*  
 Bará oder Posánga-mira *bārā*  
 Koiuána, d. h. Bewohner von São-Joaquim<sup>10</sup>  
 Yuruti-Tapuyo *ualana* [*pa'tēna*]  
 Karapaná-Tapuyo *mēxdēa*  
 Tatú-Tapuyo *pamóa*  
 Kobéua *butsemaxka*  
 Kobéua, kurz oberhalb Uaracapurý *diádeitoa*  
 Kobéua, kurz unterhalb Yuruparý-Cachoeira *nahópaleñoa*  
 Stämme des oberen Cuduiarý 1. *bęx(h)áso-kopalēnoa*. 2. *ts(u)xpúana*

„Baniwa“-Stämme des Querarý<sup>11</sup>, flußaufwärts

1. *maxkápinopēna, maxkápinopona*<sup>12</sup>.
2. *(m)bęxsélitapalēnoa*. 3. *emópoępēna, emópoępona*

## Stämme am Piraputão, Quellfluß des Querarý

1. *uaxtik(u)xtipinoá*. 2. *yawłdoá*

Pisá-Tapuyo *uaiyiyeękēlia*Tariána *púana*Yuruparý-Tapuyo<sup>13</sup> *uaxtia*Makú *poxsá*

## Stämme des Yapurá-Gebietes:

Umáua *maxsátxitóá*Urubú-Tapuyo *yuxkápalēnoa*Kauyari *p(i)xtxósepaleñoa*

## Aruakstämme des Içána-Gebietes:

Siusi-Tapuyo *ya'piátaropēna, ya'piátaropona*Ipéka-Tapuyo *diaúanipēna, diaúanipona*Huhúteni *bólékaro*Katapolitani *uamękoropēna, uamękoropona*Karútana *baxtxáđ*

<sup>1</sup> „Ente.“ <sup>2</sup> „Mutter des Holzes, Baumes?“ <sup>3</sup> „Mutter des Bastes?“ <sup>4</sup> Enthält: *diánomio*-Ente. <sup>5</sup> Häufig vorkommender Frauenname. <sup>6</sup> Derselbe Name kommt bei den Tukáno vor. <sup>7</sup> Desána-Name? <sup>8</sup> „Frau, Gattin (*nemo*) des *Yēngpę*?“ <sup>9</sup> Kleine Subtribus der Tukáno in der Gegend der Umari-Cachoeira am mittleren Caiarý-Uaupés. <sup>10</sup> Sprechen heute nur noch Lingoa geral. Nach NATTERER, der eine leider verloren gegangene Wörterliste des Koiuána (Coilhoana, Caiohoana) aufgenommen hatte, war diese Sprache dem Tukáno etc. verwandt, gehörte also zur Betóya-Gruppe. <sup>11</sup> Frühere Aruakstämme, die heute nur noch Kobéua sprechen. <sup>12</sup> Jiboya-Tapuyo = Riesenschlangen-Indianer. <sup>13</sup> Kleine Subtribus der Tariána.

## Tuyúka.

## Stämme des Caiarý-Uaupés:

Tuyúka *doxkápuara, doxkápuala*  
 Bará *bará*  
 Tukáno *daxséa*  
 Desána *ujná, windá*<sup>1</sup>  
 Eine Bará<sup>2</sup> *bārágó*

## Stämme des Yapurá-Gebietes:

Barrigudo-mira *sērā*  
 Karauatána-mira *buxpúamaxkana*  
 Tsöloa *tséloa* oder *hógolotséloa*  
 Tsölá *tsená*<sup>3</sup>  
 Eine Tsölá<sup>4</sup> *tsenáyó*  
 Tsaina *tsáina*  
 Tanimbóka-tapuyo *hualána*  
 Unbestimmter Stamm *bəxpóá*

## N. Namen von Flüssen und Bächen.

## Uanána.

Endung *-ya, -ia, -a*:

Rio Querarý *tsóalia*  
 Rio Cuduiarý *k(a)xtáya*<sup>5</sup>  
 Taína-Igarapé *ni(x)hiya*<sup>6</sup>  
 Tucunaré-Igarapé *baáya*  
 Páca-Igarapé *samáya*  
 Cumarú-Igarapé *nūmiya*  
 Jararaca-Igarapé *ānyāya*  
 Micúra-Igarapé *oáya*  
 Jibui-Igarapé *uaxtsiya*<sup>7</sup>  
 Tapurú-Igarapé *tya*<sup>8</sup>  
 Pirayauára-Igarapé *kópxtia*<sup>9</sup>  
 Siusi-Igarapé *ya'pitōnia*<sup>10</sup>  
 Seringa-Igarapé *uaxsómamaxkalia*<sup>11</sup>  
 Murutinga-Igarapé *bōlēá*<sup>12</sup>  
 Uasai-Igarapé<sup>13</sup> *kenéa*  
 Carapaná-Igarapé *mēxdēa*  
 Abiú-Igarapé *kalēa*  
 Iuacáua-Igarapé *(n)yēmēa*<sup>14</sup>  
 Cabibý-Igarapé *minóá*  
 Yaurá-Igarapé *doxká*

Endung *-ma* bezeichnet einen Flußarm<sup>15</sup>:

Urucú-paraná *buxsiama*  
 Musú<sup>16</sup>-paraná *buíma*  
 Pira-miri-paraná *yo'háma*  
 Usá-paraná *béma*<sup>17</sup>  
 Naná-paraná *sanáma*  
 Yutica-paraná *yaxpíma*<sup>18</sup>  
 Uíiua-paraná *kéuaíma*  
 Parauá-turusú-<sup>19</sup>par. *k(a)xpá(i)xteroma*

Endung *-yuxti* bezeichnet einen schmalen Flußarm<sup>20</sup>:

Paraná-miri de Tururí *uaxsóroyuxti*<sup>21</sup>  
 Paraná-miri de Breo *kumāpēyuxti*<sup>22</sup>

Endung *-pito* bezeichnet die Mündung eines Gewässers: Flusses, Baches, Sees:

Mündung des Querarý *tsodliapito*  
 Mündung des Yauuti-Igarapé *kūapito*<sup>23</sup>  
 Mündung des Cucúra-Igarapé *yepóapito*  
 Mündung des Baches Púlia *pūliapito*  
 Mündung des Pirá-paraná *uáiyapito*

## O. Ortsnamen.

## Uanána.

Endung *-poa* bezeichnet Strom-schnelle, Katarakt (Cachoeira):

Tipiáca-Cachoeira *bōpoa*  
 Uariri-Cachoeira *mēxsēpoa*  
 Uacurauá-Cachoeira *toíyapoa*

Endung *-yoaka*, selten *-yoa*, bezeichnet vorspringende Ecke des Flußufers<sup>24</sup>:

Parauárapekúma *uaxtōrayoaka*<sup>25</sup>  
 Pušuéarapekúma *yāniyoaka*<sup>26</sup>  
 Tamandúarapekúma *miēyoaka*<sup>27</sup>

<sup>1</sup> Tuyúka-Wort? — So nennen sich die Desána in ihrer eigenen Sprache. <sup>2</sup> D. h. eine Frau vom Stamme der Bará. <sup>3</sup> Derselbe Stamm wie die *Tsēlá* der Tukáno. <sup>4</sup> D. h. eine Frau vom Stamme der Tsölá. <sup>5</sup> „Cujubim-Fluß.“ <sup>6</sup> „Bach des Kindes.“ <sup>7</sup> „Wurmbach.“ <sup>8</sup> „Raupenbach.“ <sup>9</sup> „Delphinbach.“ <sup>10</sup> „Plejadenbach.“ <sup>11</sup> „Gummibach.“ <sup>12</sup> „Weißbach.“ <sup>13</sup> „Assaibach.“ <sup>14</sup> „Bacababach.“ <sup>15</sup> D. h. breite Flußarme, nicht schmale Arme, die durch den Wald verlaufen, l. g.: *paraná-miri*. <sup>16</sup> Ein Fisch. <sup>17</sup> „Krebsbach.“ <sup>18</sup> „Batatenbach.“ <sup>19</sup> Großer Papagei. <sup>20</sup> Lingoa geral: *paraná miri*. <sup>21</sup> „Bastarm.“ <sup>22</sup> „Pecharm.“ <sup>23</sup> „Yabuti-Bach-Mündung.“ <sup>24</sup> Lingoa geral: *sapekúma*, in Zusammensetzungen: *rapekúma*. <sup>25</sup> „Papageispitze.“ <sup>26</sup> „Böse Spitze.“ <sup>27</sup> „Große Ameisenbärspitze.“



Uauirúapekúma *bílyoaka*<sup>1</sup>  
 Panéllarapekúma *biatóyoaka*<sup>2</sup>  
 Iuirapekúma *pékaleyoaka*  
 Yauaretéapekúma *yáirepsalioaka*  
 Uruárapekúma *salyoa*<sup>3</sup>

Endung *-uaxpa* bezeichnet einen großen Felsen, Felsplatte<sup>4</sup>:

Macú-itapéua *poxsduaxpa*  
 Taína-itapéua *ni(x)hluaxpa*  
 Uacú-itapéua *tsimiuaxpa*  
 Uirauasú-itapéua *kduaxpa*<sup>5</sup>  
 Pišúna-itapéua *(n)yluiuxpa*<sup>6</sup>  
 Suasú-itapéua *yamátuxtuliuaxpa*  
 Nanárapekúma *sanáduaxpa*  
 Tiriricarapekúma *uixsóaxpa*

Endung *-taga*, *-ga*, *-ka* bezeichnet einen einzelnen Stein, kleineren Felsen in einer Stromschnelle usw.:

Mutumstein *uanópitaga*  
 Inambústein *kága*  
 Abíustein *káleka*  
 Cacãostein *kánaka*

Endung *-tęke*, *-ke*, selten *-ne*<sup>7</sup>, bezeichnet Gebirge, Bergkuppe<sup>8</sup>:

Yuruparý-uitéra *uaxtínotęke*<sup>9</sup>  
 Cacão-uitéra *kánateęke*

Uaracú-uitéra *bo'tdęke*  
 Capi-uitéra *tápuxtıke*, *tápuxtúke*<sup>10</sup>  
 Cupim-uitéra *buxtúke*<sup>11</sup>  
 Jararaca-uitéra *ā(n)yđke*  
 Tiposé-uitéra *uęxóake*, *uęhóake*<sup>12</sup>  
 Piránga-uitéra *tsodęke*<sup>13</sup>

Endung *-nęxko* bezeichnet Insel<sup>14</sup>:

Carurú-kapuámu *mođnęxko*  
 Uainambý-kapuámu *míminęxko*<sup>15</sup>  
 Cacão-kapuámu *kánanęxko*  
 Tapiíra-kapuámu *uaxtęnęxko*  
 Cabarý-kapuámu *míonęxko*, *miópuninęxko*  
 Macú-kapuámu *poxsánęxko*  
 Pirayauára-kapuámu *kópaxterenęxko*<sup>16</sup>  
 Uasaí-kapuámu *řenęnęxko*<sup>17</sup>  
 Iuacáua-kapuámu *yęmęnęxko*<sup>18</sup>  
 Cangatára-kapuámu *mahápoagalinęxko*<sup>19</sup>  
 Ubá-kapuámu *bęxsókanęxko*<sup>20</sup>  
 Iraití-kapuámu *komápenęxko*<sup>21</sup>  
 Tapurú-kapuámu *píripxtxonęxko*<sup>22</sup>  
 Oyapísá-kapuámu *uainęxko*  
 Pirasému-kapuámu *uaituninęxko*<sup>23</sup>  
 Arapáso-kapuámu *kolénęxko*<sup>24</sup>  
 Perikito-kapuámu *kainęxko*  
 Pirandira-kapuámu *ye'sónęxko*  
 Agutiáya-kapuámu *boxsónęxko*  
 Tururi-kapuámu *uaxsónonęxko*<sup>25</sup>  
 Timbó-kapuámu *seęnęxko*

# **P. Namen von Flüssen, Bächen, Seen, Flußarmen, langen geraden Flußstrecken, Stromschnellen und Wasserfällen, hohen Uferstellen etc.**

T u y ú k a.

Rio Caiarý-Uaupés *diap(u)sa*  
 Rio Tiquilé *muxsáka*  
 Rio Negro *oxpęko(n)dia*  
 Rio Papurý *oxkónyĩniýa*<sup>26</sup>  
 Pira-paraná *uaiya*<sup>27</sup>  
 Dyí-Igarapé *kumęya*<sup>28</sup>  
 Yauacáca-Igarapé *timiya*<sup>29</sup>  
 Yapú-Igarapé *umúya*  
 Andirá-Igarapé *oxsóya*<sup>30</sup>  
 Picasú-Igarapé *buáya*<sup>31</sup>  
 Mitú-Igarapé *uanópiya*<sup>32</sup>  
 Andere Bäche *máliya*, *oxkonimiya*

Endung *-talo*, *-taro*<sup>33</sup> bezeichnet See, Lagune:

Jararaca-Lago *āyđtalo*, *āyđtaro*  
 Curasí-Lago *muhtputalo*<sup>34</sup>  
 Tariíra-Poço *doxsétalo*<sup>35</sup>  
 Estrela-Poço *yaxkōp̄xkálatalo*<sup>36</sup>  
 Yauareté-sesá-Lago *yaikápeatalo*, *yaikápeataro*<sup>37</sup>  
 Anderer See *oxkonimitalo*<sup>38</sup>

<sup>1</sup> „Rattenspitze.“ <sup>2</sup> „Topfispitze.“ <sup>3</sup> „Schneckenspitze.“ <sup>4</sup> Lingoa geral: *itapéua*. <sup>5</sup> „Geierfels.“ <sup>6</sup> „Schwarzenfels.“ <sup>7</sup> ? vgl. Tukáno. <sup>8</sup> Lingoa geral: *uitéra*. <sup>9</sup> „Dämonenberg.“ <sup>10</sup> „Grasberg.“ <sup>11</sup> „Termitenberg.“ <sup>12</sup> „Schlafberg.“ <sup>13</sup> „Rotberg.“ <sup>14</sup> „Ling. ger.: *kapuámu*.“ <sup>15</sup> „Kolibri-Insel.“ <sup>16</sup> „Delphin-Insel.“ <sup>17</sup> „Assaí-Insel.“ <sup>18</sup> „Bacába-Insel.“ <sup>19</sup> „Federschmuck-Insel.“ <sup>20</sup> „Kanú-Insel.“ <sup>21</sup> „Pech-, Harz-Insel.“ <sup>22</sup> „Raupen-Insel.“ <sup>23</sup> „Fischzug-Insel.“ <sup>24</sup> „Specht-Insel.“ <sup>25</sup> „Bast-Insel.“ <sup>26</sup> „Schwarzwasserfluß.“ <sup>27</sup> „Fischfluß.“ <sup>28</sup> „Axtbach.“ <sup>29</sup> „Fischotterbach.“ In der Palänoa-Sprache: *uaitimiya*. <sup>30</sup> „Fledermausbach.“ <sup>31</sup> „Taubenbach.“ <sup>32</sup> „Mutumbach.“ <sup>33</sup> Von: *uxpátaro* = See. <sup>34</sup> „Sonnensee.“ <sup>35</sup> „Trahirasee.“ <sup>36</sup> „Sternsee.“ <sup>37</sup> „Jaguaraugeesee.“ <sup>38</sup> See des *Oxkonimiya* (Igarapé).

Endung <i>-beto</i> , <i>-beto</i> bezeichnet kleine Lagune (Lagosinho): Lagosinho de Jararaca <i>ayá(m)bedo</i> Lagosinho des Oxkóliya (Igarapé) <i>oxkóliabeto</i>	Endung <i>-dude</i> , <i>-dudi</i> , <i>-dode</i> bezeichnet Flußarm, der von einer Insel gebildet wird: <i>péyadude</i> , <i>péyadode</i> <sup>2</sup> <i>oxkóliadudi</i> <sup>3</sup> <i>béáberedōde</i>	Endung <i>-poeua</i> bezeichnet schnelle ( <i>cachoeira</i> ): Suasú-Cachoeira <i>yamápoeua</i> <sup>4</sup> [ <i>poeua</i> ] Andere Stromschnellen <i>yaxkápoeua</i> , <i>sautno-</i>	Endung <i>-bolo</i> , <i>-bulo</i> bezeichnet hohe Uferstelle ( <i>barreira</i> , <i>barranca</i> ): Guariua-Barreira <i>emóbolo</i> <sup>5</sup> Tuyúca-Barreira <i>dfbulo</i> <sup>6</sup>
Endung <i>-yuxti</i> bezeichnet schmalen Flußarm ( <i>paraná mirí</i> ): <i>tsipiriyuxti</i> <sup>1</sup> <i>kamauéniyuxti</i>	Endung <i>-pona</i> bezeichnet lange gerade Flußstrecke ( <i>estirão</i> ): <i>mumipona</i> <i>yauipona</i> <i>emeánopona</i>	Endung <i>-pito</i> bezeichnet Mündung eines Gewässers: Mündung des Pira-paraná <i>uaiyapito</i> Mündung des Yauacáca-Igarapé <i>timiyapito</i>	

## Q-Zahlen.

	Uanána	Uaikana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásöna
1 1. kéiro, 2. kélia		axkakiró	<i>txixkálo</i>	<i>hiḡkága</i>	<i>ikápeleko</i>	<i>hikálo</i>
2 1., 2. <i>pédro</i>		<i>péaro</i>	<i>péálo</i>	<i>péága</i>	<i>péápeleko</i>	<i>péálo</i>
3 1. <i>táro</i> , 2. <i>tíaro</i>		<i>tíaro</i>	<i>ixtiéro</i>	<i>ixtiaga</i>	<i>itiápeleko</i>	<i>itiálo</i>
4 1. <i>pxtitia</i> , 2. <i>pxtitia</i>		<i>títíaro</i>	(m) <i>baxpáli</i>	<i>baxpáliaga</i>	<i>bapútselipeleko</i>	<i>bápále</i>
5 1. <i>kéśalipe</i> , 2. <i>kéśalipe</i>		<i>kamopé</i>	<i>txixkámukaya</i>	<i>hiḡkámuxkono</i>	<i>ikátmukesepelekoli</i>	<i>hikáuamu</i>
6 1. <i>pámuxkakinepinépaína</i> , 2. <i>kéliaomú-maxkapé'nino</i>		<i>pēmokapiripaḡe</i>	<i>axpémuxixkápe-ni-pero</i>	<i>axpémuhixkápe-ni-pero</i>	—	—
7 1. <i>pámuxkapéliapinépaína</i> , 2. <i>pámuxka-péliapeniparo</i>		<i>pēmokatíaro</i>	<i>axpemuḡéápe-ni-pero</i>	<i>axpémuxḡápe-ni-pero</i>	—	—
8 1. <i>pámuxkatlíapinépaína</i> , 2. <i>pámuxkatlíapeniparo</i>		<i>ilíaro</i>	<i>axpémuxixtiápe-ni-pero</i>	<i>axpémuxixtiápe-ni-pero</i>	—	—
9 1. <i>pxtitiokapinépaína</i> , 2. <i>pámuxkapxtitíapkapeniparo</i>		<i>títíaro</i>	<i>axpému(m)baxpáli-penipero</i>	<i>axpémubaxpálipe-ni-pero</i>	—	—

<sup>1</sup> „Glatter Paraná mirí.“ <sup>2</sup> Wo der *Péya* (Igarapé) mündet. <sup>3</sup> Wo der *Oxkóliya* (Igarapé) mündet. <sup>4</sup> „Hirschnelle.“ <sup>5</sup> „Brüllaffenfer.“ <sup>6</sup> „Tonufer.“ <sup>7</sup> Oder wohl auch *pámuxkakéliapinépaína*.

Uanána	Uaikana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásöna
10 1. <i>pə́sonip(e)xka</i> , 2. <i>pə́səlipe</i>	<i>pə́mokaɸə</i>	<i>pə́mukaye</i> , <i>pə́amu-</i> <i>k(a)ɸtiro</i>	<i>pə́dmuxkono</i>	<i>pə́dmukeseɸelekoli</i>	<i>pə́auamu</i>
11 2. <i>kə́liadapóropə'nŋno</i>	—	—	—	—	—
12 2. <i>pə́liadapóropə'nŋno</i>	—	—	—	—	—
13 2. <i>tŋliadapóropə'nŋno</i>	—	—	—	—	—
14 2. <i>pə́xtŋtiapkadapóropə'nŋno</i>	—	—	—	—	—
15 2. <i>kə́dapóropitŋro</i>	—	—	—	—	—
16 2. <i>pə́rapóropiniparo</i> <sup>1</sup>	—	—	—	—	—
17 2. <i>pə́rapóropə́liapiniparo</i>	—	—	—	—	—
18 2. <i>pə́rapórottiapiniparo</i>	—	—	—	—	—
19 2. <i>pə́rapóropə́xtŋtiapkapiniparo</i>	—	—	—	—	—
20 2. <i>dapólihtŋpitiro</i> , <i>da'pólihtŋpitiro</i>	—	—	—	—	—
Wenig 2. <i>maánuka</i>	<i>m(e)đnōa</i>	<i>pə́roe</i> , <i>pə́roe</i>	<i>oxkónoaga</i>	<i>pə́loa</i>	<i>bə́əróe</i>
Viel 2. <i>payə́hin(o)kane</i>	<i>(m)bə́ye(heka)</i>	<i>pə́...</i>	<i>axpə́...</i>	<i>pahə́nimuka</i>	<i>pə́'ə</i>
Halb 2. <i>daxtə́dmaka</i>	<i>(m)b(ə)xkó</i>	<i>deɸkómene</i>	—	<i>dekó</i>	—
Voll 2. <i>ua'pán(o)kane</i>	<i>ua(x)pə́re</i>	<i>nadága</i>	—	<i>də́dámuka</i>	—
Alles 2. <i>payə́hinokane</i>	<i>axsə́eni</i>	<i>pə́nika</i>	<i>niɸə́xtŋ'koma</i>	<i>pahə́nimukaɸe</i>	<i>pə́'ə</i>
Allein 2. <i>kə́kirota</i>	—	<i>tɸ(i)ɸkə́lania</i>	—	—	—
Nur ein 2. <i>kə́kiro</i>	—	—	—	—	—

**R. Pronomina.**

Uanána	Uaikana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásöna
Ich 2. <i>yeé</i>	<i>(n)ɸə́é</i>	<i>yé</i>	<i>yé</i>	<i>yé</i> , <i>yə́ya</i>	<i>yé</i>
Du 2. <i>mə́é</i>	<i>maé</i>	<i>mə́é</i>	<i>mə́é</i>	<i>mé</i> , <i>mə́ya</i>	<i>mé</i>
Er 2. <i>tŋkiro</i> , <i>pákiro</i>	<i>mə́dro</i>	<i>axpi</i>	<i>[niya kə́, axpi</i>	<i>ké</i> , <i>kə́yauɸ</i>	<i>đpi</i>
Wir 2. <i>máli</i>	<i>māri</i>	<i>máli</i> , <i>maliya</i> , <i>māli-</i>	<i>mani</i>	<i>maliya</i>	<i>máli</i>
Ihr 2. <i>mə́xsá</i>	<i>māé</i>	<i>mə́, mēa</i>	<i>mə́(x)ha</i>	<i>mé</i> , <i>mə́ya</i>	<i>mə́ha</i>
Sie 2. <i>tíkina</i>	<i>tŋhireni</i>	<i>kə́a</i>	<i>kə́(x)ha</i>	<i>kə́yaua</i>	<i>aina</i>
Dieser 2. <i>ə́</i>	—	<i>ánomania</i>	—	—	—
Jener 2. <i>tŋkinoáäre</i>	—	<i>ini</i>	—	—	—
Selbst 2. <i>toitiaro</i>	—	<i>axtŋya</i>	—	—	—

<sup>1</sup> Ausdrücklich *rapóro* nicht *dapóro* angegeben (16—19).



Uanána	Uaíkana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásöna
Andere 2. <i>página</i>	—	<i>axpéna</i>	—	<i>apéna</i>	—
Mein Bogen 2. <i>yegbérinaxteĩ</i>	<i>yegbérinaxte</i>	<i>yáñibéĩpi</i>	<i>yáñibéĩkañi</i>	<i>yātuyádepútu</i>	—
Dein Bogen 2. <i>megbérinaxteĩ</i>	<i>buérĩxte málienere</i>	<i>méyapibéĩpi</i>	<i>méyapibéĩkañi</i>	<i>méyatuá depútu</i>	—
Deine Flinte —	—	<i>peḡkáuḡ méyauḡ</i> <sup>1</sup>	—	—	—
Sein Bogen 2. <i>tobgérinaxteĩ</i>	<i>méia xte buérĩxte</i>	<i>kéyapibéĩpi</i>	<i>kéyapibéĩkañi</i>	<i>kéyapiyádepútu</i>	—
Unser Haus 2. <i>sáueḡ</i>	<i>yáue</i>	<i>manfyauĩ</i>	<i>manfyauĩ</i>	<i>māliyáuiyá, māli-yáuiyáuiui</i>	—
Euer Haus 2. <i>mexsáueḡ</i>	<i>mēuḡ</i>	<i>méyauĩ</i>	<i>mēhá(dyauĩ)</i>	<i>méyauĩyáui</i>	—
Ihr Haus 2. <i>tñaueḡ</i>	<i>mexsáueḡ</i>	<i>kéyauĩ</i>	<i>kéhá(dyauĩ)</i>	<i>kéyauĩ</i>	—
Sein Kopfputz 2. <i>toḡéĩro</i>	—	—	—	—	—
Seine Bemalung 2. <i>tonomídi, tonomĩri</i>	—	—	—	—	—
Seine Brust 2. <i>tokuxtiri</i>	—	—	—	—	—
Sein Schwanz 2. <i>topixtxóno</i>	—	—	—	—	—
Seine, ihre Wangen 2. <i>toasúpu</i>	—	—	—	—	—
Seine, ihre Zähne 2. <i>topĩri</i>	—	—	—	—	—

## S. Adjektiva.

Uanána	Uaíkana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásöna
Groß 2. <i>pĩro</i>	<i>paipolika(nene)</i> <sup>2</sup>	<i>péĩriuĩka</i>	<i>pa'ĩro</i>	<i>péĩriuĩbeka</i>	<i>páĩro</i>
Klein 2. <i>maánuka</i>	<i>paanoá(nene)</i>	<i>péĩuĩe</i>	<i>oxkónoaga</i>	<i>peniũya</i>	<i>bḡēřđ(g)ē</i>
Hoch 2. <i>mėánina</i>	<i>hēmeare</i>	<i>ēmōłol(pē)</i>	<i>emēdmeteaka</i>	—	—
Tief 2. <i>kėđnina</i>	<i>kėline</i>	<i>ē xkēđ(ōpē)</i>	<i>ē xkēdmeteaka</i>	—	—
Ein bischen groß <sup>3</sup> —	—	—	—	—	<i>paĩhauyółō(g)ā</i>
Lang 2. <i>yóđnina</i>	<i>yēuđli(nene)</i>	<i>yóđliuĩ</i>	<i>yóaro</i>	<i>yóđliuĩya</i>	—
Breit 2. <i>sānina</i>	—	<i>exsároga</i>	<i>ehdmeteaka</i>	—	—
Fett 2. <i>se(e)tinina</i>	<i>(n)diupxēnene</i>	<i>diĩp(a)xkagḡ</i>	<i>páigēga</i>	<i>(n)diĩpakagḡ</i>	—
Mager 2. <i>k(a)xxáulirokĩro</i>	<i>axkóalene</i>	<i>kāleptiũlike</i>	<i>uayáḡ(e)tealikḡ</i>	<i>(m)bḡapetėuauĩ</i>	—
Schwer 2. <i>nḡxkėnina</i>	<i>n(e)xkėlinene</i>	<i>nḡxkėle</i>	<i>nḡxkėni</i>	—	—
Leicht 2. <i>yḡhđr(e)kura</i>	—	<i>kanḡbuxťĩni(y)a</i>	<i>hḡxtikoa</i>	—	—

<sup>1</sup> Mit Nachdruck gesagt, beim Überreichen des Gewehres.<sup>2</sup> *nene* am Schluß der Adjektiva ist stark reduziert und klingt bisweilen wie *nini*.<sup>3</sup> Lingoa geral: *turnusú ſinga*.

Uanána	Uaikana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásöna
Rasch, hurtig 2. <i>kéroaga</i>	<i>kəaurene</i>	<i>kiriagea</i>	<i>yextóloya</i>	—	—
Langsam 2. <i>pirógauga</i>	<i>tserodéro</i>	(m) <i>brotslauagea</i>	<i>anyunoagádoya</i>	—	—
Kurz 2. <i>yauaróga(hira...)</i> <sup>1</sup>	<i>yueúla(nene)</i>	<i>axká(g)ě(g)ā, yóajęę</i>	<i>axká(n)đęxkága</i>	—	—
Alt —	—	<i>bęxkęęęnī</i>	<i>nixkėbęxkę</i>	—	—
Jung —	—	<i>uimā(g)ě</i>	<i>uimā(g)ęage</i>	—	—
Gerade 2. <i>p(a)xtótira(...)</i> <sup>1</sup>	(m) <i>b(e)xtópolikane</i>	<i>diámaxe</i>	<i>diamakeni</i>	—	—
Rund 2. <i>palitę</i>	(m) <i>bóano</i>	<i>oxpáts(u)xțę</i>	<i>oxbđhuxțę</i>	—	—
Kalt 2. <i>yęxséaro</i>	<i>yixseapolitka(nene)</i>	<i>veř(t)isėđnī(g)a</i> <sup>2</sup>	<i>yęxeahajyńka</i> <sup>3</sup>	<i>yęsėahoga</i>	<i>yę(d)zėđke</i>
Warm 2. <i>sřro</i>	<i>kaxřli(nene)</i>	<i>ax(t)stń(g)a</i> <sup>2</sup>	<i>axhuhaj(n)yńka</i>	<i>asřho</i>	<i>a(d)zřke</i>
Trocken 2. <i>uęđkaliro</i>	<i>tsipřkalene</i>	<i>boxřđlo</i>	<i>boxpókoařa</i>	—	—
Naß 2. <i>sđtiro</i>	<i>kópxene</i>	<i>pákoa(d)yę</i>	<i>pńli(x)kę</i>	—	—
Hart 2. <i>bęxtřfina</i>	(m) <i>b(e)xtřfĩni(nene)</i>	<i>bđdyńea</i>	<i>bayńlike</i>	—	—
Weich 2. <i>biř(i)đńńina</i>	<i>kaapřłĩne</i>	<i>abđle, abáre</i>	<i>abřbęxteokoa</i>	—	—
Verfault 2. <i>bđro</i>	<i>abđłene</i>	<i>bóakoa(d)yę</i>	<i>bóaroti, bóaloti</i>	—	—
Krank 2. <i>doatřro(nina)</i>	<i>doatřro(nene)</i>	<i>diąęđiaui</i>	<i>diąętemi</i>	<i>diđłayaua</i>	—
Tot 2. <i>yalıare</i>	<i>yıalıale</i>	<i>diąkoauĩ</i>	<i>diąkoauĩ</i>	<i>diđłesui</i>	—
Blind 2. <i>k(a)xpđdyńina</i>	<i>kaxpęmđłĩenere</i>	<i>kaxpėauaxtigoadyi</i>	<i>kaxpėayanyanimi</i>	—	—
Taub 2. <i>kamókpaxpařoseęraga</i>	<i>kamónomđłĩenere</i>	<i>kamóperotėęę</i>	<i>tęodńmi</i>	—	—
Stumm 2. <i>dūmaxsiđdiro</i>	<i>yaomaxřřenere</i>	<i>uedėriķęřxtókie</i>	<i>uademaxhiántemi</i>	—	—
Lahm 2. <i>hailýuli, hailýulihřa</i>	<i>pařłĩlire</i>	<i>oxđa(d)yđłiro</i>	<i>oxđýulĩ(nimi)</i>	—	—
Schwanger 2. <i>yehřpřkoro</i>	<i>nehřp(a)řkōro</i>	<i>nřp(e)xko</i>	<i>dięgđ</i>	—	—
Gut 2. <i>nońina</i>	<i>k(e)noáre</i>	<i>đdyńna, đyđ(g)ě, hě- a(d)yđ</i>	<i>yuiđ</i>	—	<i>đnyu</i>
Schön 2. <i>nođńina</i>	<i>kenopulřka(nene)</i>	—	—	—	—
Dumm 2. <i>teomaxřararalėga</i> <sup>4</sup>	<i>buxřtkđamono</i>	<i>yėř(i)gedu</i>	<i>toigoęę</i>	—	—
Schlecht 2. <i>yńina</i>	<i>yedńĩne</i>	<i>yayńnia</i>	<i>yayńni</i>	<i>yđyaho</i>	<i>yđnyame</i>
Häßlich —	<i>yđłĩ(nene)</i>	—	—	—	—
Tapfer 2. <i>t(u)xtıalıro</i>	<i>tuxřıalıne</i>	<i>ba(d)yřrotřya</i>	<i>ba(d)yřroaya</i>	—	—
Feig 2. <i>mėęnigiro</i>	<i>n(e)hĩntřđłĩne</i>	<i>dđđėř(i)ęę</i>	<i>daxkėkę</i>	—	—
Gefährlich 2. <i>kxpđpeřęni(naueni), k(a)xpđpe- hęnĩ(...)</i>	<i>křapunřkane</i>	<i>kř(y)ńnie</i>	<i>maxhiati</i>	—	—

<sup>1</sup> Der Schluß des Wortes wird gemurmelt und ist unverständlich. <sup>2</sup> (g) sehr weich, fast wie y. <sup>3</sup> Oder *yęxeahaj(n)nyuka*. <sup>4</sup> Oder ... *tiaga*.

U a n á n a	U a í k a n a	T u y ú k a	B a r á	U a í a n a	U á s ö n a
Erfolglos (z. B. Jagd und Fischfang) (l. g. <i>pa-néma</i> ) 2. <i>móyónina</i>	—	<i>tsalénia</i>	<i>uaihiáteauj<sup>1</sup></i>	—	—
Unnütz (l. g. <i>atóa</i> ) —	—	( <i>n</i> ) <i>dýéğę</i>	<i>oáğęha</i>	—	—

U a n á n a	U a í k a n a	T u y ú k a	B a r á	U a í a n a	U á s ö n a
Weiß 2. <i>yé'séa</i>	<i>yeeséninani</i>	<i>buxtíre</i>	<i>buxtírihe</i>	<i>bótiho</i>	<i>botíro</i>
Schwarz 2. <i>yí(g)ā</i>	<i>yénini</i>	( <i>n</i> ) <i>yíne</i>	<i>nyírihe</i>	<i>nyího</i>	<i>nyíno</i>
Dunkel 2. <i>naitianina</i>	<i>nāitiālina</i>	( <i>n</i> ) <i>yāmi</i>	—	—	—
Schmutzig 2. <i>uexté, uextébehénina</i>	<i>uextépuğiline</i>	<i>hoeni</i>	<i>uēni, uēli</i>	—	—
Rot 2. <i>sođ(g)ā</i>	<i>soapurřkanini</i>	<i>tsodle</i>	<i>hođlihe</i>	<i>tsodle</i>	<i>hođlo</i>
Blau 2. <i>ya'sāga</i>	<i>ya(x)sāye</i>	<i>tsiméne</i>	<i>hēmélihe</i>	<i>tsémeho</i>	<i>hēméno</i>
Grün 2. <i>ya'sāga</i>	<i>ya(x)sāye</i>	<i>tsiméne</i>	<i>hēmélihe</i>	<i>uimaya</i>	—
Gelb 2. <i>gué</i>	<i>tsodye</i>	<i>euā</i>	<i>éua</i>	<i>éuğ</i>	—

**T. Farben.****U. Zeit.**

U a n á n a	U a í k a n a	T u y ú k a	B a r á	U a í a n a	U á s ö n a
Gestern 2. <i>kāné</i>	<i>kāné</i>	<i>kāné</i>	<i>kāné</i>	<i>kāné</i>	<i>boğro</i>
Vorgestern 2. <i>tiñemę</i>	—	( <i>m</i> ) <i>buērobuelibęleko</i>	<i>tiñemę</i>	—	<i>boğro</i>
Morgen 2. <i>yehúroxka, yehéroxka</i>	—	<i>yamíga</i>	<i>buğlomępiāka</i>	—	—
Morgen früh 2. <i>yamitřaka</i>	—	<i>kanesigēribęleko</i>	<i>buğloaxpenime</i>	—	<i>apębęleko</i>
Übermorgen 2. <i>yehérękapolero<sup>2</sup></i>	—	<i>mexkél(g)ā</i>	<i>mexkeđkana</i>	<i>menámę(g)ā</i>	<i>manikabęleko</i>
Heute 2. <i>mitřa</i>	<i>miđga</i>	<i>mexketé(g)ā</i>	<i>mexkeđgana</i>	—	—
Jetzt 2. <i>mitřapřkaka</i>	<i>miđ</i>	<i>mexképe</i>	<i>mexképe</i>	—	—
Sogleich 2. <i>minikuno, minikunuse</i>	—	<i>axpęmeleko</i>	<i>axpęmeleko</i>	—	—
Dereinst 2. <i>pđnemę</i>	—	<i>derotibite</i>	<i>anópeu(a)ko</i>	—	—
Nachher 2. <i>ő(m)baroka, őbaroka</i>	—	<i>axpębeleko</i>	<i>axpęlemeğ</i>	—	—
Ein andermal 2. <i>pđte</i>	—	—	—	—	—

<sup>1</sup> „Erfolglos auf Fische (*uai*).“ <sup>2</sup> *ę* sehr dumpf, fast wie *u*.



V. Ort.

	Uanána	Uaíkana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásöna
Rechts 2. <i>p(a)xtópesə</i>		<i>p(e)xtópe</i>	<i>diámakə</i>	<i>diámakə</i>	—	—
Links 2. <i>kópesə</i>		—	<i>axkóni(y)a</i>	<i>axkóniya</i>	—	—
Hier 2. <i>ə́kaui</i>		<i>óox(n)de</i>	<i>anó</i>	<i>anó</i>	<i>anóya</i>	<i>áno</i>
Nahe 2. <i>yə́kaui</i>		—	<i>y(e)ə́p(e)to</i>	<i>yépeto</i>	—	<i>anóga</i>
Dort 2. <i>soópe</i>		<i>soópere</i>	<i>ə́pe</i>	<i>ə́pe</i>	<i>ə́pe</i>	<i>itə́(g)ə́</i>
Dorthin 2. <i>soópe</i>		<i>soópere</i>	<i>ə́pe</i>	<i>ə́peuā(a)ko</i>	—	—
Dorthin —		—	<i>anópe</i>	<i>anópe</i>	<i>anóya</i>	—
Fern 2. <i>soópe yóšsinina</i>		<i>yodline</i>	<i>yoar(e)ə́pe</i> <sup>1</sup>	<i>yo-(o)ániuə</i>	<i>yə . . . aho</i>	<i>tyo-ə́-a</i>
Sehr weit 2. <i>yoapi-ə́-de, yoapí--ode</i>		<i>yoāpōnikale</i>	<i>yū-álo</i>	<i>yó-anime</i>	—	—
Vorwärts 2. <i>yə́pāno</i>		<i>yepānómətaye</i>	<i>ameyəsígero</i>	<i>yə́diámakə</i>	—	—
Rückwärts 2. <i>yəuəxsə́mape</i>		<i>yūbaxtó</i>	<i>hōstoə́pe</i>	<i>yə́xkupiloə</i>	—	—
Vor dem Haus 2. <i>ueə́bxtoi, ueə́b(e)xtoi</i>		<i>uə́tsupéka</i>	<i>ut́p(e)tó</i>	<i>widiámakə</i>	<i>utdiámakə</i>	—
Hinter dem Haus 2. <i>ueə́b(a)dropešə́pe</i>		<i>uə́ret(e)ka</i>	<i>uís(e)kúperu</i>	<i>wikúpiłoə</i>	<i>uísoképero</i>	—
Über, auf dem Haus 2. <i>ueə́bpeə, ueə́bueə</i>		<i>uə́ketuxpe</i>	<i>uístók(e)pe</i>	<i>wihoxtóa</i>	<i>uísotókape</i>	—
Auf dem Baum 2. <i>yuxkə́kəbui</i>		<i>y(i)uxkə́(e)pui</i>	<i>yuxkə́stók(e)pe</i>	<i>yuxkə́hoxtóa</i>	<i>yuxkə́kəstókape</i>	—
Unter dem Haus 2. <i>ueə́doxka</i>		<i>uə́puya</i>	<i>uúdoxká</i>	<i>wipúxpea</i>	<i>uúdoxká(n)ya</i>	—
Außerhalb (des Hauses, Dörtes) 2. <i>mađkane'sotoa</i>		<i>tsauépyaupé</i>	—	—	—	—
Im Innern des Hauses 2. <i>ueə́rə́teka</i>		—	<i>uútsau</i>	<i>uehéroka</i>	<i>uútsau</i>	—

W. Modale Ausdrücke.

	Uanána	Uaíkana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásöna
Ja 2. <i>háe</i>		<i>háen(e)</i>	<i>háə</i>	<i>háə</i>	<i>háə</i>	<i>háə</i>
Nein 2. <i>máti'a</i>		<i>axkoé</i>	<i>mānia</i>	<i>māni</i>	<i>māni</i>	<i>māni</i>
Arbeiten —		—	—	—	—	—
Atmen 2. <i>yehéirisága</i>		<i>(n)idə́dye</i>	<i>yérisá(g)a</i>	<i>yérihenike</i>	—	—
Aufstehen, sich erheben 2. <i>duxkága</i>		<i>hiritodrone</i>	<i>nuxkúlige</i>	<i>nuxkúlike</i>	—	—
		<i>(n)duxkáre</i>	—	—	<i>oeméneka</i>	—

<sup>1</sup> Oder auch: *yoar(e)ə́pe-ə́pe*.

Uanána	Uaikana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásöna
Baden 2. ( <i>maxsá</i> ) <i>koséhena</i> <sup>1</sup>	<i>kusaino</i>	<i>ámé(k(o))sako</i> <sup>1</sup>	<i>haméuako</i> <sup>1</sup>	<i>ámékusako</i> <sup>1</sup>	( <i>hamé</i> ) <i>ku(d)zára</i> <sup>1</sup>
Beischlaf vollziehen 2. ( <i>maxsá</i> ) <i>yodhena</i>	<i>tsajudino</i>	<i>yúako</i>	<i>haményuako</i>	—	( <i>hamé</i> ) <i>yudna</i>
Berühren —	<i>doxtýe</i>	—	—	—	—
Binden 2. <i>dé(e)téga</i> , <i>dé'téga</i>	<i>tsakaméke</i>	<i>tsiatúúolige</i>	<i>hiérike</i> , <i>hiérike</i>	—	—
Bleiben 2. <i>túakāga</i>	<i>toxkēre</i>	<i>péxtákumonya</i>	<i>anotúdkumuya</i> <sup>2</sup>	—	—
Braten 2. <i>hétxéga</i>	<i>péahéya</i>	<i>ts(u)xtúúlige</i>	<i>hoebálíke</i>	<i>péále</i>	<i>hotla</i> <sup>3</sup>
Begraben 2. <i>iyánoxkana</i>	—	—	—	—	—
Brennen 2. <i>hēa</i>	<i>uixtaiya</i>	<i>tsóaiya</i>	<i>uehé hóaiya</i>	<i>pexkáme élpuna</i>	—
Bringen 2. <i>nātagé</i> <sup>4</sup>	—	<i>néatia</i>	<i>ámldoya</i>	—	—
Wasser bringen 2. <i>kónútiaga</i>	<i>axkónehetaiyé</i>	—	—	—	—
Bring Wasser! 2. <i>konātaé</i>	<i>ōaxkōtēre</i>	<i>oxkóneātiyé</i>	<i>oxkó uāgéhá</i>	—	—
Denken 2. <i>uaxkúga</i>	( <i>n</i> ) <i>diiale</i>	<i>uaxkóime</i>	<i>mahýé</i>	—	—
Ertrinken 2. <i>ohōga</i>	( <i>e</i> ) <i>saikútiina</i>	<i>éxkánopé</i>	<i>éxkánopé</i>	<i>yāyá</i>	( <i>hamé</i> ) <i>idla</i>
Essen 2. <i>txéga</i>	<i>bōrákeare</i>	<i>yálige</i>	<i>bálíke</i>	<i>yáutisu</i>	<i>yáuaé</i> <sup>5</sup>
Fallen 2. <i>bōdāga</i>	<i>uáre</i>	<i>yálige</i>	<i>yádkumúlike</i>	<i>uéúatisui</i>	<i>uégé</i>
Fliegen 2. <i>uéya</i>	<i>humákkare</i>	<i>uélige</i>	<i>uádkumúlike</i>	<i>ōuátisui</i>	<i>ku(d)zágé</i>
Fließen 2. <i>mé(m)beróara</i>	( <i>m</i> ) <i>buxkóere</i>	<i>k(e)xtúúí</i>	<i>ōmauálike</i>	—	—
Sich freuen —	<i>teótore</i>	—	—	—	—
Fühlen —	<i>koé(i)line</i>	<i>uhékoijé</i>	<i>uékoya</i>	—	—
Fürchten 2. <i>kuñina</i>	<i>k(e)tap(u)xtlene</i>	—	—	—	—
Einen Flatus von sich geben 2. <i>tépxtia</i>	<i>yo(e)yéna</i>	<i>uhérige</i> , <i>ámé uhéko</i> <sup>6</sup> <i>u(é)geha</i>	—	<i>uhérige</i>	<i>uégé</i>
Fischen 2. <i>yo'gága</i>	<i>duftalene</i>	—	—	—	—
Fliehen —	<i>yiaixtiare</i>	<i>yaltibirige</i>	<i>yaltibílike</i>	—	—
Gähnen 2. <i>yadāixtia</i>	<i>tseéya</i> <sup>7</sup>	( <i>t</i> ) <i>sérige</i>	<i>héríke</i>	—	—
Graben 2. <i>saága</i>	<i>ōyé</i>	—	—	—	—
Geben —	<i>pōondtíre</i>	<i>pōnatirige</i>	<i>pōnax(e)tlílike</i>	—	—
Gebären 2. <i>pōndtira</i>	<i>huixtiare</i>	—	—	—	—
Geboren werden 2. <i>uixxhá(a)da</i>	—	—	—	<i>kamésale</i>	<i>oágé</i>
Gehen 2. <i>tint(g)a</i> . <i>maxsá</i> (= laßt uns gehen!)	<i>oáde</i>	<i>oálige</i>	<i>oálike</i>	—	—
Greifen 2. <i>yaága</i>	<i>yeéye</i>	<i>yénige</i>	<i>yélike</i>	—	—
Hören 2. <i>téóra</i> , <i>téóda</i>	<i>téure</i>	<i>teólige</i>	<i>téólíke</i>	—	<i>téógé</i>

<sup>1</sup> *maxsá*, *ámé*, *hamé* = wohl! <sup>2</sup> Bleibe hier! <sup>3</sup> Offenbar Imperativ. <sup>4</sup> „é“ langgezogen; offenbar Imperativ. <sup>5</sup> *g* in der Verbalendung -*gé* sehr weich. <sup>6</sup> *ámé* = wohl! <sup>7</sup> Vgl. „stechen“.

Uanána	Uaikana	Tuyúka	Bará	Uaiana	Uásöna
Hungern 2. <i>hégakáda</i>	<i>éxakéare</i>	<i>yahagé</i>	<i>ékumukoa</i>	—	—
Husten 2. <i>sa'tira</i>	<i>safirone</i>	<i>ts(a)xtirige</i>	<i>haxtilike</i>	<i>sátire</i>	—
Jagen 2. <i>baxtánisa</i>	<i>peṣkayise</i> <sup>1</sup>	<i>peṣkásauámi</i> <sup>1</sup>	<i>peṣkáue axpámi</i> <sup>1</sup>	—	—
Kacken 2. <i>kóléna</i>	<i>kóorénoare</i>	<i>kenálige</i>	<i>énálige</i>	—	<i>kénáge</i>
Kämpfen 2. <i>kámátṣanina</i>	<i>kamékeye</i>	<i>kamérikirige</i>	<i>aménikenike</i>	<i>kámékele</i>	<i>totiuḡ</i>
Kauen 2. <i>ya'kára</i>	<i>yakéya</i>	<i>yagérigé</i>	<i>yagélike</i>	—	—
Schmutz kehren (aus dem Haus) 2. <i>koḡa</i>	—	—	—	—	—
Klettern 2. <i>méhána</i>	<i>m(e)ṣkaiye</i>	<i>mḡalige</i>	<i>mḡalike</i>	<i>mḡauai</i>	<i>mḡála</i>
Kommen 2. <i>uítáda, uítá. táda, tára</i>	<i>uíté</i>	<i>hétóea. axtya</i>	<i>étoa. dó(o)ma</i>	<i>petáma</i>	—
Kochen 2. <i>sípoa</i>	<i>dóya</i>	<i>dóyá</i>	<i>dóyá</i>	<i>(n)dóale</i>	<i>doḡdya</i> <sup>2</sup>
Kosten (eine Speise) —	<i>teḡtoye</i> (vgl. „fühlen“)	—	—	—	—
Kriechen 2. <i>bḡḡa</i>	<i>(m)béale</i>	<i>páirige</i>	<i>hú(u)alike</i>	—	—
Lachen 2. <i>bḡ(x)héya</i>	<i>(m)b(e)ṣtíre</i>	<i>buhirige</i>	<i>buírige</i>	—	—
Malen, zeichnen 2. <i>nomí(g)a</i>	<i>holitire</i>	<i>nxkúlige</i>	<i>nukúlike</i>	<i>(m)buhigauṇḡ</i>	<i>buigḡ</i>
Mahlen, zerkleinern —	<i>m(e)ṣtóya</i>	—	—	—	—
Machen 2. <i>dá'dḡa</i>	—	<i>hadérige</i>	<i>patérlike, patélike</i>	—	—
Nähen 2. <i>deréga, sútro deréga</i>	—	<i>hérigé</i>	<i>érike</i>	<i>ēré, ēré</i>	—
Niesen 2. <i>ástága</i>	<i>haastaye</i>	<i>atšálige</i>	<i>ātsialike</i>	<i>a(t)šiao</i>	—
Pfeifen 2. <i>uipéga</i>	<i>uítéṣkuya</i>	<i>uimólige, uimoliga</i>	<i>uixpólige</i>	—	—
Pissen 2. <i>konókua</i>	<i>kónukúyá</i>	<i>konérige</i>	<i>ónérlike, ónélike</i>	—	<i>konégḡ</i>
Rauben —	<i>yaxkére</i>	—	—	—	—
Rauchen 2. <i>mḡ'nóhūro</i>	—	<i>(mḡnó)húlige</i>	<i>(mḡnó)úlike</i>	<i>mḡnóele</i>	<i>ógḡ</i>
Reden 2. <i>(n)dúrekúá</i>	<i>yeuruxkuyá</i>	<i>uédésérige</i>	<i>uadérlike, uadélike</i>	—	—
Riechen 2. <i>u(e)hí(g)a</i>	<i>uhíya</i>	<i>uinirige</i>	<i>uiniamálike</i>	—	—
Rudern 2. <i>oháge</i>	<i>ohaiane</i>	<i>odlige</i>	<i>odlike</i>	<i>oḡyabolero</i>	<i>uáge</i>
Rufen 2. <i>ptroxkagé</i> <sup>3</sup>	<i>bi(x)súye</i>	<i>uédḡge</i>	<i>hḡḡgeha</i>	—	—
Schießen 2. <i>pxtáda, pxtáda</i> <sup>4</sup>	<i>buérone</i> <sup>5</sup>	<i>peṣkátsálige</i> <sup>4</sup>	<i>peṣkálike</i> <sup>4</sup>	<i>éle</i>	—
Schlafen 2. <i>káliáda</i>	<i>kārṣya</i>	<i>kanirige</i>	<i>kānilike</i>	<i>kānine</i>	<i>kanigḡ</i>
Schlagen 2. <i>kál(g)a</i>	<i>kéya</i> <sup>6</sup>	<i>pálige</i>	<i>pálike</i>	<i>pátale</i>	<i>páge</i>
Schleifen 2. <i>siḡa. yoálipi siḡa</i>	<i>tsiḡoya</i>	<i>oxsoyálige</i> <sup>7</sup>	<i>ahoyóalike</i>	—	—
Schnarchen 2. <i>ó'tí(g)a</i>	—	<i>ūinirige</i>	<i>ūinirike</i>	—	—

<sup>1</sup> Mit der Flinte jagen. <sup>2</sup> Offenbar Imperativ. <sup>3</sup> „é“ langgezogen; Imperativform; entspricht etwa dem deutschen „he! heda!“ <sup>4</sup> Mit der Flinte.  
<sup>5</sup> Mit dem Bogen. <sup>6</sup> „Hettig schlagen.“ <sup>7</sup> Oder „ox(t)siḡiḡge, ox(t)odyḡge“.



Ich will schlafen 2. <i>yēk(a)xtiro</i>	—	<i>yuulēya</i>	<i>kanunakaga</i>	<i>kan-</i>	<i>pātiŋe</i>	<i>pātiŋe</i>
Schneiden 2. <i>dēxtēra</i>	—	<i>bāpenene</i>	<i>ku(x)sd-</i>	<i>batŋe</i>	<i>(m)batŋale</i>	—
Schwimmen 2. <i>bā(a)da, bā(a)ra</i>	—	<i>ŋaŋye</i>	<i>[manheni</i>	<i>batŋe</i>	—	—
Sehen 2. <i>yēna</i>	—	<i>hiaoŋuxkuyā</i>	<i>(n)duxhŋa</i>	<i>batŋe</i>	—	—
Singen 2. <i>baxsāpēro</i>	—	—	—	<i>batŋe</i>	—	—
Sitzen 2. <i>duxhāda, duxhŋa</i>	—	<i>hāpādale</i>	<i>tseeŋya, tseeŋye</i> <sup>2</sup>	<i>batŋe</i>	—	—
Spechen 2. <i>dūruuxkūga</i>	—	—	—	<i>batŋe</i>	—	—
Springen 2. <i>būdoxkātra, būroxxkātra</i>	—	<i>tseeŋya, tseeŋye</i> <sup>2</sup>	<i>(n)duxkūhŋa</i>	<i>batŋe</i>	—	—
Stechen 2. <i>k(o)xpādalēga</i>	—	—	—	<i>batŋe</i>	—	—
Stehen 2. <i>duxkūga</i>	—	—	—	<i>batŋe</i>	—	—
Sterben 2. <i>yaliāda</i>	—	—	—	<i>batŋe</i>	—	—
Tatauieren 2. <i>p(o)xtai</i> <sup>3</sup>	—	<i>ōhŋye</i>	<i>uŋēnonene</i>	<i>batŋe</i>	—	—
Tauchen 2. <i>(e)hōmīnīāna</i>	—	—	—	<i>batŋe</i>	—	—
Töten 2. <i>u(e)hānoxxkana</i>	—	<i>(m)b(ē)xdēxtiare</i>	—	<i>batŋe</i>	—	—
Trauern —	—	<i>tsinŋya</i>	—	<i>batŋe</i>	—	—
Trinken 2. <i>si'nū(g)a</i>	—	<i>maxŋēkeare</i>	—	<i>batŋe</i>	—	—
Umkehren, sich umwenden 2. <i>mahdledēxxkūga</i>	—	<i>(m)b(ē)xxkēale</i>	—	<i>batŋe</i>	—	—
Waschen 2. <i>pinimheŋga</i>	—	<i>mōxxseve</i>	—	<i>batŋe</i>	—	—
Waschen 2. <i>sutk(o)xsāga</i> <sup>4</sup>	—	<i>ēseŋone</i>	—	<i>batŋe</i>	—	—
Weben 2. <i>pēnōbēdāga</i> <sup>5</sup>	—	<i>uxŋtrone</i>	—	<i>batŋe</i>	—	—
Weinen 2. <i>tŋga</i>	—	<i>(n)doxxkēŋya</i>	—	<i>batŋe</i>	—	—
Werfen 2. <i>doxxkūga</i>	—	<i>yŋka(x)mēa</i>	—	<i>batŋe</i>	—	—
Wollen 2. <i>ka'māha</i>	—	<i>pixxtkiaŋya</i>	—	<i>batŋe</i>	—	—
Zahlen 2. <i>pŋtkheoga</i>	—	<i>tsiōpuaya</i>	—	<i>batŋe</i>	—	—
Zeigen 2. <i>yōlisa</i>	—	<i>uxēŋŋye</i>	—	<i>batŋe</i>	—	—
Ziehen 2. <i>teŋ(m)buroxxkaraga</i>	—	<i>nandŋene</i>	—	<i>batŋe</i>	—	—
Zittern 2. <i>t(ē)xtētera</i>	—	<i>ixxsā</i>	—	<i>batŋe</i>	—	—
Zittern! 2. <i>maxsā</i>	—	—	—	<i>batŋe</i>	—	—
Aufforderung zum Essen 2. <i>ta(e)gē tŋxhena</i>	—	—	—	<i>batŋe</i>	—	—
Aufforderung zum Tanz 2. <i>ta(e)gē baxsāhena</i>	—	—	—	<i>batŋe</i>	—	—
Komm her! —	—	—	—	<i>batŋe</i>	—	—
Es gibt, es ist da —	—	—	—	<i>batŋe</i>	—	—
Es gibt nicht, es ist nicht da —	—	—	—	<i>batŋe</i>	—	—

<sup>1</sup> Sehr weiches *b*; klingt wie „maxsāŋige“. <sup>2</sup> Graben. <sup>3</sup> Kinnatauerung der Desana des Papurŋ, die mit einem Dorn (*poxiā*) ausgeführt wird. <sup>4</sup> Kleider waschen. <sup>5</sup> Hängematten verfertigen. <sup>6</sup> Vor Kälte zittern, frieren. <sup>7</sup> z. B. es gibt Farinha = *pokā niku* (an einem Platz; in der Erzählung häufig angewendet). Es gibt Fische = *uai niku*. <sup>8</sup> z. B. es gibt keine Fische = *uai manku*, in der Fischallee (nach der Untersuchung).

## Y. Sätze und Phrasen.

Uanána.

- Wir wollen morgen  
nach Matapy-Cachoeira fahren.  
Der Weiße ist von  
Jauareté - Cachoeira  
gekommen.
- Bringe Brennholz her-  
bei!
- Zünde Feuer an!
- Binde das Boot fest an  
den Baum! Vorsicht!
- Wir wollen in der Ma-  
loka schlafen.
- Was willst du haben?
- Der Häuptling hat einen  
Jaguar getötet.
- Laßt uns jagen!
- Wir haben viele Affen  
geschossen.
- Die Männer tanzen die  
ganze Nacht.
- Die Weiber baden im  
Fluß.
- Die Frau schläft in der  
Hängematte.
- Ich springe in den Fluß.
- Ich schreite um das  
Feuer herum.
- Ich komme vom Walde  
her.
- yehúroxka tininoáxina*<sup>1</sup> *bəxkák(o)xpá pə*  
morgen wir wollen reisen Matapy-Cachoeira nach
- I. *yalána kīra uiyutí yaiyapóa pə*  
Weißer ein (?) ist gekommen Yauareté-Cachoeira von her
- II. *yalána u(i)luti yaiyapóa pə*<sup>2</sup>  
Weißer ist gekommen Yauareté-Cachoeira von her
- I. *pətxá renātaké*<sup>3</sup>  
II. *pətxá renātagé*<sup>3</sup>  
Brennholz bringe herbei
- pətxáka d(a)alegé*<sup>3</sup>  
Feuer zünde an
- bəxsóka noáno dɛ'tɛnoga yuxkéke pə yénabé*<sup>3</sup>  
Boot gut binde Baum an Vorsicht
- sá kalínata*<sup>4</sup> *ueé pə*  
wir (wollen) schlafen Haus in
- yabáre ka'magá lime*<sup>5</sup>  
was willst du für dich (?)
- pətóro kékiro ya(i)iro ohálireire*  
Häuptling nur einen Jaguar er hat getötet
- maxsá pətxáhina*  
wohlan laßt uns schießen (mit der Flinte)
- I. *kékiro ohálireire káre*  
nur einen er hat getötet Affen
- II. *kékiro ohálihiɛ*<sup>6</sup> *káre*  
nur einen du hast getötet (?) Affen
- méa baxsáboleare ya'mi ne*  
Männer tanzen Nacht während
- diá pə ko'séanire nomía*  
Fluß in baden Weiber
- I. *nomtno kalinonire penó pə*  
Frau schläft Hängematte in
- II. *nomtno kalinonina penó pə*  
Frau schläft Hängematte in
- diá pə púyuhāde*  
Fluß in ich springe
- pətxáka rɛtɛka*<sup>7</sup> *woága*  
Feuer um herum (?) ich schreite
- maxkár(u)xka pə sé(e)i*  
Wald von her ich komme

<sup>1</sup> Oder *tininoáxena*. <sup>2</sup> I. und II. von zwei Gewährsmännern zu verschiedener Zeit an-  
gegeben. <sup>3</sup> Auslautendes „-ɛ“ langgezogen. <sup>4</sup> Oder *kanína*. <sup>5</sup> Oder *ka-magá le me?* <sup>6</sup> Oder  
*ohálihiɛ*. <sup>7</sup> Oder *detéka*.

In dem Hause ist ein  
Mädchen.

I. *ueē pē rē<sup>1</sup> nomīno kēkoro<sup>2</sup> hīde*  
Haus in ist Mädchen nur ein ist

II. *ueē pē hīrē kēkoro nomīno*  
Haus in ist nur ein Mädchen

Ich gehe mit meinem  
Freunde.

*oāgetā yēkamarāra ma'ne*  
ich gehe mein Freund mit

Ich schneide mit mei-  
nem Messer.

*yēsōgeta yēsōlipi ma'ne*  
ich schneide mein Messer mit

Ich kämpfe gegen die  
Feinde.

*doxkāgeta tāga ma'ne*  
ich werfe Stein mit

Ich trete durch den Ein-  
gang ein.

I. *sātega yē sopāka re*  
wir kommen mein (?) Eingang  
II. *sāta(g)a so(x)pāga re*  
wir kommen Eingang

Der Mann schießt mit  
dem Bogen.

*mēno bēre bēerinaxtej ma*  
Mann schießt Bogen mit

Unsere Feinde kämpfen  
mit uns.

*sauaxpāna sā mane kamātχēle*  
unsere Feinde uns mit kämpfen

Die Weiber fürchten den  
Dämon.

*nomīa kuṭnina maxsākirore<sup>3</sup>*  
Weiber fürchten Dämon

Das Feuer brennt unter  
der Hängematte.

*pēnō doxka(i) pxtχāka uēhāga*  
Hängematte unter Feuer brennt

Der Arara sitzt auf dem  
Baum.

*yuxkēkē buī pē mahā p(i)χsāra*  
Baum auf hin Arāra hat sich gesetzt

Wir wollen Bananen  
essen.

*hōre tχēduaha*  
Bananen laßt uns essen (wir wollen essen)

Ich gebe dir Bananen.

*mēēle hōre uāgeta*  
dir, für dich Bananen ich gebe

Du gibst mir Bananen.

*yeēle hōre uāga*  
mir, für mich Bananen du gibst

Er gibt mir kein Wasser.

*yeēle ko uairare<sup>4</sup>*  
mir, für mich Wasser er gibt nicht

Gib mir Wasser!

I. *kōre yeēle uāga* II. *yeēle kōre uāga*  
Wasser mir gib mir Wasser gib

Der Urubú fliegt über  
dem Haus.

*yuxká uēuipará ueē bui*  
Urubú fliegt Haus über

Wir rudern in dem Boot.

*sauahānota bēxsókare*  
wir rudern Boot

Ich tauche in den Fluß.

*diā pē hōminiānota*  
Fluß in ich tauche

Du brätst das Fleisch  
des Affen auf dem  
Bratrost.

*k(a)xsālio pē seχsól(e)hīda kāre*  
Bratrost auf du brätst Affen

<sup>1</sup> *hīre, hīde* = ist. <sup>2</sup> *kēkoro* = weibliche Form; *kēkiro* = männliche Form. <sup>3</sup> Bei der Wiederholung des Satzes: *maxsākiro*. <sup>4</sup> *uairare* ist zu zerlegen in die Stammform *ua-* (geben) und *airare* = Negation.



Der Leichnam wird in der Malokabegraben.	<i>maxsénone iyáde ueé pē</i> Leichnam wird begraben Haus in
Die Sonne geht unter; die Nacht kommt.	<i>sé buxtiada naiāna</i> Sonne ist untergegangen <sup>1</sup> es wird dunkel
In der Nacht ist es dunkel.	<i>yamí ne naitianoedē</i> Nacht während es ist dunkel
Die Leute haben keinen Fisch gefangen.	I. <i>maxsá yaairare<sup>2</sup> uaide</i> Leute haben nicht gefangen Fisch(e) II. <i>maxsá yeaidada uaída</i> Leute haben nicht gefangen Fisch(e)
Lege das Messer auf die Bank.	<i>komópata bui ye-sólipine payóga</i> Bank <sup>3</sup> auf Messer lege
Ich habe das Messer unter die Bank gelegt.	<i>komópata doxkai ye'sólipine k(o)ú(g)a</i> Bank unter Messer ich habe gelegt(?)
Du hast das Messer neben die Bank ge- legt.	<i>meé k(o)ú(g)a komópata kaái<sup>4</sup></i> du hast gelegt Bank neben
Der Weiße tanzt mit den Leuten.	<i>yalána kiro baxsäre maxséno mane</i> Weißer ein (?) tanzt Leute mit
Die Frau tritt aus dem Hause.	<i>nomino u(e)ē xā(a)da</i> Frau Haus

(Fortsetzung folgt.)

————— >..< —————

<sup>1</sup> Oder „geht unter“ (?). <sup>2</sup> *yaairare* ist zu zerlegen in die Stammform *ya-* (greifen) und *airare* = Negation. Vgl. oben, S. 194<sup>4</sup>. <sup>3</sup> *komópata* scheint einen „Stuhl“ zu bezeichnen; ich demonstrierte an meinem Klappstuhl. — „Sitzschemel“ — *kómono*. <sup>4</sup> In diesem Satz fehlt „Messer“.

# Sagen der Baininger auf Neupommern, Südsee.

Von P. BLEY, M. S. C., St. Paul, Baining.

- I. Einleitung.
- II. Ursprung der Menschen, des Meeres und der Inseln.
- III. 1—11: Sagen über *Sirini*, den Stammeshelden der Baininger, und seine Kinder.
  - A. 1—6: *Sirini's* Fehden mit *Goatka*, der Krähe.
  - B. 7—9: *Sirini's* Kinder und ihre Fehden mit *Goatki*, der Krähe, und *Sinepki*, der Spinne.
  - C. 10, 11: *Sirini's* Fehden mit *Sinepki*, der Spinne.
- IV. 12—18: Sagen über *Ganeingmrini*, den Bruder (oder Sohn) *Sirini's*, und seine Fehden mit *Goatka*, der Krähe, *Sinepki*, der Spinne, *Brasachara*, dem Seeadler u. a.
- V. 19—22: Andere Sagen über *Goatka*, die Krähe, und *Sinepki*, die Spinne.
- VI. 23—25: Tiersagen; vom Krokodil und von der Schlange.
- VII. 26—29: Geistergeschichten.
- VIII. 30, 31: Sittengeschichten.

## I. Einleitung.

Bei den Nordwest-Bainigern, deren Gebiet sich von der Mitte des Weberhafens bis nach Kap Lambert erstreckt und nach Süden hin bis beinahe zum Flusse Toriu reicht, kursieren eine Menge Sagen, teils mythenhaften, teils märchenhaften Charakters. Lange wollte es mir nicht glücken, aus den Bainingern einige Erzählungen herauszubringen; der Europäer schien ihnen so überlegen, daß sie sich nicht denken konnten, er interessiere sich wirklich für ihre alten Überlieferungen, und aus Furcht, sich lächerlich zu machen, wiesen sie mich immer ab mit der Bemerkung: „Wir haben keine solchen Erzählungen wie die Uferleute.“ Erst als ich in dem Nachlaß meines verstorbenen Vorgängers P. STEHLIN einige Sagen fand, die derselbe aufgenommen hatte, und sie das lebhafte Interesse merkten, das ich denselben entgegen brachte, tauten sie auf und fingen an zu erzählen, so daß ich das von meinem Vorgänger gesammelte Material nach und nach vervollständigen konnte. Es sind dieselben Fakta, die fast allen Baininger Sagen in den verschiedenen Distrikten zugrunde liegen, sich aber nach den lokalen Umständen und der Phantasie des Erzählers verschieden gestaltet haben. Selbstverständlich ist mit dieser Sammlung nur ein Anfang gemacht, und soll dieselbe nach Zeit und Gelegenheit in dem Maße, als die Mission in weitere unerforschte Distrikte eindringt, fortgesetzt werden. Immerhin gestatten sie schon einen tiefen Einblick in das gesamte Leben und Treiben, in das materielle und geistige Kulturniveau der Baininger bis zum Eindringen europäischer Kultur.

Wie in Fabeln und Märchen treten auch hier Tiere, sogar leblose Gegenstände, bunte Früchte, farbenreiche Blütenstände, Naturerscheinungen etc. wie Menschen handelnd und redend auf. Die Geister der Verstorbenen und Zauber greifen ins menschliche Handeln ein und weben einen geheimnisvollen Schleier über alle diese Erzählungen, wecken Schauern und Grausen in Baininger Zuhörern und geben ihnen so ihren eigentlichen Reiz.

Die Hauptpersonen, die in allen Sagen immer wieder vorkommen, wenn sie in den vorhergegangenen auch noch so oft erschlagen worden sind, sollen im folgenden kurz skizziert werden, soweit es zum Verständnis nötig ist.

Die wichtigste Persönlichkeit in allen Sagen ist ein gewisser *Sirini*<sup>1</sup>, eine personifizierte Baumfrucht, kugelförmig, hellrot, 15—20 cm im Durchmesser, mit strahlenförmig abstehenden Stacheln. Er tritt meistens als sympathische Persönlichkeit auf, ist geschickt und schlau, aber auch roh, grausam, wie ein echter alter Baininger. Die ganze Sippe der *Sirini*, alle seine Geschwister und Vorfahren sind die *Sirinichäna*, die Kinder des *Sirini*, die *Sirirag*. Einer seiner Brüder, auch eine sympathische Figur, oft sogar Mitleid erregendes Aschenbrödel, heißt *Ganeingmet* oder in der Verkleinerungsform *Ganeingmrini*. Er ist der personifizierte Blütenstand der Baibai-Palme (einer *Cycas*), hellgelb, eiförmig und von der Größe eines Kasuareies<sup>2</sup>.

Im Gegensatz zu *Sirini* tritt die personifizierte Krähe auf, *Goátka* (männlich) oder *Goátki* (weiblich), meistens aber *Goátkium*, die plumpe, dicke Krähe, im Plural *Goátkiap*, die Krähensippe. Als ihr Sinnbild zeigen die Baininger einen großen schwarzen Blütenkolben im Walde, von der Größe einer ausgewachsenen Krähe. Der *Goátka* ist plump, ungeschickt, diebisch, räuberisch. Was er macht mißglückt meistens, oder ist doch schlecht, verabscheuungswürdig<sup>3</sup>.

Als weibliche Figur tritt sehr häufig die Frau Spinne (*Sinéphi*, im Plural *Sinap*) mit ihren Töchtern auf. Sie ist ein echtes Baininger Weib, verschmitzt, schlau, rachesüchtig, kriegerisch wie ein Mann, weiß Lanze und Keule zu handhaben wie Männer. Zuweilen erscheint sie wieder gütig, freigebig; dann aber wieder rücksichtslos, menschenfresserisch, verlangt kaltblütig Rache auf alle Fälle, übt vergeltende und strafende Gerechtigkeit aus<sup>4</sup>.

Seltener als Frau Spinne erscheint *Mumki*, die Kinderräuberin. Sie ist der personifizierte Kammolch. Der Endung nach (*ki*) ist sie weiblich, in der Sage scheint sie aber eine männliche Rolle zu führen<sup>5</sup>.

Eine weitere weibliche Figur ist die große *Chamki*-Schlange mit ihren Kindern, die auch alle *Chamki's* sind. Sie soll auf hohen knorrigen Bäumen und Baumauswüchsen (*a ndauris*) leben und den Menschen schaden, ihnen Unglück, Krankheit und Tod bringen<sup>6</sup>.

Endlich ist noch die starke Erdbebenfrau *Chenken* oder *Kankan* zu erwähnen (*chenken* ist der Plural von *chenkénki*, das Erdbeben). Sie ist, wie einige Baininger Weiber, anormal groß, stark, kriegerisch, roh; wird aber durch die Schlaueit und Geschicklichkeit *Sirini's* überwunden<sup>7</sup>.

Die ersten Sagen habe ich in wortgetreuer Übersetzung gegeben, um damit einen Einblick in die Struktur der Baininger Sprache zu ermöglichen<sup>8</sup>, die folgenden aber in freier Übersetzung mit nebenstehendem Baininger Text.

<sup>1</sup> S. die Sagen 1—11. Wörtlich die personifizierte Sage. *A sitka* heißt die Sage, alte Erzählung, und *Sirini* ist die Verkleinerungsform des Wortes.

<sup>2</sup> S. die Sagen 12—18.

<sup>3</sup> S. die Sagen 1—9, 19—22.

<sup>4</sup> S. die Sagen 1—22.

<sup>5</sup> S. die Sage 7.

<sup>6</sup> S. die Sage 15.

<sup>7</sup> S. die Sage 7.

<sup>8</sup> S. über die Sprache der Baininger, P. M. RASCHER, M. S. C., Grundregeln der Bainingersprache, Mitteil. d. Seminars f. Orient. Sprachen zu Berlin, Jahrg. VII (1904), 1. Abteil., S. 31—85.



Was die Schreibweise des Baining anbelangt, so habe ich die in unseren Missionsschulen übliche, als die mir geläufigere beibehalten. Danach hat *b* stets den Laut *m*, und *d* den Laut *n* vor sich: *g* klingt wie das nasale *ñ* im „Anthropos“-Alphabet, und *q* wie das härtere *ng* oder *ñk*; *v* wie *w*; *h* weich, nach *s* klingend, und *ch* weich wie ein intensiv gehauchtes *h*. Die Vokale klingen wie im Deutschen und in Diphthongen, Quasi-Diphthongen und Triphthongen entspricht der Laut der Zusammensetzung der einzelnen deutschen Vokale.

Da der Hauptzweck dieser Sagen für den „Anthropos“ nicht eigentliches Sprachstudium ist, so habe ich von einer sonst notwendigen Bezeichnung der Länge und Kürze der Silben, sowie des Akzentes Abstand genommen.

Den eigentlichen Sagen schicke ich voraus, was mir einige alte Gewährsmänner über die Herkunft der Menschen und die Entstehung der See und Inseln erzählt haben.

## II. Ursprung der Menschen, des Meeres und der Inseln.

### A. Erzählung von *Mainam*, einem alten Baininger aus Tamanaokin.

Im Anfange waren nur die Sonne und der Mond auf der Erde<sup>1</sup>. Beide hatten sich lieb und heirateten sich. Ihre Kinder waren Steine und Vögel. Eines Tages sagten diese: „*Iv areiv ut ama dlokpemut* eines Tages werden wir auch stark.“ Da wurden einige Steine zu Männern, und einige Vögel zu Frauen. Da diese sahen, daß Sonne und Mond sich geheiratet hatten, heirateten sie sich auch und hatten Kinder. Das waren die Baininger. Die Sonne lehrte sie die Baininger Sprache, lehrte sie Pflanzungen machen, Zäune und Häuser bauen und gab ihnen Feuer. Eines Tages rief die Sonne alle Wesen zusammen und fragte sie, wer ewig leben wolle. Alle Wesen kamen, nur die Menschen kamen nicht. Deswegen gehen der Stein und die Schlange nicht zugrunde, der Mensch aber muß sterben. Hätte der Mensch der Sonne gehorcht, so würde er sich auch von Zeit zu Zeit häuten wie die Schlange und sich stets verjüngen und ewig leben.

Das Meer war damals noch ganz klein, nur ein Wasserloch, aus dem eine Frau Salzwasser für ihr Gemüse schöpfte und das sie immer sorgfältig mit einem Stück Tuch wieder zudeckte. Ihre beiden Söhne fragten sie vergebens, woher sie das Salzwasser schöpfe, sie verriet es ihnen nicht. Da schlichen sich die beiden Knaben eines Tages heimlich hinter ihr drein. Als sie sahen, daß die Mutter hier Wasser geschöpft hatte, gingen sie nachher auch zu dem Salzwasserloch. Statt abzudecken, rissen sie das Tuch auseinander, und je weiter sie rissen, desto größer wurde das Loch. Da bekamen die beiden Angst und liefen mit dem Zipfel des Tuches immer und immer weiter auseinander und kamen nicht mehr zurück. So wurde das Salzwasserloch zum Meere. Nur ein paar Felsblöcke mit einigen Fetzen Erde darauf blieben im Meere stehen. Das waren die Inseln *Massikonapuka*, *Mussawa*, *Urar*, *Watom* und die anderen kleineren Inseln. Als die Frau nun sah, daß das Meer immer größer wurde, fürchtete sie, daß dasselbe auch in die Baininger Berge hineinkommen würde und steckte schnell Zweige am Ufer in den Boden, vor denen

<sup>1</sup> Die Sonne, *a nirächa*, ist der Endung nach männlich, der Mond, *a chorëvètki*, weiblich.

das Meer halt machte. Bis zu den Zweigen aber schlugen seine großen Wogen, und ihr lautes Rollen ist mithin im Walde hörbar.

Die Frau machte nun ein Fischnetz und fing Fische und Krebse am Ufer. Auch ein Knabe fischte eines Tages mit ihr, da stach ihn die Spitze eines wilden Zuckerrohres (*a ruchupka*) in das Gesäß. Er schrie auf und rief: „*A iqacha cha skuis da goa is?*“ Die Frau aber sagte ihm, er solle es pflanzen. Nachdem er es gepflanzt hatte, sah er, wie nach und nach verschiedene wilde Zuckerrohrarten daraus hervorwuchsen, wie *a chamulka*, *a chlakpemka*, *a lirka*, *a luska*, *a urenka*, *a vireichi*, ferner die verschiedenen Arten vom richtigen Zuckerrohr, wie *a sageit*, *a chanepka*, *a nasatka*, *a lapka*, *a liacha*, *a namus*, *a pukpemka*, *a bringa*, *a bilkoat*, *a linki*, *a puchlahuo*, *a sangki*, *a mlaheichi*, *a takparat*, *a verseichi*, *a ulum*, *a supkureichi*, *a chachreichi*, *a churinki*, *a enangeichi*, *aramas*, *chlakpemgi ara ruäichi*.

Eines Tages stritten zwei Baininger Knaben mit einander. Sie sahen eine Krähe auf einem nahen Baum, welche schrie: „*Chie knak mer amki* sie weint mit dem Schnabel“, sagte der eine. „*Gie kak!* du lügst!“ sagte der andere, „siehst du nicht, wie sie mit den Flügeln Bewegung macht, wenn sie weint?“ „*Chie knak d'ais* sie weint mit dem Hintern“, sagte der andere. „Nein, du lügst!“ sagte der erste, „sie weint doch mit dem Schnabel.“ „Nein, du lügst“, sagte der andere, „sie weint mit dem Hintern.“ So stritten die Knaben weiter und zuletzt verprügelten sie sich. Da lief der eine zum Ufer, blieb ganz dort und heiratete auch dort. Das wurde der Stammvater der Uferbewohner, die von da ab eine ganz andere Sprache als die Baininger sprachen, so daß sie sich gegenseitig nicht verstehen. Die Baininger verkehren aber noch mit den Uferleuten und bringen ihnen Taros, und diese beschenken die Baininger mit Fischen.

Die Uferleute sahen, daß ein Baum auf dem Wasser trieb und auch nicht unterging, wenn sich ein Mann darauf setzte. Da höhlten sie den Baum aus und machten ein Kanu davon, und von da ab machen sie immer Kanus und fahren auf die See. Eines Tages fuhren zwei Uferleute über die See mit ihren Kanus und kamen nach *Laur* (Neu-Mecklenburg) und blieben dort. Das waren die Stammväter der Neu-Mecklenburger. Letztere bauten eines Tages zwei große Dampfer und kamen damit nach Baining zurück. Einer derselben zerschellte hier am Ufer, und die Insassen blieben wieder hier bei den Uferleuten und sagten: „Das ist ja unser Land.“ Der andere Dampfer ging wieder nach Neu-Mecklenburg zurück.

Vor ganz langer Zeit kamen auch die ersten Weißen (*a chavilki ara ruis* = Kinder der Schiffe oder Kinder der Inseln) auf ihren Schiffen hieher. Großer Rauch stieg aus ihren Schiffen. Sie hatten Kanonen an Bord und schossen damit schwere Kugeln aufs Land. Da hatten die Baininger große Angst und schrien: „*A ios! a ios!* Die Geister! die Geister!“ und liefen in die Wälder.

Soweit geht der Bericht des alten *Mainam*. Jeder andere Erzähler weicht in seinem Bericht etwas ab. Interessant ist auch

B. Die Erzählung von den Häuptlingen *Rambas* und *Kowels* aus *Loan* die auch in einigen Punkten abweicht, aber viele weitere Einzelheiten enthält.

Die ersten Menschen, welche die Sonne auf die Welt setzte, waren ein Mann und eine Frau, *Kulavr* und *Nungueing*. *Ieni mu a iqeliem*, sie hatten zwei Kinder, einen größeren und einen kleineren Knaben. Der Vater starb, und die Mutter blieb allein mit den beiden Knaben. Sie schöpfte Wasser für die beiden aus zwei Löchern, gewöhnliches Wasser aus dem einen, Seewasser aus dem anderen. Sie holte auch Taros und Gemüse für die Knaben. Letztere kannten weder Taros noch Gemüse und fragten: „Mutter, was trägst du da?“ Sie antwortete: „Das essen wir!“ Aus dem Totenschädel ihres Vaters wuchs der erste Kokosbaum auf, und die Knaben, die noch nie einen solchen gesehen hatten, fragten die Mutter: „Was ist das da?“ Diese gab zur Antwort: „Kinder, das müßt ihr nicht fragen, das ist ja unser Essen! Das aus dem Kopfe eures Vaters aufwächst.“

Die Knaben wollten nun wissen, woher die Mutter das Salzwasser schöpfte, aber sie wollte es ihnen nicht verraten. Als die Mutter eines Tages wieder ging, um Wasser zu schöpfen, folgte ihr der große Knabe heimlich nach und fragte: „Was ist das da?“ Aber sie verbarg das Loch vor ihm.

Eines Tages ging sie in die Pflanzung und ließ die Knaben allein zu Hause. Da sagte der ältere zu dem kleineren: „Wir wollen mal sehen, wo unsere Mutter das Wasser schöpft!“ Sie sahen die beiden Löcher und der kleine Knabe badete im Süßwasser trotz des Verbotes des älteren und der Warnung, daß die Mutter zürnen und ihn bestrafen würde. Er badete im Wasser und riß die kleine Hecke um das Wasser weg. Am nächsten Tage badete der Kleine im Salzwasser und riß auch um dieses den Zaun weg. Als die Knaben nun den jungen Kokosbaum beschädigen wollten, mußte die Mutter es ihnen wieder verbieten: „Daran wächst ja unser Essen aus dem Kopfe eures Vaters.“ Als die Mutter nun zum Wasser kam, sah sie, daß der Kleine wieder im Salzwasser badete, welches sich schon so weit ausgedehnt hatte, daß ein Baum darauf treiben konnte, auf welchem der Kleine sich schaukelte. Vergeblich flehte die Mutter ihn an: „Verdirb doch unser Wasser nicht!“ Der Junge gehorchte ihr nicht. Da wurde das Salzwasser immer größer und wuchs zum Meere an. Die Mutter rief ihm zu: „Setze doch wenigstens ein paar Inseln aus für die Vögel!“ Da kamen alle die Inseln zum Vorschein und in der Ferne auch *Laur*, Neu-Mecklenburg. Um aber zu verhüten, daß die See auch in die Baininger Berge eindringe, pflanzte die Mutter schnell einige Zweige am Ufer, die die See aufhielten.

Der kleine Knabe wurde der Mutter nun ganz fremd und sprach eine andere, die Ufersprache, und seine Mutter konnte ihn nicht mehr verstehen und fragte: „Was ist das doch so mit dir?“ Er baute Kähne und ging auf die See, kam aber wieder zurück. Auch als er wieder eine Zeitlang mit seiner Mutter und seinem älteren Bruder in den Bergen gelebt hatte, konnten sie ihn nicht verstehen.

Der Kokosbaum hatte nun die ersten Nüsse angesetzt, und schon wollte der Kleine sie haben. Die Mutter aber bemerkte ihm, daß man die Nüsse erst reifen lassen müsse, um sie zu essen. Dann begleiteten sie den Kleinen wieder zum Ufer, wo er an seinen Kähnen arbeitete. Als die Kokosnüsse reif waren, brachten sie einige zum Ufer und pflanzten sie auf allen Inseln und in allen Gehöften.



Bald nachher gebar die Mutter ein Mädchen, das, als es groß geworden war, zu ihrem Bruder am Ufer zog und seine Frau wurde. Sie sprach auch nur die Ufersprache. Die Kinder der beiden sind seitdem die Uferleute.

Eines ihrer Kinder, ein Mädchen, brachten sie auf eine entlegene Insel, wo es ganz von selbst größer wurde und weiße Kinder zur Welt brachte. Das waren die Weißen (*a chavilki ara ruis* = Kinder der Inseln oder der Schiffe).

Die Mutter aber heiratete ihren älteren Sohn, und ihre Kinder sind nun die Baininger.

### III. Sagen über *Sirini*, den Nationalhelden der Baininger, und seine Kinder.

Nr. 1. Der schlaue *Sirini* und die dumme Krähe.

Sage aus Takes, Kap Lambert<sup>1</sup>.

*Sirini cha vin sagel a iqelta da cha snanpet nara:* „Nemka a a<sup>2</sup> lamasacha ära?“ *Da ra ruchun:* „*Sinav ara lamasacha.*“ *Da cha mit samen baum hier?*“ Und sie sagten: „Frau Spinne ihr Kokosbaum.“ Und er ging fort auf *a chael ara eska. Da cha rap pem a mugem. Da cha tlu iach ama* den Känguruhs ihren Weg. Und er fällte einen dicken Baum. Und er sah ein *chaelka*<sup>3</sup>, *da cha tu pich a a reg, da cha gug ka p'a mran. Ka mit, ki* Känguruh, und er faßte es im Rücken, und er wickelte es in Blätter. Er ging, er *gpig ama lamasacha, da cha mgim iach ama bugaqa, da cha noa nacha.* kletterte auf den Kokosbaum, und er drehte ab eine junge Kokosnuß, und er warf herab sie.

*Sinepki chie nari cha sap, die chie ruchun na iqelta:* „*Geni ag,* Frau Spinne sie hörte (daß) sie fiel, und sie sagte zu den Kindern: „Ihr geht, *geni lu, aekoa ma Sirini, d'aekoa ma Goatkium*<sup>4</sup>, *d'aekoa ma Ganei-* ihr seht zu, ob (es ist) der *Sirini*, oder der *Goatkium*, oder der *Ganei-* *gmriini!*“ *T'ag, ti tlu ma Sirini, di ri ruchun:* „*Nak ma Sirini!*“ *Di ngmriini!*“ Sie gingen, sie sahen den *Sirini*, und sie sagten: „Nur der *Sirini!*“ Und *chie ruchun:* „*As läip qelemes tu g'un goa uis a ura quregpemirag!*“ sie sagte: „Noch heute verspeisen wir dich, ich mit meinen Kindern zu unseren Eßresten!“

*Di chie tal ara chlamka, di chie vin, di chie nan ama raptap mirk* Und sie nahm ihre Keule, und sie kam, und sie stellte eine Speerfalle um *n'ama lamasacha. Di chie gpig, di chie gigar s'ama Sirini vra* den Kokosbaum. Und sie stieg hinauf, und sie verfolgte den *Sirini* auf dem *lamasacha a a richuoig, di chie gigar sacha. Da vrek prama* Kokosbaum seinen Zweigen (= Blattstielen), und sie jagte nach ihm. Und er machte los das *chaelka, da cha noa nacha. Da ma Sinepki chie chuoik nasar a* Känguruh, und er warf herab es. Und die Frau Spinne sie lief hinter dem

<sup>1</sup> In der Umgegend von St. Paul wird dieselbe Sage erzählt, nur ist statt des Kokosbaumes ein wilder Orangenbaum gewählt, und der Ausgang ist insofern verschieden, als der Frau Spinne ihre Rache nicht glückt, sie selbst vielmehr dabei umkommt.

<sup>2</sup> Das erste *a* ist der Artikel, das zweite das Pron. possessivum.

<sup>3</sup> Die hiesigen Känguruhs, die sogenannten Wallabys, sind bedeutend kleiner, als die australischen.

<sup>4</sup> *Goatkium* = die dicke Krähe.

*chaelka. Dap ma Sirini cha tal ama lamasacha da cha mit sev a*  
Känguruh. Aber der Sirini er nahm die Kokosnuß und er ging fort zu den  
*avet, da cha sik prama lamasacha.*  
Häusern, und er schnitt auf die Kokosnuß.

*Da ma Goatkium ka nari savet ma Sirini, i cha barmet ama lamasacha,*  
Und der Goatkium er hörte über den Sirini, daß er spaltete die Kokosnuß,  
*cha vin da cha ruchun: „A oana lamas nachoari?“ Da ma Sirini cha*  
er kam und er sagte: „Euer zweier Kokosnuß woher?“ Und der Sirini er  
*ruchun: „Sinav ara lamas, i goa chuoik saget.“ Baiv oarik*  
sagte: „Frau Spinne ihre Kokosnüsse, ich flüchtete mit ihnen.“ Als es Morgen war  
*da Goatkium ka ruchun: „Läiv ur rekmet nana?“ Da ma Sirini cha ruchun:*  
da der Goatkium er sagte: „Jetzt wir machen wie?“ Und der Sirini er sagte:  
*„Gie it samen a chael ara eska!“*  
*„Du gehe auf den Känguruhs ihren Weg!“*

*Da cha mit samen a chael ara eska, da cha bug p'ama*  
Und er ging fort auf den Känguruhs ihren Weg, und er fällte einen dicken  
*mugem. Bai cha tl'iach ama chaelka, du chu amig ka, ba cha igip. Da*  
Baum. Als er sah ein Känguruh, da er erschlug es, daß es (war) tot. Und  
*cha tr acha da cha gugka. Cha mit ba chi gpig samr a lamasacha,*  
er nahm es und er wickelte eines. Er ging, daß er steige auf den Kokosbaum,  
*da cha iem amá bugaqa, da cha noa nacha.*  
und er rüttelte eine junge Kokosnuß, und er warf herab sie.

*Sinepki chie nari cha sep di chie ruchun: „A iqelta, as*  
Frau Spinne sie hörte (daß) sie fiel und sie sagte: „Kinder, noch mal  
*geni ag, geni lu ieit nemka, cha mgim goa lamas, aekoa ma*  
ihr geht, ihr seht zu da (ist) wer, er pflückt ab meine Kokosnüsse, vielleicht der  
*Sirini, aekoa ma Goatkium, aekoa ma Ganeigmrini!“ Ti tlu di ri ruchun*  
Sirini, oder der Goatkium, oder der Ganeigmrini!“ Sie sahen und sie sagten  
*neichi, i ma Goatkium. Di chie ruchun: „As läip qelemes tu g'un*  
ihr, daß der Goatkium (es sei). Und sie sagte: „Noch heute werden wir ihn ver-  
*goa uis a ura quregpemirag!“*  
speisen, ich mit meinen Kindern, zu unseren Eßresten!“

*Chie tal ara chlamka, di chie tit, di chie nan ama raptap mirk*  
Sie nahm ihre Keule, und sie ging, und sie stellte eine Speerfalle um  
*n'ama lamasacha, di chie gpig, di chie gigar sa ma Goatkium pra*  
den Kokosbaum, und sie stieg hinauf, und sie verfolgte den Goatkium auf dem  
*lamasacha a a richuoig. Da cha vrek prama chaelka, da cha noa*  
Kokosbaum seinen Zweigen. Und er machte los das Känguruh, und er warf herab  
*n'acha.*  
es.

*Da ma Sinepki chie tlu ama chaelka mena evet, du choasir ka*  
Und die Frau Spinne sie sah das Känguruh auf der Erde, und nicht es lief  
*chuoik, di chie ruchun: „Mudu gia ak ma Sirini cha kak temgoa. Dav*  
weg, und sie sagte: „Kürzlich dein Freund der Sirini der belog mich. Aber  
*as läip qelemes tu g'un goa uis a ura quregpemirag!“ Chie*  
noch heute werden wir dich verspeisen, ich mit meinen Kindern, zu unseren Eßresten!“ Sie

*gigar sacha, da cha mranas, da cha sep prama raptap. Di ki chie*  
 jagte nach ihm, und er sprang hinab, und er fiel in die Speerfalle. Und sie sie  
*mranas prama raplap ara oves, di chie tr ara chlamka, di chu amig*  
 sprang hinab über die Falle ihre Spitzen, und sie nahm ihre Keule, und sie erschlug  
*ka. Di chie tal ka saqel t'uis, di ri nin macha, da ra tes ka t'ara*  
 ihn. Und sie trug ihn zu ihren Kindern, und sie brieten ihn, und sie aßen ihn zu ihren  
*quregpemirag.*  
 Eßresten.

*Sirini cha tlu, i choasir Goatium cha vin, da cha mit, da cha*  
 Sirini er sah, daß nicht Goatium er kam (zurück), und er ging, und er  
*nari aramas, i ri nin ma Goatium, di ri tes ka. Da ma Sirini*  
 nahm wahr den Geruch, daß sie brieten den Goatium, und sie aßen ihn. Und der Sirini  
*cha ravlag sev a avet.*  
 er ging zurück zu den Häusern.

*Vurvur ama alacha mer a avetki ara mki dembarachiak<sup>1</sup>.*  
 Es wächst ein Sprößling auf dem Dachfirst für einen anderen.

#### Nr. 2. Neckereien.

Sage aus Takes, Kap Lambert.

*Sirini cha tkut m'a demki sar ama ur. Dav ama goatka cha*  
 Sirini er grub ein Loch (als Falle) für die Wildschweine. Aber die Krähe<sup>2</sup> sie  
*tal ama chalunes di cha durmet praus, di cha tu's mer a demki. Da ma*  
 brachte Arum-Blätter und sie durchlöchernte sie, und sie legte sie über das Loch. Und der  
*Sirini cha tlu da cha ruchun, i ama arenki di cha tlu a oaldag. Dai na*  
 Sirini er sah (es) und er sagte, daß es Nacht (sei) und er sehe die Sterne. Und (es war)  
*choasir, da cha breig. Dav ama goatka cha traus da cha noa n'aus.*  
 nicht so, und er schlief. Aber die Krähe sie nahm weg sie und sie warf weg sie.

*Priëich ama arenki, d'ama goatka cha tkut m'a demki sar ama ur.*  
 Eines anderen Tages, und die Krähe sie grub ein Loch für die Wildschweine.  
*Dap ma Sirini cha lil pra mugit, da cha rekmet tachoar ama esigeichi*  
 Aber der Sirini er malte an einem Stock, und er machte wie eine Schlange  
*ara mki, da cha tuit mer ama demki. D'ama goatka cha t'it di getracha.*  
 ihren Schnabel, und er legte ihn über das Loch. Und die Krähe sie sah ihn und sie zitterte.  
*Da ma Sirini cha schuis neit, d'ama goatka cha gnig da cha tr<sup>3</sup> vranas.*  
 Und der Sirini er streckte vor ihn, und die Krähe sie fürchtete sich und sie besch . . sich.  
*Di sies ka schuis neit da cha tr.*  
 Und wieder er streckte ihn vor und sie sch . .

*Tavano Sirini cha noa neit, da cha tit namenacha. D'ama goatka cha*  
 Nachher Sirini er nahm weg ihn, und er ging von ihm. Und die Krähe sie  
*tit. Vurvur ama alacha mer a avet ara mki dem barachiak.*  
 ging. Es wächst (noch) ein Sprößling auf dem Dachfirst für einen andern.

<sup>1</sup> Dieser Satz ist der Schluß aller Baininger Sagen und bedeutet etwa: Hiermit ist diese Erzählung zu Ende, nächstens erzähle ich dir eine andere.

<sup>2</sup> Selbstverständlich ist hier gemeint die sagenhafte Person *Goatium*, die dicke Krähe.

<sup>3</sup> Sie beschmutzte sich mit ihren eigenen Exkrementen.



## Nr. 3. Der streitsüchtige Goatka wird von Sirini getötet.

Sage aus der Umgegend von St. Paul.

*Sirini cha tit sa eidu, dap ma Goatka cha tit s'a daqa, d'ieni mrana mena eska.*

*Goatka cha ruchun: „Un tresna nu goa linki!“ Da ma Sirini cha ruchun: „Kudas! g'uk goa eichi.“ Dap ma Goatka cha ruchun: „Koa-sir! un tresna nauir, tavano as gie uk gia eichi!“ Da ma Goatka cha chutmes pet ma Sirini. Da ma Sirini cha mr ama chipka, da cha chut ma Goatka a a eleigl, da cha ruchun: „Kurimai un tresna, iari läip gie igip!“*

*Da ma Goatka cha ruchun: „Gie it di gie tkutmet na baurka a a lureit.“ Da ma Goatka cha chutmes pet ma Sirini. Da ma Sirini cha mr ama chipka cha chut ma Goatka a a eleigigl, da cha ruchun: „Kurimai un tresna, i ari läip gie igip!“*

*Da ma Goatka cha ruchun: „Koa-sir! gie tkutmet na baurka a a lureit!“ Da cha mr ama chipka, da cha chutmes pet ma Sirini. Da ma Sirini cha trama chipka, da chut t'ama Goatka a a ren, da cha ruchun: „Kurimai un tresna, i ari läip gie igip!“*

*Da ma Goatka cha ruchun: „Koa-sir, nak gie tkutmet na baurka lureit!“ cha trama chipka da cha chutmes pet ma Sirini. Da ma Sirini cha chut ma Goatka a a saknacha!“ Da cha ruchun: „Kurimai un treana, i ari läip gie igip!“*

*Da ma Goatka cha ruchun: „Koa-sir, nak gie tkutmet na baurka a a lureit!“ da cha chutmes pet ma Sirini. Dap lueka cha mr ama chipka*

Sirini, der Wasser holte, und Goatka, der seinen Hund trug, begegneten einander auf dem Wege.

„Laß uns hier fechten mit meiner Lanze!“ sagte Goatka, aber Sirini sagte: „Nein, ich muß Wasser holen.“ Unterdessen nahm Goatka schon seine Lanze und warf damit nach Sirini, verfehlte ihn aber. Da nahm Sirini die Lanze und traf den Goatka am Fuß. „Jetzt laß uns aufhören,“ sagte Sirini, „sonst wirst du heute noch getötet werden!“

Aber Goatka wollte nicht und verhöhnte den Sirini mit den Worten: „Geh doch und schäle Baur-Rinde ab!“<sup>1</sup> warf wieder mit der Lanze nach Sirini und verfehlte ihn abermals. Sirini aber traf ihn wieder am anderen Fuß. „Jetzt laß uns aber aufhören, sonst wirst du heute noch fallen!“

Aber Goatka verhöhnte ihn wieder: „Geh doch und schäle Baur-Rinde ab!“ und warf wieder mit der Lanze nach ihm, traf aber nicht. Sirini dagegen traf und verwundete ihn am Unterleibe und forderte ihn wieder vergebens auf aufzuhören.

Als dann Goatka ihn wieder höhnte: „Geh doch und schäle Baur-Rinde ab!“ und wieder fehl geworfen hatte, traf ihn Sirini ins Auge. Auch dann war die Aufforderung Sirinis, jetzt aufzuhören, wieder vergebens. Goatka verhöhnte ihn wieder: „Geh doch und schäle Baur-Rinde ab!“

Zum letztenmal warf Goatka nach Sirini und verfehlte das Ziel. Sirini aber traf ihn ins andere Auge, und Goatka starb.

<sup>1</sup> Ein Schimpfwort, Ausdruck der Verachtung für einen Feigen.

*da chut ma Goatka iach a saknacha.  
Da ma Goatka cha igip.*

*Da ma Sirini cha tit cha chuch  
a eichi, da cha tal ama Goatka a a  
daqa.*

*Vurvur etc.*

Da nahm Sirini den Hund des Goatka und ging damit nach Hause, nachdem er noch vorher Wasser geschöpft hatte.

Es wächst etc.

Nr. 4. *Goatkium* und die verzauberte Mandel.

Sage aus Nacharunep, Umgegend von St. Paul.

*Sirini a a rudichi a geroreiem  
ma Goatkium.*

*Bigbig da ma Sirini ien ma Goatkium ieni tmatna vrama lat, du chur ma Sirini a a rudichi, di chie nin ama dap. Sirini cha tmatna, dap Goatkium ka mit savra avetki nameni ma Sirini i cha tmatna. Sichi chie snanpet na ma Goatkium: „Ma Sirini choari?“ Da cha ruchun: „Koasir goa drem. Nach ama migieska!“ Daina cha kak, da cha tek sar ma Sirini ama gerksacha cha tmatna.*

*Bigbig ien tit savra lat. Sirini cha tmatna. Dap ma Goatkium ki gigrem, ka tit s'ama galip. Sies ka mit savra avet, ka mit nameni ma Sirini, i cha tmatna vriag ama lat. Sichies ka mit sagel ma sichi ara avet. Sichi chie ruchun: „Ma Sirini choari?“ Goatkium cha ruchun: „Nak kurimai geni tak na migieska!“ Goatkium cha kak.*

*Bigbig di sies ien tit savriag ama lat. Da ma Goatkium sies ka kim ama Galip. Sirini cha tit nasaracha, cha vin qelama galipka. Ka lai Goatkium churicha du chu amig ama galip. Sirini cha mrama galipka ama ruemini. Ku chnoidem prini, da cha m'ini vrama dulka a a oves. Sirini ki mgim iag. Ka mu ama anka nagel.*

Sirinis Schwester hatte den Goatkium geheiratet.

Morgens gingen nun Sirini und Goatkium zusammen in die Pflanzung, um zu arbeiten. Sirinis Schwester aber blieb zu Hause und briet Taros. Sirini arbeitete tüchtig, aber der Goatkium ging bald wieder zu den Häusern zurück und ließ den Sirini allein arbeiten. Seine Frau fragte ihn: „Wo bleibt den der Sirini?“ und Goatkium gab zur Antwort: „Das weiß ich nicht. Der Sirini ist ja ein Faulpelz!“ Aber der Lügner! er selbst war ein Faulpelz, der den Sirini allein arbeiten ließ.

Am folgenden Morgen gingen sie wieder in die Pflanzung, und Sirini allein arbeitete, und Goatkium spazierte zu einem Mandelbaum und ging dann wieder zu den Häusern, während Sirini ein Stück von der Pflanzung nach dem andern fertig machte. Seine Frau fragte ihn wieder: „Wo bleibt denn der Sirini?“ und der Lügner gab zur Antwort: „Frage mich doch nicht wieder nach diesem Faulpelz!“

Am nächsten Morgen gingen die beiden wieder zu einem anderen Teile der Pflanzung und Goatkium ging bald wieder zu seinen Mandeln. Sirini aber folgte ihm und kam auch zu dem Mandelbaume und sah, wie der Goatkium sich Mandeln aus den Schalen klopfte. Da nahm Sirini eine ganz kleine Mandel, machte Zauber über sie und legte sie oben auf einen

*Sies bigbig ien tit savrama lat. Sirini cha tmatna, da Goatkium ki gigrem, ka sis tem pra ltiqi, di sies ki gigrem da cha vin savra galipka a a rim. Ka tlama galiv ara rue-mini, du chu amigini, mani ma Sirini cha chuoidem prini, du chu amet n'iag ama galip, mani ma Sirini cha mu get. Ba cha verset naget, da tl'iag ama galip pusup, ka ruchnu: „Goa galip avuk! Da traget!“*

*D'ama galivini ga tachen dais, ka ruchun: „A qam met goa galip!“ Dav ini ga tu a chanka n'ama lgi. Läip Goatkium ka ruchun: „Ag ka mrama galip navusup!“ A galivini ga ruchun: „Ag ka tr goa galip!“ Läip ma Goatkium ka tachen, läiv ini ga tachen. Goatkium ka ruchun: „Läik gu tachen, da nemka tachen da goais?“ Goatkium ka lual, d'ama galivini ga lual d'ais. Ka mit, ka tit nev ama eska. Ka surup, d'ama galivini ga surup dais. Ku mchum, d'ama galivini geri mchum dais.*

*Ka til savra avet, du choasir ka tachen, i ari ini ga tachen dais. Ka mit saqel ma sichi. Da sichi chie snaupet nacha: „Sirini choari?“ Du choasir ka tachen, i ari ini ga tachen dais.*

*Chie mr ama smeski bacha, iv läi ka tes, da ini ga tes dais ama dap. Ku hurup, di k'ini surup dais. Ka rkiar dais, da tika ama galivini ga rkiar dais.*

Stein. Dann holte er noch mehr Mandeln vom Baum und legte sie zu einem Häufchen zusammen.

Am folgenden Morgen gingen die beiden wieder in die Pflanzung. Sirini arbeitete, aber Goatkium spazierte umher, machte Feuer und kam wieder zu dem Mandelbaum. Als er die kleine Mandel sah, die Sirini gestern verzaubert hatte, schlug er sie auch schon auf und verspeiste sie, ebenso das Häufchen Mandeln, das Sirini gestern hingelegt hatte. Dann schaute er hinauf: „Da sind noch viele Mandeln für mich!“ stieg auf den Baum und holte wieder welche herunter.

Aber die kleine verzauberte Mandel sprach aus seinem Hintern den Zauberspruch: „Früchte an meinen Mandeln!“ Sie erhob ihre Stimme, wie ein Mann. Dann sagte der Goatkium: „Jemand nimmt die Mandeln oben weg!“ Und die verzauberte Mandel sagte ebenfalls: „Jemand nimmt meine Mandeln weg!“ Immer wenn der Goatkium sprach, sprach auch die Mandel, und Goatkium fragte: „Wer spricht denn an meinem Hintern, so oft ich spreche?“ Nun piff Goatkium mit dem Munde und die kleine Mandel piff ebenfalls an seinem Hintern. Er hustete, und die Mandel an seinem Hintern hustete ebenfalls.

Nun lief er zu den Häusern, sagte aber kein Wort, aus Furcht, die Stimme an seinem Hintern möchte wieder sprechen. Seine Frau fragte ihn: „Wo bleibt denn Sirini?“ Er antwortete aber nicht, weil sonst die Stimme an seinem Hintern wieder gesprochen hätte.

Sie gab ihn sein Essen, aber als er aß, aß auch die Mandel an seinem Hintern Taros. Als er trank, trank auch die Mandel an seinem Hintern. Er kratzte sich an seinem Hintern und die Mandel kratzte ihn dort ebenfalls.



*Dama sichi kia ruchun nacha:*  
*„Koasir gie tachen ia?“ Da cha ru-*  
*chun ma: „Du ku iachani cha tachen*  
*da goais.“ Da ma Sirini cha vin.*  
*D'ama sichi chie ruchun nacha:*  
*„Achani di gia ruacha ais, i cha*  
*tachen, d'ini ga tachen; ka tes da*  
*ini ga tes, ka rkiar dem, dav ini*  
*ga rkiar dem. Bep pet Goatkium a*  
*a ribit, i läik ka rkiar dem dais*  
*dama bies.“ Pra dopgoes na aren*  
*du churicha.*

*Navasasat ma Sirini cha chuoi-*  
*dem pracha, ip sies perset. Da ma*  
*Sirini cha ruchun: „Sa choa verset?*  
*Sani ma Sirini cha tachen da ma*  
*Goatkium ka mrachen?“*

*Du chvasir ama galivini ini ga*  
*tachen.*

*Vurvur etc.*

Nr. 3. Der angeführte Betrüger *Goatkium*.

Sage aus Banga, Umgegend von St. Paul.

*Sirini a a ruächi ma Goatkium*  
*ka neichi. Da ma Sirini cha nem a*  
*vlemka hairki, iv ieni npan a vlemka,*  
*baiv ama slurka, i cha ir qelemiem.*  
*Goatkium ka tlu ma Sirini a a vlemka*  
*gel a a ruächi, da Goatkium ka*  
*chacha, i cha igip, da cha ruchun*  
*n'a a gerki: „Aiv läip goa igig, da*  
*bäigbäig sa goa anemka, ti tkut sa-*  
*remka.“ Ta mu a suleichi da ren qe-*  
*lemka mer ama saerka. Da cha tkut-*  
*kut s'ama evet, ip bäigbäig sacha.*  
*Aip pukpuk sacha, da cha knak i vra*  
*anemka, daina chu kak. Ti plag ama*  
*vlemka barachacha, ba cha tes ka,*  
*gigsacha cha tes ka, a a gerki chie*  
*tir, koasir kie tes. Ka tes, baip perset,*  
*du chu amig a vlemka a a oveska,*  
*i cha tes a ganignacha. Da cha n'ama*  
*nanki i a anemka mur ka igip na-*

Die Frau aber fragte ihn: „Warum sagst du denn nichts?“ Da antwortete er: „Ja wenn ich spreche, spricht auch immer etwas an meinem Hintern.“ Dann kam Sirini und seine Schwester sagte zu ihm: „Was ist das doch, was da am Hintern deines Freundes immer spricht, wenn er redet, ißt, wenn er ißt, kratzt, wenn er sich kratzt? Schon ist sein Hinterer angeschwollen, und wenn er sich noch kratzt, so gibt es eine Wunde!“ Drei Tage blieb der Goatkium so und konnte sich nicht helfen.

Da hatte Sirini Erbarmen mit ihm, machte einen Gegenzauber, da hörte es auf. Und Sirini fragte ihn: „Ist es nun vorbei? Vielleicht hat der Sirini immer so gesprochen, wenn du sprachst?“

Von nun an hatte der Goatkium wieder Ruhe.

Es wächst etc.

Goatkium heiratete die Schwester des Sirini, und dieser schenkte seiner Schwester ein Schwein, damit sie es groß füttern sollte. Goatkium sah das Schwein bei seiner Schwester und wollte es gleich verspeisen. Deshalb stellte er sich, als wenn er stürbe, und sagte zu seiner Frau: „Wenn ich heute gestorben sein werde, so wird mein Namensvetter, der früher gestorben ist, hier aus dem Grabe hervorkommen!“ Man begrub ihn als tot und legte einen Spaten an seine Seite ins Grab. Als man ihn mit Erde zugedeckt hatte, fing er gleich an zu graben und scharrte sich aus dem Grabe heraus, stellte sich als wäre er der Namensvetter des Verstorbenen und weinte über diesen. Da schlachteten sie das Schwein für ihn, und er allein aß es,

*meneichi. Da ma Goatkium a a gerki chie tit namenacha.*

*Vurvur etc.*

seine Frau wollte nicht mit ihm essen; denn sie glaubte, er sei der andere. Dann schlug er den Schweinskopf auf und als er das Gehirn aß, kam die alte Frau seines verstorbenen Namensvetters zu ihm und freute sich über ihren verjüngten Gemahl, seine eigene junge Frau wollte aber nichts mehr von ihm wissen.

Es wächst etc.

Nr. 6. Frauenraub mit Anwendung von Zauber<sup>1</sup>.

Sage aus Taliski, Umgegend von St. Paul.

*Sirini cha mit, ki gigrem, da cha mun nas mena eichi. Ka tl'ama nankina ra tden, tu chuch ara eichi, da tl'iaich ama nanki da vemka, iv a a gerki neichi.*

*Baiv oarik da cha chut a a german a a lan men ama everem, da cha ral get. Ka mit da cha tu get pranas. Ka mu a nigacha savr a oves, da cha mu a lan savracha.*

*Bigbig da nankina ra den s'ara eiei. Cha tres du churicha. Da ra chuk di ri pkoav ara eiei, da ra tit. Da ma Sirini cha mranas, da langeri knak pracha, da cha r a nanki ara gerik. D'ama nanki chie igip. Sirini cha chuoidem preichi, di sies kie maravit, d'ien tit sev a avet.*

*Vurvur etc.*

Sirini ging eines Tages spazieren und versteckte sich in der Nähe eines Wassers. Die Frauen kamen nun, um Wasser zu schöpfen. Eine derselben gefiel ihm, und er wünschte sich dieselbe zur Frau.

Am nächsten Tage grub er die Gebeine seines Vaters aus der Erde und nahm sie mit. Er hing sie sich um seinen Leib, den Schädel auf seinen Kopf und die übrigen Knochen darauf.

Am nächsten Morgen versteckte er sich wieder und wartete am Wasser. Die Frauen kamen, schöpften und steckten den Blätterpfropfen auf ihre Bambusröhren. Da sprang Sirini auf, und die Gebeine seines Vaters an ihm weinten. Die Frauen waren bestürzt, und er hielt eine derselben an der Hand fest, aber sie starb auf der Stelle. Da machte er einen Zauber über sie, und sie stand wieder auf, und er führte sie als seine Frau zu seinem Hause.

Es wächst etc.

Nr. 7. Goatkium ermordet den Sirini und dessen Frau. Schicksale der Kinder Sirini's. Rache an Goatkium. Die starke Erdbeben-Frau.

Eine Sage aus Loan (Baining).

*Sirini ien a a gerki ieni tach a iena avelki. D'ien tit d'ieni tmatna*

Sirini und seine Frau hatten sich ein Haus gebaut und eine Pflanzung

<sup>1</sup> Hier haben wir eine „Raubheh“ gegen den Willen der Braut. Durch Zauber wird sie wieder zum Leben erweckt und ihre Neigung für den Bräutigam gewonnen.

*vra lat. Kuriem da mr a iena lat. D'ieni tit nanir a dap, d'ieni nin banas. Da ma Goatkium ka vin, da cha ruchun: „Pemgoa ik goa vlag uin.“ D'ieni ruchun: „Gie vlag un eviva? D'a una uemiem?“ Da cha ruchun: „Läik gu lu s'iem.“ Biqa du goa den. Da ma Goatkium ka mit.*

*Da ma Sirini cha ruchun n'a a gerki, iv ien tit savr a lat, d'ieni tal a dap. Ieni tr a lamas, d'a iena vesem d'a iena chrem. Da ma Sirini cha rkiar vra lamas, d'a gerki chie nin ama dap, di chie gigsdem savr a iena igsdemki. D'ien dres kan a iena uemiem, ama choatka chan ama nanki, ama choatka as ama iqelka, d'ama nanki s'ama slurki. Ta tes.*

*Baiv oarik du Goatkium ka den, da cha ruchun: „Kurigi marik da sa us!“ Da ra mes mäi. Kur iach ama dacha barach a iqeliem, tika a iena muqa, iv ini tik. Goatkium ka tal a vrika, da cha vlag a choatka. Ka choap ka vichi achen, da cha igip. Da sar a a gerki, cha choapki vichi achen, di chie igip. Ka lu sa ririveichi, ka r iem ivuk sav a ririveichi. Dap ka kak, icha lu sa iqeliem.*

gemacht, und die beiden lebten glücklich. Da kam eines Tages, als sie sich Taros geholt hatten und eben kochten, der Goatkium zu ihnen und sagte: „Ich werde euch beide erschlagen.“ „Warum denn?“ fragten sie ihn, „und was soll denn aus unseren beiden Kindern werden?“ „Für die werde ich sorgen“, sagte Goatkium, „morgen komme ich wieder“, und er ging fort.

Sirini aber sagte zu seiner Frau: „Wir wollen aber vorher noch gut essen!“ Sie holten Taros aus der Pflanzung und Kokosnüsse und Betelnüsse und Pfefferblätter. Sirini kratzte die Kokosnüsse aus, und seine Frau preßte die Kokosmilch über das Essen aus. Dann aßen beide mit ihren Kindern zusammen. Der Knabe war noch klein, aber das Mädchen war schon groß.

Am nächsten Morgen kam der Goatkium und sagte: „Halt, wir wollen erst noch essen.“ Und sie aßen zusammen. Es blieb nur noch eine Taro übrig für die Kinder, und ein Holzscheit, damit sie sich erwärmen konnten. Dann nahm Goatkium seine Schleuder und tötete zuerst den Mann. Er zog ihm die Schleuderschnüre um den Hals, und der Mann starb. Darauf zog er der Frau die Schleuderschnüre um den Hals, und sie starb ebenfalls. Er baute dann ein Totengerüst<sup>1</sup> und legte die beiden darauf. Er hielt aber sein Wort nicht, für die Kinder zu sorgen.

<sup>1</sup> In einigen Gegenden Bainings, z. B. Vunagalip und Gavit, werden die Toten, besonders ansehnlichere Männer, auf einem Gerüste in der Nähe der Häuser bestattet und bleiben, nur mit wilden Ingwer-Blättern bedeckt, bis das Fleisch verfault ist. Schädel und Knochen der Toten werden dann oft von den Lebenden umgehängt und mit umhergetragen, oder auch im Armkörbchen mitgetragen, weil ein Schutz und eine Kraft von den Gebeinen des Toten auf den Träger übergehen soll. In der Umgegend von St. Paul aber werden die Toten vor der Hütte der Verwandten in die Erde gegraben, Messer, Spaten, Kleider, Decken und Lieblingsgegenstände werden ihm mit ins Grab gegeben. Das Loch wird wieder ganz zugegraben und zum Schutze gegen Schweine mit längsliegenden Holzscheiten bedeckt, welche durch zwei querüberliegende, durch Haken gehaltene Querbalken befestigt sind.



*Ka tit nameneiem pa iena avetki. D'a iena vlemini da iena dacha. D'ieni tkut ta dacha barach a iena vlemka i cha tes. Baiṽ oarik sichi ra tes. Iv läiv ieni npan d'iach ama dap ama dopgoes nap barach a iena vlemka. Baiṽ oarik i läiv ieni npan d'iach ama dum, da ra tes. Da s'ama slurki marik ama nanki, da s'ama slurka aṁa iqelka. D'as ieni tres navr ama dacha. D'ama nanki a chumök preichi, d'ama iqelka a chasig pr aten.*

*D'ama choatka cha ruchun n'a ruḍichi: „Gu l'ama eska vrama lat koari?“ D'ama nanki chie ruchun: „A eska ameni.“ Da cha sik n'ama chaqelka, da rachoar ta matna.eska vra lat. Da cha tit savr a lat da cha mr ama iogini, tachoar ta tmatna navr a lat. D'as koasir ka drem savr a chavet d'ama arag d'ama lamas, d'ama chrem. Da cha tal ama dacha, da cha mel iach ama chaverem, da mel iach ama mrika, da cha mel a chrmans, da cha mel iach ama lama-sacha, da cha vin saget sagel a a ruḍichi, da cha snanpet neichi: „A iqiger ära gu tal get?“ Di chie ruchun: „Kama smeski.“ Da cha ruchun: „As gie nin naremget, ik goa tes get.“ Da cha tes ama chavetki, da cha ruchun: „A mr ama smeski.“ Da cha tes get mani. Biqa d'ien tit ieni mani savr a lat.*

*Da cha mr a iogini rachoar ta matna lat, da cha tkut sar a chavetka rimka, rachoar ta r ama rim mani. Da cha n a mugiem, a hurki, rachoar ta mu a sur mani. D'a ruḍichi chie tal a iena arag d'a iena dap. Di chie nin bäiem. D'ara ruacha cha vin, d'ien dres d'ieni breig.*

Er ließ die beiden mit ihrem Schweinchen und einer einzigen Taro in ihrem Hause zurück. Wenn nun die Kinder ihre Taro anschnitten, um das Schweinchen zu füttern, so wurde sie von selbst wieder voll, und am nächsten Morgen konnten sie wieder davon füttern. Wenn sie eine Taro aufgegessen hatten, so fanden sie drei neue wieder vor für sich und ihr Schweinchen. So wurden der Knabe und das Mädchen nach und nach groß und aßen immer noch von der Taro. Bei dem Mädchen entwickelten sich schon die Brüste, und dem Knaben wuchsen bereits die Haare am Kinn.

Da sagte der Jüngling zu seiner Schwester: „Wo ist der Weg, der in die Pflanzung führt?“ Das Mädchen zeigte ihm denselben, und er reinigte ihn von Ranken und riß Unkraut in der Pflanzung aus. Er kannte aber weder Bananen noch Kokos, noch Gemüse, noch Pfefferblätter. Er riß nun eine Taro aus, pflückte eine Banane, Betelnüsse, Pfefferblätter und eine Kokosnuß, brachte alles zu seiner Schwester und fragte: „Was ist das, was ich hier bringe?“ „Das ist ja Essen!“ sagte sie. „Nun, dann koche es mal, damit ich es probiere!“ Sie kochte, und dann aß er eine Banane und sagte: „Das ist ja ein vorzügliches Essen“, und aß sie ganz auf. Am nächsten Tage gingen beide in die Pflanzung.

Er jätete Unkraut aus und setzte Bananenableger ein, und legte Holz zu einem Zaune, so wie man es überall macht. Seine Schwester aber holte Gemüse und Taros und kochte für die beiden. Dann aßen sie und schiefen.

*Di biqa da ma Goatkium ka vin, lucha i cha vlag a iena mamiem, da cha ruchun n'ama choatka: „Pemgoa ik g'un ni gia ruäichi.“ Da cha ruchun: „Deier?“ Da geroreiem. D'a choariem (Sirini chan a iei) ieni tit savr a lat. Sirini cha tmatna marik da'cha ravlag saqel a a gerki.*

*Sirini cha vin navr a lat, da cha ruchun n'a ruäichi: „Baiv oarik, du choasir goa den, gie drem, i goa it samök.“ Da cha tal ma Goatkium a a chivini a liqumini. Da cha tit da cha tl ama eska, i mur kana mamiem ieni tit nepka. Da cha tit samök. Da cha vig samer a vupka, da cha tlu a slur a lubicha, da cha chut m'acha, da cha chuoik namenacha.*

*D'ieni trana chan a a germam, lucha i sacha igip. Da cha ruchun: „Oani chuoik eviva? Kurimai gie chuoik! uni ravlag, ik gu vlag gia lubicha.“ D'ieni ravlag, d'a germam ka vlag a lubicha. Du churiem prama dulki. D'a germam ka nin ama lubicha da cha ruchun: „Kurigi ära, d'ik goa it saqel gi nan nanir ama disig.“ Da cha vin n'ama disig, da cha nin, da cha mracha namera lteig, da cha ruchun: „Gie's!“ da cha tes. Da cha gug a ganem nama lubicha a a raqan, da cha ruchun: „Gie gug d'ama lanka ip barak goa saviracha. D'iag ama qanem bauin.“*

*D'ama uëmka cha tit namen a a germam, da tal a qanem da cha tit saqel a a ruäichi. Da luichi chie snes nanirka. Cha vin di chie hirin nacha: „Gie tal ma Goatkium a a chipka*

Am nächsten Morgen kam Goatkium, der seine Eltern getötet hatte, und sagte zu dem Jüngling: „Ich will deine Schwester heiraten“, und dieser gab ohne weiteres seine Zustimmung und gab seine Schwester dem Goatkium zur Ehe. Sirini und sein Schwager gingen nun in die Pflanzung, aber letzterer arbeitete wenig und kehrte immer wieder zu seiner Frau zurück.

Als Sirini aus der Pflanzung kam, sagte er zu seiner Schwester: „Wenn ich morgen früh nicht da bin, dann sei nicht besorgt um mich, ich gehe zum Ufer.“ Er nahm dann die kleine Lanze von Goatkium und ging auf dem Wege, auf dem früher seine Eltern gegangen waren, zum Ufer. Hier stieg er auf einen Kallophyllum-Baum, sah einen Fisch im Meere und speerte ihn, hatte aber Angst vor dem zappelnden Fisch und floh davon.

Da begegnete er seinem verstorbenen Vater, und dieser sagte zu ihm: „Weshalb läufst du denn weg? Lauf doch nicht weg! Komme, ich will dir den Fisch töten.“ Sie kamen also zurück zum Ufer, der Vater tötete den Fisch und dann blieben die beiden zusammen in einer Steinhöhle. Sein Vater briet dann den Fisch und sagte: „Bleibe hier, ich gehe zu deiner Mutter und hole Taros.“ Er holte also die Taros, briet sie, und sein Sohn aß. Dann machte er Päckchen von dem Fischfleisch und sagte zu seinem Sohne: „Wickle du die Gräten ein. Die sind für meinen Feind. Die anderen Päckchen sind für dich und deine Schwester.“

Der Sohn nahm Abschied von seinem Vater und trug die Päckchen heim zu seiner Schwester. Diese aber rief ihm schon von weitem zu: „Der Goatkium zürnt dir, weshalb hast

*eviva?“ Da ma Goatkium ka ruchun: „Kurimai gie kak!“ D'ama nanki chie ruchun: „K'ama lgik gie hirin nacha!“ Da ma Sirini as ka tres ama qanem gel ama eska, da cha tal ama gannemka ama gaunipka, da cha ruchun: „A, kurimai gie kak!“ Kie tr ama arag, d'ara ruacha cha tes, da cha ruchun: „As kuri!“ Da cha rkur ma Goatkium t'ama gauniv ama qanemka, da cha ruchun: „Gie tes!“ Da ma Goatkium ka tuvik sichi. D'a lubicha a a vireichi chie ruir sar ama nigeichi, di ki aneg vich a achen. Da Sirini cha tal a ma chracha, du chu amig ma Goatkium a a nigacha, da cha sistem na luchup, ku amet ma Goatkium da cha tu cha savr a lteig da cha tdag.*

*Da ma Sirini chan a a suäichi ieni tres navrama qanem. Da Sirini cha ruchun n'a ruäichi: „Baiv oarik, du churimai gia chavöb nagoa. Iv läik gie tlama rekmeneim a ltigim mena Gananki, ianig g'un n'ama nanki a.“ Di sichi cha ruchun: „Aik gie tlama ltigim a rekmeneim mena Rivun, d'ianig g'un n'ama nanki a.“ „Div iäik gie tlama ltigim a rekmenem men ama Chrou ianig g'un n'ama nanki a.“*

*Da cha mit da cha tres men iäich ama eichi. Da Chenken chie ruchun t'uemki, i chie tit s'ama eiei, chie chuch ama eichi. T'uemki chie mit, da Sirini chi gsig, i ama marik, da*

du auch seine Lanze mitgenommen?“ Goatkium widersprach ihr: „Lüge doch nicht, es ist ja nicht wahr!“ Die Schwester aber blieb dabei: „Er zürnt dir!“ Sirini hatte die Päckchen am Wege versteckt und holte jetzt das lange hervor und sagte noch zu seiner Schwester: „Lüge doch nicht!“ Diese brachte das gekochte Gemüse. Der Bruder fing an zu essen und sagte dann: „Ach warte noch mal! Hier habe ich noch etwas mitgebracht für den Goatkium“ und übergab ihm das lange Päckchen. Dieser öffnete dasselbe begierlich und bemerkte in der Hast gar nicht, daß er nur das Gerippe hatte; denn die Schwanzflosse ragte über dem Kopfe hervor und verschluckte das Ganze. Die Gräten blieben ihm aber im Halse stecken, und Sirini nahm schnell seine Keule und schlug ihn tot, machte Feuer draußen an, warf den Goatkium hinein und verbrannte ihn.

Sirini aber und seine Schwester aßen den Rest vom Fische auf. Hier auf sagte Sirini zu seiner Schwester: „Morgen früh mache dir keine Sorgen um mich, wenn ich noch nicht zurück bin. Wenn du morgen zwei Feuer am Gananki<sup>1</sup>-Fluß erblickst, dann weißt du, daß ich mir eine Frau geholt habe. Und wenn du dann zwei Feuer am Rivun-Fluß siehst, dann weißt du, daß ich mir eine Frau geholt habe. Und wenn du dann zwei weitere Feuer am Krau siehst, dann ist das ein Zeichen, daß ich eine Frau habe.“

Sirini ging fort und versteckte sich in der Nähe eines Baches. Die Erdbeben-Frau, die in der Nähe wohnte, hatte gerade ihre Tochter fortgeschickt, um Wasser zu holen. Sirini kannte

<sup>1</sup> Es ist der auf den Karten als *Patongo* bezeichnete Fluß, der von den Bainigern *Gananki* genannt wird. Der Krau heißt auf den Karten nach der Ufersprache *Karo*.



*cha lu chie den, chie chuk, da cha tkoat. D'ama nanki chie lu cha. Sa kãi chuoik saqelemka, di chie ruchun: „Iv uni tag satmit, i gu nan ama ligieski.“ Dien tit da vuk siai ama Gananki, d'a ruðichi chie tl ama ltigim a rekmeneim. D'ieni den samena Rivun, d'a ruðichi chie tl ama ltigim a rekmeneim. Dien deren samena Chrau, d'a ruðichi chie tl ama ltigim a rekmeneim. D'ien pin saqelemki. D'ama nanki chie ruchun: „Gie tlu rik gu nan, i ama ligieski. Biga di chi den!“*

*Baiv oarik, di kie den samena Gananki di chie pkuip. Di chie den samena Rivun, di chie tachen, di chie pkuip. Di chie den samena Chrau, di chie tachen, di chie pkuip.*

*Dap kuricha ma Sirimi, cha bar a muqunki, du chur ama dul vra evet. Da cha mr ama chipka d'ama machracha, da cha mu get tachora. Da ma Chenken chie vin, di chie mu a chacher ara nig pet kia achen. Kie ruchun nacha: „Sa nemkiach a? As lãik gu vlig gi. As lãik goa ru gia nigacha meni goa bagerki. Di chie tachen di chie pkuip, i cha sep, du*

Betel, und bald erblickte er sie auch und spuckte geräuschvoll aus, so daß sie ihn gewahr wurde. Sogleich kam sie zu ihm und sagte: „Laß uns nur schnell fortgehen<sup>1</sup>, denn meine Mutter ist sehr stark.“ Die beiden kamen an den Gananki-Fluß, machten zwei Feuer, und Sirini's Schwester sah die beiden Rauchsäulen. Dann kamen sie zum Rivun, machten zwei Feuer, und Sirini's Schwester bemerkte auch hier zwei Rauchsäulen. Darauf kamen sie zum Krau, auch dort machten sie zwei Feuer, und Sirini's Schwester sah auch hier wieder zwei Rauchsäulen. Endlich kamen sie zu Sirini's Schwester, und die Tochter der Chenken (Erdbeben-Frau) sagte wieder: „Paß gut auf vor meiner Mutter, sie ist ein starkes Weib. Morgen kommt sie sicher hierher!“

Am nächsten Morgen macht sich die Erdbeben-Frau gleich auf, kam zum Gananki und schüttelte sich, daß es Erdbeben gab. Dann kam sie zum Rivun, schrie und machte Erdbeben. Dann kam sie zum Krau und schrie und machte Erdbeben.

Da aber wartete der Sirini auf sie; er hatte sein Körbchen mit Schleudersteinen offen vor sich auf die Erde gelegt und hielt auch seine Keule und Lanze bereit. Die Erdbeben-Frau kam und hatte Baininger Schädel aufgefädelt um ihren Hals hängen. „Wer ist das da?“ schrie sie ihn an, „warte nur, ich schlage dich tot und will heute noch deinen Schädel mit auf

<sup>1</sup> Hier haben wir eine Form der Eheschließung bei den Bainigern, die als eine Art Raubche bezeichnet werden muß. Der Bräutigam raubt die Braut (*ka hap ki*) mit oder auch gegen ihren Willen von den Eltern oder anderen Verwandten. Will die Braut nicht und ist sie stark genug, um sich zu wehren, so kommt die Ehe nicht zustande. Die Eltern und Verwandten widersetzen sich bei der Raubehe fast immer, und es kommt dann auf eine Kraftprobe zwischen dem Schwiegersohne und den Schwiegereltern an. Wenn sie nachgeben, so ist die Ehe damit beschlossen, und der Bräutigam schlachtet Schweine für sie und gibt ihnen Festessen, was sie bald nachher erwidern.

*choasir ka psep. Bi chie pkuip, bi chie pkuip, bi chie pkuip. Di chie pkuip duchup. Da Sirini chi am a vrika, du chu ama igel ama dulka kamen ara ruvurpki, di sichiach ama dulka men ara rebam, di s'iach ama dulka men ara richit, di siach ama dulka men ara chlich. Di chie ruchun: „A revuska! a revuska! Kurimai gies goa!“ Dara ruemki chie ruchun i mäika ki am savreichi. Di sies ki am savreichi. Da ma Chenken chie knak.*

*Da ma Sirini aremka navreichi. Ka chuoi neichi, d'ieni gsig d'ieni breig. Da cha chrich a vlem a dogoes baracheichi. Di chie tit, däi chie vin samena Chrau, di chie tes. Sichi chie tit, kie tes. Di chie tit samena Rivun, di chie tes, di chie tit samena Gananki, di chie tes. Di chie vin sayr ara avetki, di chie tes. Di chie mu a arenim a rekmeneim, ip Sirini chan a a gerki ien den saqelemki. D'ien tit saqelemki, di chie chrich a vlem a dogoes bark ma Sirini.*

*Aiv oarik ien deren nameneichi. Da ra mu a arenim a rekmeneim. Da ma Chenken chie tit saqel ma Sirini, di chie ruchun nacha: „Koa gie tlu ma Goatkiap ara avet?“ Da ma Sirini cha ruchun: „Goa tlu get.“ Dien tit chan ma Chenken, dieni prestik sepna mena eska, di chie pkuip. Da Goatkiap ta mani ra rat pra evet, d'ieni amet nara. Da ma Chenken kia tal ama gateichi ama slur, di chiek nara. Die chie tal ta. Di chie ruchun na ma Sirini: „Koa gie tal achak?“ Da cha ruchun: „Koa-*

meine Halsschnur reihen.“ Dann schrie sie und schüttelte sich und machte Erdbeben, um den Sirini fallen zu machen, aber er fiel nicht. Noch lange versuchte sie, ihn durch Erdbeben zum Fallen zu bringen, aber es war umsonst. Dann nahm Sirini seine Schleuder und warf ihr einen Stein an ihren Oberkörper, einen anderen an ihre Schenkel, einen an ihren Arm und einen vor ihren Leib. Da schrie sie: „Schwiegersohn, Schwiegersohn<sup>1</sup>, töte mich doch nicht!“ Ihre Tochter forderte aber den Sirini auf, noch nicht aufzuhören, und er traf sie noch einmal. Da fing sie an zu weinen.

Und Sirini hatte Mitleid mit ihr, führte sie zu ihrem Hause und aß Betel mit ihr, und sie blieb die Nacht über da. Am nächsten Morgen schlachtete er drei Schweine für sie. Damit ging sie fort und aß. Sie aß am Krau, sie aß am Rivun, sie aß am Gananki und sie aß auch noch, als sie wieder zu ihrer Wohnung gekommen war. Nach zwei Tagen sollte Sirini mit seiner Frau zu ihr kommen. Diese kamen, und sie schlachtete auch drei Schweine für die beiden.

Am nächsten Morgen gingen die beiden wieder fort und hatten bestimmt, daß die Chenken nach zwei Tagen wieder zu ihnen kommen sollte. Diese kam und fragte den Sirini: „Weißt du, wo die Goatkiap (die dicken Krähen) wohnen?“ „O, das weiß ich“, sagte Sirini. Die beiden kamen hin, und die Chenken machte so starkes Erdbeben, daß die Goatkiap alle auf die Erde fielen. Die beiden schlugen sie alle tot, und Chenken steckte sie in einen großen Korb und nahm sie mit. Ihr Aner-

<sup>1</sup> Mit diesen Worten gibt sie ihre Einwilligung zur Ehe.

*sir vemgoa.*“ *Dien tit sara. Dap bāigiem savet ma Sirini a a avetki. Da Chenken chie tal a bruta, di chie tit sara sav a avet. Dap Sirini churicha pa chuag ama avet.*

*Vurvur etc.*

Nr. 8<sup>1</sup>. *Goatka's Gefräßigkeit und Tod. Sirini's Rache.*

Sage aus Takes, Kap Lambert.

*Sirini chan a a ruāichi mur a ien mata ra igip nameneiem. Da ien dit da iena ltiqi, aiv agetki emiem. D'ieni tkut l'a iena dit, di sies ama rektebit, s'ama sluriem.*

*Da ma Goatka cha vin da cha ruchun:* „Goa ni gia ruāichi!“ *Du choasir vemki sacha.*

*Doarik da ma Sirini cha tit samök. Dav a a ruāichi chie vig samr a vaska. Da ma Goatka cha vin da cha snes:* „Sirini choari chan a a ruāichi?“ *Ka snes di sies ka mit. Sa unun da ma Sirini cha vin, i cha chur a lubicha. D'a ruāichi chie mrir namera vaska. D'ieni nin ama lubicha, d'ien tr ama lan na d'ara rag. Sa unun da ma Goatka cha tden, da ra tes ama lubicha. Da ma Goatkium ka kag sa smes a sarik, di sies ieni nin banacha. Ti ag, da ma Goatka cha tr ama uqumki n'ama lan, da cha amget, da ga marp'a aten da cha igip.*

*Iarei a choata ri gag neiem, da ma Sirini cha ruchun n'a ruāichi:*

bieten an Sirini, sich auch einen mitzunehmen, schlug dieser ab. So nahm sie sie also alle mit zu ihrer Wohnung, wo sie sie verspeiste. Sirini aber ging zu seiner eigenen Wohnung zurück.

Es wächst etc.

Sirini und seine Schwester waren Waisen, ihre Verwandten waren alle gestorben. Sie hatten nur eine Taro, um ihren Hunger zu stillen und ein Feuer. Wenn sie aber die Taro anschnitten, wurde sie von selbst wieder ganz. Und so wurden die beiden nach und nach groß.

Da kam eines Tages der Goatka (die Krähe) und sagte: „Ich will deine Schwester heiraten!“<sup>2</sup> Aber diese wollte ihn nicht.

Eines Morgens ging Sirini zum Ufer, und seine Schwester kletterte auf einen Brotfruchtbaum. Da kam der Goatka und rief: „Wo ist Sirini und seine Schwester?“ Er erhielt aber keine Antwort und ging wieder. Abends kam Sirini zurück und brachte einen Fisch mit, den er gespeert hatte. Seine Schwester kam vom Brotfruchtbaume herunter, und die beiden kochten den Fisch, nahmen aber die Gräten heraus. Da kam der Goatka und aß den Fisch, er aß schnell und viel, so daß die beiden von neuem für ihn kochen mußten. Beim Fortgehen griff er noch das Päckchen mit den Gräten und verschluckte es. Die Gräten blieben ihm aber im Halse stecken, und er starb.

Eine Anzahl Männer kam bei ihnen vorbei, und Sirini sprach zu seiner

<sup>1</sup> Variante zu Nr. 7.

<sup>2</sup> Es ist dies eine Form der Brautwerbung in Baining. Der Bräutigam bittet um die Braut bei ihren Verwandten, Vater, Mutter oder dem Bruder der Braut. Wenn die Braut selbst auch einwilligt, kommt in solchem Falle die Ehe zustande.



„Goa it nasarara!“ *Da cha tit nasarara. Ti rkuracha r'ama gateichi, da cha tal ki. Kurira mirk n'ama nevag, di ru amig get, da Sirini cha tal get.*

*Sirini cha ruchun: „Agag bak ka ltem!“ Da ra ruchun: „Koasir, mäitikäigi gie ltem! La nemka cha ruchun neigi, i gie tit nasaraut?“*

*Da cha nin. Perverset da cha ruchun: „Agag bak ka chuch a ura eichi!“ Di sies ta ruchun: „Mäitikäigi gie chuch a ura eichi!“*

*Ka chuch ama eichi. Ka vin da cha ruchun: „Agag bak ka rarkut na ura nevag da ura dap!“ Di sies ta ruchun: „Mäitikäigi gie rarkut! La nemka cha ruchun neigi, iv ut neigi?“*

*Ka rarkut. Perverset d'iak ka sapka, dav iarei ra tes.*

*Da cha knak, ka knak, da cha ruchun: „Kurimai gie sap goa! Läip koasir goa tes!“ Diak ka ruchun: „Gie hatmit i ari gie tes!“ Ta mes perverset, d'ichiak ka sapka, i lucha cha sapka nauir, ka tes. Ta mes perverset da cha tit namenara, da cha mit sav a avet saqel a a ruäichi, da cha slanar.*

*D'a ruäichi chie ruchun: „Gie slauar ia?“ Da cha ruchun: „Ta mes namenagoa.“ Da cha nin a chaveram, da cha tes am. Da cha mit, da*

Schwester: „Ich gehe mit ihnen!“ und er ging mit ihnen. Sie beschenkten ihn mit einen Körbchen, und er trug es. Unterwegs sahen sie mehrere Mäuse, umstellten sie und schlugen sie tot, und Sirini mußte sie tragen<sup>1</sup>.

Dann sagte Sirini zu ihnen: „Einer von euch mache Feuer an!“ Sie lachten ihn aber aus und sagten: „Mach du selbst Feuer an! Wer hat dir denn gesagt, daß du heute mit uns gehen sollst?“

Darauf kochte er selbst und sagt: dann: „Einer von euch hole Wasser!“ Aber sie antworteten ihm wieder: „Hole du selbst Wasser!“

Er schöpfte also Wasser für sie, und als er zurückkam, sagte er: „Nun teile doch einer von euch die Mäuse und die gebratenen Taros unter uns aus!“ Aber sie verhöhnten ihn wieder und sagten: „Teile du doch selbst aus! Haben denn wir dir gesagt, daß wir mit dir gehen wollten?“

So teilte er denn auch das Essen unter sie aus.

Dann kam einer der Männer, umschlang ihn und hielt ihn fest, während die andern aßen. Sirini aber weinte und bat ihn: „Halte mich doch nicht fest, ich habe heute noch nicht gegessen!“ Einer verhöhnte ihn noch dazu und sagte; „Mache nur schnell, wenn du noch essen willst!“ Als sie fertig gegessen hatten, hielt ihn ein anderer, damit der erste, der ihn gehalten hatte, auch essen konnte.

Als sie ihn nach dem Essen losließen, lief er traurig zu seiner Schwester, und diese fragte ihn: „Was hast du denn?“ Und er erzählte ihr

<sup>1</sup> Mäuse sind eine beliebte Speise der Baininger. Wenn sich auf ihren Spaziergängen oder bei den Arbeiten in der Pflanzung nur eine Maus sehen läßt, wird sie gleich umstellt, gegriffen, resp. aus den Löchern gegraben und nach Beendigung der Arbeit gebraten und verspeist. Auch Beuteltatten werden gern so eingefangen und verspeist.

*cha bug t'ama qulalaga, da cha tu cha s'ara oves. Da cha tres p'a chövl. Darenkaris da ra tden di ri breig, da cha tu ama Gualalaga sara oves, da cha tr ama chabulucha navrara, du chu amig ta na virki, da rà igip.*

*Doarik ma Sinepki chie ruchun n'a rueibim: „Oan tit on tlu nanirta!“ Dieni mit. Ieni tlu ama bies d'ieni chuoik. Da ma Sinepki chie knak, d'ama rarag d'ama ichil, d'ama ivip d'ama ik mani ta tden di ri knak. Da ma Sirini cha vin da cha knak da cha ruchun: „Nemka cha mes lur'ära?“ Da cha rap p'ama chavet, da cha mit samr a eichi. Iarei ti chuch ama eiei, di chu amig ta. Di sies i arei ta tden, di sies ku amig ta. Di sies i arei ta tden, di sies ku amig ta.*

*Sinepki chie tden d'ama rarag ga tden, d'ama ichil d'ama ivip d'ama ik, i arei i ama bies d'ara ris d'iarei i ama bies prara eleig. Dap ka ves sar a a ruäichi p'avetki. Da ma Sinepki chie ruir di chie ruchun: „Mudu goa tes a slurta, dap käigi a iqelgi!“ Di chie chutmes pet ma Sirini. Da ma Sirini cha mranas navr a chipka, cha chur ma Sinepki di chie igip. Ka magari lura nev a vrika, d'iach ama dulka cha vlag iach ama biquka. Dav iarei ri chuoik ama bies d'ara ris. Sies koasir ta ravlag ip ta tes ma Sirini.*

was vorgefallen war. Darauf holte er sich eine riesige Banane, kochte und aß sie ganz. Dann holte er sich eine dicke Stange aus dem Walde, legte sie nahe beim Kopfende ihrer Schlafstelle und versteckte sich. Als es Nacht war, kamen die Männer und legten sich hin zum Schlafen. Er aber legte schnell die Stange über ihre Köpfe, nahm die Rindendecke von ihnen und erschlug sie mit einer Keule.

Am nächsten Morgen sagte die Frau Spinne zu ihren Schwestern: „Seht einmal nach, wo den die Männer bleiben!“ Sie gingen und sahen die Männer alle in ihrem Blute liegen und liefen erschrocken zurück. Die Frau Spinne aber weinte und die Heuschrecken und die Pakupak-Vögel und die Schlangen, und die Vögel, alle sie kamen und weinten. Auch Sirini kam und weinte und sagte ganz unschuldig: „Wer hat denn die da erschlagen?“ Und er schlug Bananen nieder<sup>1</sup> und ging zum Wasser, und alle, die da kamen, um Wasser zu schöpfen, schlug er kaltblütig nach einander nieder.

Die Frau Spinne ging zu ihm hin, und die Heuschrecken kamen und die Pakupavögel und die Schlangen und Vögel alle, einige hatten Wunden an ihrem *anus*, andere an ihren Füßen. Er aber verschloß seine Schwester im Hause. Frau Spinne ging voraus und verhöhnte den Sirini: „Vor kurzem noch erschlug ich offen große kräftige Männer, aber du bist nur ein kleiner Feigling!“ Dabei warf sie mit der Lanze nach Sirini. Dieser sprang auf und entging der Lanze, nahm dann seinerseits die Lanze und traf die Frau Spinne tödlich. Die anderen

<sup>1</sup> Das Niederschlagen von Bananen, Betel- und Kokospalmen ist ein Zeichen der Entrüstung und große Trauer über den Tod.

bewarf er mit Schleudersteinen und tötete mit jedem Stein eine ganze Reihe. Nur einige entkamen mit ihren Wunden am *anus*, aber keiner hatte den Mut, zurückzukehren und an Sirini Rache auszuüben.

Es wächst etc.

*Vurvor etc.*

Nr. 9<sup>1</sup>. Die zwei Geschwister.

Sage aus Takes, Kap Lambert.

*Mur a iqeliem, i ra mes a iena mata. Dav ien man mer a kauram du churiem, ama choatka chan ama nanki. D'ama choatka chi gigrem da cha tlu a ien mam a a lat. Da cha tal iach ama chavetka ama balucha. Baip darenkaris d'ien tres navracha.*

*Baiv oarik di sies ka mit nanir iach ama chavetka. Baip darenkaris di sichies ien tres navracha. Baiv oarik d'ieni mani ien tit savr'a lat. D'a ruäichi chie tal ama disig d'arag. Dap ka tal iach ama chavetka. Ien pin, dap koasir ama ltiqi. D'ama choatka cha ruchun: „A qam met ama ltiqi!“ d'ama ltiqi chie vin, d'ieni nin. Darenkaris ien tres.*

*Baip sichi oarik, di sichi ien mit, di chie tal ama dap d'ama arag, dap ka tal iach ama chavetka. Ien pin d'ieni nin. Darenkaris ieni nin a iena dap mani. Ien tres iag ama dap, dap kur iag. Baiv oarik d'ama choatka chi gigrem, da cha nari Sinepki ara ruis ta tachen prana, i ra tit sar a eieiei. Sies ka ravlag saqel a a ruäichi, d'a ruäichi chie ruchun: „Dap gie gigrem koari?“ Da cha ruchun: „Naka goa gigrem p'a chöol.“ Di sies a a ruäichi chie ruchun: „Ari gie gigrem, da iar'achak ka s gi!“*

Einst waren zwei Kinder, deren Eltern aufgefressen worden waren, sie zogen in einen dicken Bambus und blieben da, ein Knabe und ein Mädchen. Tagsüber ging der Knabe in die Pflanzung seines Vaters und holte einen Troß reife Bananen und nachts aßen sie davon. So machten sie es fortwährend.

Eines Tages gingen sie beide in die Pflanzung, und das Mädchen brachte Taros und Gemüse, und der Knabe trug wieder eine Bananentraube. Als sie aber nach Hause kamen, hatten sie kein Feuer, und der Knabe sprach den Zauberspruch: „Früchte am Feuer!“ und da kam das Feuer, und sie konnten kochen. Nachts wiederum aßen sie davon. So machten sie es wieder eine Zeitlang.

Eines Tages ging der Knabe spazieren, da hörte er die Töchter der Frau Spinne mit einander darüber sprechen, daß sie gehen und Wasser holen wollten. Spät kam er zu seiner Schwester. Diese war beängstigt und fragte ihn: „Wo bist du denn heute spazieren gewesen, daß du so spät zurückkommst?“ Er antwortete ihr: „Ich war bloß ein wenig weit im Walde.“ Seine Schwester aber warnte ihn und sagte: „Wenn du so wieder spazieren gehst, dann wirst du noch am Ende erschlagen werden.“

<sup>1</sup> Variante von Nr. 7 und 8.



*Di sies aiv oarik, di sies ki gigrem,  
da cha vin qel ama nankina. D'iarei  
ri chuoik namen iäik. Ta mit sajel  
ara nan da ra ruchun: „Achak ka  
kak temut baiv a ura ruäichi choari?“*

*Tavano ara nan chie tr ara dhlam-  
ka, di chie tit, kie tit nasareiem. Kia  
vin sajelemta di chie ruchun: „Koa  
gie kak tu goa uis?“ Da cha ruchun:  
„Koasir, ari vemgoa ik goa tden  
sajelemta di ri chuoik.“ Di chie  
ruchun: „Gie ren, ik gu neigi!“ Ta-  
vano ra tit, di chie vlag a vlemka  
barachacha chan a a gerki. D'a ru-  
äichi chie ruchun: „Biqä di gie n  
sajelemgoa!“*

*Oarik di chie vin. Ka chrich iach  
ama vlemka baracheichi di chie tal ka  
sev ara avet. Kuricha di cha tmatna  
iagama lat, ka tmatna iag ama lat,  
di sichiag.*

*Di dhi gigrem, di cha tl'iach ama  
choatka, di cha nacha sev a avet, da  
cha ruchun: „Goa ni gia ruäichi! Da  
cha neichi. Du churiem.*

*Vurvur etc.*

Nr. 10. *Sirini's Diebstahl. Sinepki's mißglückte Rache.*

Sage aus Banga, Umgegend von St. Paul.

*Sirini ka Imel ama lachaski, Si-  
nepki ara lachaski, da cha vig samr  
a meralka. Da ma Sinepki chie tit i  
chie tlu s'ara lachas, di chie tlu cha  
mer a meralka, i cha tes ara lachaski,  
da sama slurka a a rotka seichi. Di  
chie vig temka. Dap ma Sirini cha  
mr vreichi. Di chie hirin, di chie tal  
ara chlemki, di chie han ka, di chie*

Aber am nächsten Morgen ging er schon wieder spazieren und kam wieder zu den Mädchen, die vor ihm flohen bis auf eine, die bei ihm blieb. Die anderen Mädchen kamen zu ihrer Mutter und sagten: „Ein Mann hat uns angelogen und hielt unsere Schwester zurück.“

Am nächsten Morgen nahm die Mutter ihre Keule, ging mit ihren Kindern zu ihm und sagte: „Bist du es, der meine Kinder angelogen hat?“ Er antwortete ruhig: „Gelogen habe ich nicht, ich wollte nur zu den Mädchen gehen, da liefen sie schon weg.“ Die Mutter sagte: „Komm, geh mit uns<sup>1</sup>.“

Dann gingen sie, und die Mutter schlachtete ein Schwein für ihren Schwiegersohn. Am nächsten Tage schlachtete seine Schwester eins für die Familie. Er aber blieb mit seiner Frau und machte eine Pflanzung nach der anderen.

Eines Tages sah er einen Mann, der mit ihm zu den Häusern ging und um die Hand seiner Schwester bat. Diesem gab er sie, und die beiden blieben auch zusammen.

Es wächst etc.

Sirini pflückte sich eines Tages einen großen Kürbis, welcher der Sinepki gehörte, und stieg damit auf einen Meralka-Baum, um ihn droben zu verzehren. Sinepki, die gerade nach ihren Kürbissen schaute, sah ihn oben, wie er ihren Kürbis verzehrte und sein Bäuchlein davon schon dick geworden war. Sie stieg ihm nach auf den Baum.

<sup>1</sup> Sie gab die Einwilligung zur Heirat.

*gpig. Di sies ka mr vreichi, di chie at. D'ama chlemki chie rut demka mer ara rotka, di chie igip.*

*Vurður etc.*

*Ille autem cacavit desuper Sinepki. Da wurde sie wütend, holte ihre Keule und stieg mit derselben hinauf. Et ille iterum cacavit super Sinepki. Da fiel sie vom Baum herunter und stieß sich dabei das spitze Ende ihrer Keule in den Leib, so daß sie starb.*

Es wächst etc.

Nr. 11. *Sinepki* verliert ihre Augen und stirbt.

Sage aus der Umgegend von St. Paul.

*Sinepki chie rar di chie tu ara sakneiem pra dulka a a oves. Dap ma Sirini cha vin, du churicha va muqa a a reg. Di chie rar, di sichies chie mranas di chie snes: „Goa sakneiem!“ D'ieni snes. Di sies chie man, di chie mranas pit, di chie snes: „Goa sakneiem!“ D'ieni snes. Di sies chie man. Dap ma Sirini chu amig ara sakneiem. Di chie mranas pit, di chie snes: „Goa sakneiem!“ Dap koasir a sakneiem ieni snes. Di chie snes duchup, di chie igip sev a eichi.*

*Vurður etc.*

*Sinepki* ging eines Tages baden und legte ihre beiden Augen oben auf einen Stein. Da kam *Sirini* und versteckte sich hinter einem Baume. *Sinepki* tauchte unter und kam wieder hoch und rief: „Meine beiden Augen!“ Als sie hörte, daß die Augen antworteten, tauchte sie wieder unter, kam wieder hoch und rief: „Meine beiden Augen!“ Letztere antworteten und *Sinepki* tauchte von neuem unter. Da kam *Sirini* und zerschlug die beiden Augen. Als nun *Sinepki* wieder hoch kam und nach ihren Augen rief, antworteten diese nicht mehr. So konnte nun *Sinepki* nicht mehr sehen und starb im Wasser.

Es wächst etc.

(Schluß folgt.)



## Cat's Cradles of the Kiwai Papuans, British New-Guinea.

By G. LANDTMAN, Ph. D., Helsingfors.

Cat's cradles are a very common game among the Kiwai people who live at the mouth of the Fly river in British New-Guinea. Men and women, boys and girls, all are familiar with this pastime, which they call *órova*. Many of their string-games are so complicated that I did not even attempt to learn them during my stay among the people. The following collection, which I made under the stimulus of Dr. A. C. HADDON's interest in the subject, represents comparatively easy figures and tricks.

On the whole cat's cradles are regarded by the Kiwai people purely as play, but in certain cases a more particular interest attaches to them. The game is most commonly played when the stalks of the newly planted yams begin to shoot up from the earth. Sticks are put in the ground to support the winding tendrils, and the first few stems are tied to them by means of pieces of strings which have been used for making cat's cradles. It is sufficient, however, to hang pieces of these strings on top of the first few sticks without actually tying the stalks with them, and some people merely throw a few pieces of cat's cradle strings here and there on the ground in their gardens. In each case the purpose is to "help" the stalks of the yams to grow well and wind in the right way. Several other games of the Kiwai people have an analogous reference to their garden work and other occupations.

Cat's cradles are also mentioned in the folk-lore of the Kiwai natives. One legend tells us for instance how a mother, whose son had no sister to give in exchange for a wife, went out in a canoe to find him a wife from another place. She provided herself with an arm-guard, or bracer, belonging to the boy and went from place to place trying it on the arms of the finest girls in order to find out whom it would fit. The tale states that in every village visited by her the boys and girls were occupied in making cat's cradles.

In the descriptions of the following string-games I have adopted the **nomenclature** invented by Dr. HADDON and Dr. W. H. R. RIVERS:

Radial indicates the thumb side of the hand;  
 ulnar the little finger side;  
 proximal means nearer to the point of attachment in speaking of a digit;  
 distal nearer to the free end.

Position I is the name of a common starting-point in making cat's cradles, and is attained in the following way: Place the string over the thumbs and little fingers of both hands so that on each hand the string passes round the back of the little finger, then between the little and ring fingers and across the palms; then between the index and thumb and round the back of the thumb to the radial side of the hand.

Opening A is another common starting point, a development of Position I. It is worked out as follows: Place the string on the hands in Position I. With the back of the index of the right hand take up from the proximal



side the left palmar string and return. With the back of the index of the left hand take up from the proximal side the right palmar string and return, keeping the index all the time between the strings of the right index loop.

### String Figures.

#### 1. To send somebody on a Message.

Position I. Take up with the right index the transverse string on the left palm from its distal side, give one twist clockwise and return. Pass the left index through the right index loop from the distal side, take up the transverse string on the right palm from the proximal side and return through the loop. Drop the right index loop and extend. Put the left great toe into the loop

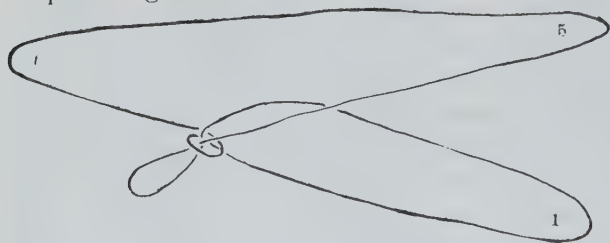


Fig. 1. To send somebody on a message (1=thumb, 5=little finger, t=great toe).

common to both little fingers<sup>1</sup>. Pass the left hand closeto the foot. Release left little finger and thumb, also left index gently. The figure is now supported by the left great toe and the right thumb and little finger. Near the foot is a loosely tied loop (fig. 1).

Extend the figure and at the same time with the left hand push the loop along the string towards the right. The loop quickly travels in that direction and disappears, which represents somebody being sent on a message.

#### 2. A Snake.

Hold part of the string between the thumbs and indices and form a loop upwards by bringing the left hand towards the body and to the right. Take hold of the cross of the loop between the right thumb and index. Insert left thumb towards you in the large hanging loop and take up the left string of that loop. Pass both indices away from you into the small loop, turn left index up without twisting. Twist the right index with its loop once clockwise round

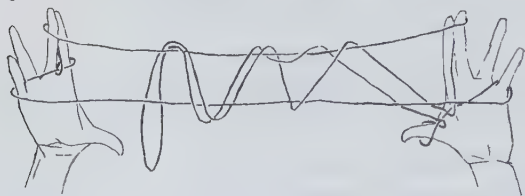


Fig. 2. A Snake.

the ulnar string of left index and draw the hands apart. The figure is now supported by the left index and left thumb, each with one loop, and the right index with two loops, the strings of the indices cross at the centre. With

right little finger hold down proximal ulnar string of right index, and take up with dorsal side of right little finger the proximal radial string of right index and return. With left little finger hold down ulnar string of left index, pass the little finger from the distal side into the loop of left thumb, take

<sup>1</sup> Instead of a toe, as in the native method, the tip of a foot may be used in certain cases, or the string must be hooked on some object or held by another person.

up its radial string and return through the loop of the index. Transfer left index loop to the tip of left thumb and right index distal loop to right thumb.

Bend down right index radial to its ulnar string and take up that string with the back of the finger, holding the string tightly between the index and middle finger. Bend down left index ulnar to the distal ulnar string of the thumb and take up that string with the back of index, holding it tightly between the index and middle finger. Turn the palms away from you, drop the loop of the right thumb and draw the hands apart (fig. 2). The released loop of the right thumb wriggles towards the left like a snake.

### 3. *Sirima*, a Fish.

Hold the string on both little fingers. Bring the hands together and take up both left little finger strings from the distal side with the back of right thumb. Without extending the figure pass the left thumb distal to the strings between the right thumb and left little finger and take up both the right little finger strings from the distal side with the back of thumb, extend. With back of right thumb take up from the proximal side both right little finger strings, repeat the same with left thumb and left little finger strings. Pass indices from the distal side into the thumb loops, take up their ulnar strings and hold them tightly between the indices and middle fingers. Lift the right hand above the left, turning palm of left hand towards the body and palm of right hand away from the body. The figure now consists of two parallel perpendicular pairs of strings with another pair wound round them in zigzag (fig. 3). This is the fish *sirima*, and it should be clasped in the hand of another person as when catching a fish.

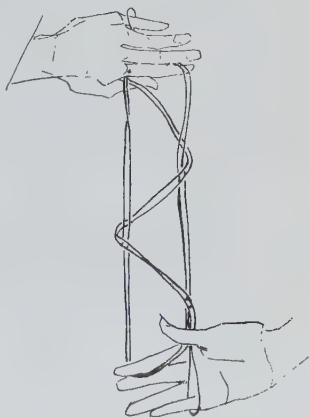


Fig. 3. *Sirima*, a Fish.

### 4. *Gibubu*, a Bumble Bee.

Make a double ring of the string and place it on the left index and right thumb. Pass the left thumb from the distal side into the loop of the left index and with back of it take up the ulnar string pair. With back of left index take up radial thumb string, release the thumb.

With back of right index take up radial thumb string and return. With back of right thumb take up ulnar index string. Release index. The figure is now supported by the left index and right thumb each with two loops.

With back of right index take up both the string-pairs of the right thumb from the proximal side and return. Close right middle, ring and little fingers from the distal side over the ulnar strings of the index.

With back of left thumb take up both the string-pairs of the left index and return. Close left middle, ring and little fingers from the distal side over the radial strings of the thumb. Draw both thumbs and indices apart.

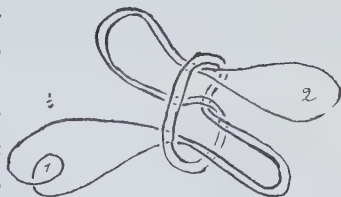


Fig. 4. A Bumble Bee.

With the palmar aspect of right index hook in from the dorsal (proximal) side the strings between the left thumb and index. With the palmar aspect of left thumb hook in from the dorsal (proximal) side the strings between the right thumb and index. Let go the middle, ring and little fingers of both hands and draw the hands apart, the right index and left thumb bringing with them the strings they hold. The strings between the hands will now form a knot. Release right index and left thumb without extending. The figure now consists of a rose-knot supported by the left index and right thumb, and represents a bumble bee (fig. 4). Extend the figure so that the knot disappears, and imitate the buzzing of a bee as it flies away.

##### 5. The Outline of the Island of Davané or Dáuan in Torres Straits.

Hold the left hand with the thumb uppermost. Hang the string in a simple loop on the hand between the thumb and index. Wind the dorsal string once round the hand. Pass the right index from the proximal side underneath both strings on the back of the left hand, take up the strings and return. Release middle, ring and little fingers of the left hand. The figure is now supported by the indices only, each with two loops.

With the thumbs hold down proximal radial string of indices and take up their proximal ulnar strings with the back of the thumbs. In the same way hold down with the thumbs the distal radial string of the indices and take

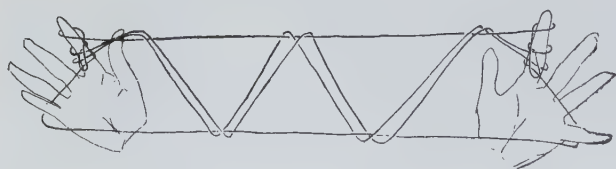


Fig. 5a.

up their distal ulnar strings with the back of the thumbs. With little fingers hold down distal radial strings of the indices and take up their proximal radial strings with the back of the little fingers.

Insert indices from the distal side into the little finger loops, take up the (original) distal radial index strings and return. The indices have now three loops each. Release thumbs and extend.

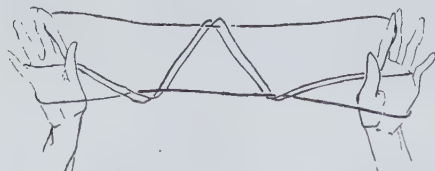


Fig. 5b. The Island of Davané.

The figure is now supported by the indices and little fingers and consists of two parallel horizontal strings with a W-shaped figure between (fig. 5a). Pass the thumbs from the proximal side into the large loops of the little fingers and take up with their

dorsal side the outer oblique string-pairs of the W-figure. Release indices. Insert the tips of indices from the distal side into the thumb loops, take up with their dorsal side the ulnar thumb strings and hold them tightly between the indices and middle fingers. Reverse the figure so that the palms of the hands are turned away from the body with the fingers upwards (fig. 5b). The figure consists of two parallel strings between which the outline of Davané appears, and the similarity to the characteristic shape of that lofty island, as seen from a distance, is very striking.



6. *Mabúo*, an Arm-shell.

Beginning as in the first paragraph of no. 5, the Island of Daváne.

With the thumbs hold down the proximal radial index string, take up with their dorsal side the proximal ulnar index strings and return. With the thumbs hold down the distal radial index string, take up with their dorsal side the distal ulnar index strings and return. With little fingers hold down the distal radial index strings, take up with their dorsal side the proximal radial index strings and return. Insert indices from the distal side into the little finger loops, take up the (original) distal radial index strings and return. Release thumbs. There are now two parallel strings and between them a W-shaped figure in the centre (fig. 5a). Insert the thumbs in the outer, inverted triangles of the W and hook towards you the strings forming its outer boundaries, press the thumbs down and take up with their dorsal side the ulnar little finger strings and return. Release indices and extend. The figure is now supported by the little fingers, each with a twisted loop, and the thumbs with a simple loop. Lift the loops from the little fingers, untwist them and replace them on the same fingers. Place the loops which hang on the transverse strings between the thumbs and little fingers on the thumbs. Insert the tips of the indices from the distal side into the thumb loops and take up the ulnar thumb strings holding them tightly between the indices and middle fingers. Lift the right hand above the left, turning the left palm towards the body and the right palm away from the body. The figure forms two vertical parallel strings with several strings across them (fig. 6). Another person puts his hand into the central diamond. The manipulator releases the left hand and pulls with the right, and the inserted hand is caught, this represents a real arm-shell. Or he releases the right hand and pulls with the left, and the inserted hand becomes free, this is a false arm-shell.

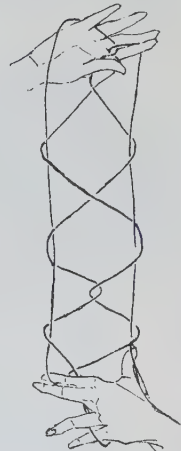


Fig. 6. *Mabúo*, an Arm-shell.

7. *Wedére*, a large Shell.

Opening A, the left palmar string is taken up first. Bend left or right knee and pass it from underneath into the loop common to both indices, release indices and extend. With indices hook in from the distal side both little finger strings, and holding these strings take up with the dorsal aspect of indices the ulnar thumb strings from the distal side. Release thumbs and return indices with their loops round the little finger strings. Transfer index loops to the thumbs. With dorsal side of indices take up from underneath the (original simple) loop round the knee, release knee and extend. Pass thumbs, without releasing their loops, distal to the loops of indices, with their dorsal aspect take up from the proximal

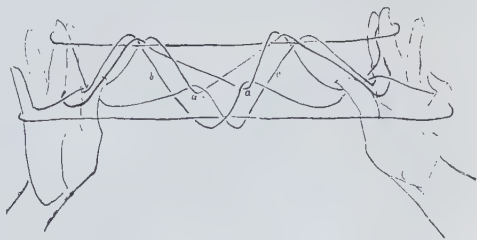


Fig. 7. *Wedére*, large Shell. (I.)

side the radial strings of little fingers and return. Pass the indices, without releasing their loops, distal to the transverse strings which runs across the fingers, take up with their dorsal aspect the proximal ulnar strings of the thumbs from the proximal side and return holding the strings tightly between the indices and middle fingers. Turn both palms away from the body and hold the whole figure extended, it represents a *wedére*, large shell (fig. 7). Release the indices and extend, this shows the shell breaking.

### 8. Another *wedére*, large Shell.

Opening A, the left palmar string is taken up first. Pass the index loops over the tips of all the other fingers and over the hands up to the wrists. With indices hook in both little finger strings from the distal side. Holding these strings take up with the dorsal aspect of the indices the loops of the thumbs from the distal side, release thumbs and pass the indices back to their original position. Transfer the index loops to the thumbs. With the left hand

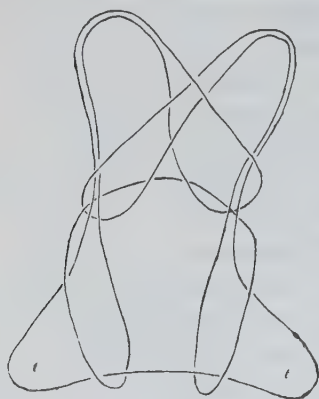


Fig. 8. *Wedére*, large Shell (II).  
(*t* = toe).

lift the string from round the right wrist over all the fingers of the right hand except the index, place the loop round the back of the index. Repeat the same with the string round the left wrist. With the thumbs hold down the index loops, take up with their dorsal aspect the radial little finger strings from the proximal side and return. With dorsal aspect of indices take up ulnar thumb strings from the proximal side, holding the strings tightly between indices and middle fingers. Turn the palms away from you, and extend the whole of the figure (fig. 7)<sup>1</sup>. Pass the right great toe into the loop of the right index and the left great toe into the loop of the left index, and lay the whole of the figure down flat, gently releasing all the fingers.

Take up the crosses marked *a* (fig. 7) between the indices and thumbs, the string marked *b* must be on the left side of the crosses and the string marked *c* on the right side. Extend the figure which now represents a *wedére*, large shell, supported by the indices and thumbs and both great toes (fig. 8).

### 9. *Gége*, a Bird flying up.

Beginning as in the first paragraph of no. 5, the Island of Daváne.

Pass the little fingers and thumbs from the proximal side into the distal index loops, leaving the proximal index loops between the fingers. Draw the little fingers and thumbs apart and release indices. With the back of the right index take up from the proximal side the transverse string on the left palm, and with the back of left index the transverse string on the right palm through the distal loop of the right index. Release the thumbs and extend, keeping both index loops apart.

<sup>1</sup> This is the same figure as no. 7, but made somewhat differently.

Pass the thumbs between the two radial index strings and with their dorsal side take up both ulnar index strings. Pass the middle fingers distal to the radial distal string of the indices, take up with their dorsal side the proximal radial index strings and return holding these strings rather tightly between the indices and middle fingers. Release the thumbs without extending the figure, and on the proximal side of the released strings take up with the dorsal aspect of the thumbs the (original) distal radial index strings. With the palmar side of the ring fingers hook down the ulnar strings of the middle fingers. Turn the figure vertically with the thumbs uppermost, it now represents a bird with wings (fig. 9). Quickly release the thumbs, middle and ring fingers and extend the figure. This shows the bird flying off.

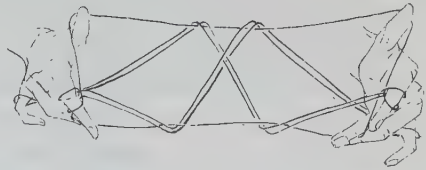


Fig. 9. *Gége*, a Bird flying up.

The figure has resumed the form attained at the beginning of the third paragraph, and the latter part of the game may be repeated.

10. Another figure called *Gége* and showing how a Bird flies up.

This figure is very similar to the Snake of no. 2.

Make a double ring of the string and with it follow the directions in the first paragraph of no. 2.

Bend down right index ulnar to its ulnar string and take up that string with back of index holding it tightly between the index and middle finger. Bend down left index ulnar to the distal ulnar string of left thumb and take up that string with the back of index, holding it tightly between the index and middle finger. Extend the figure and turn the palms away from the body. The quadruple strings of the right thumb are now twisted round the centre of the figure holding all the other strings tightly. Drop the loops of the right thumb and extend the figure vigorously, the released strings unwind with a jerk, representing the bird flying up. At the same time chick with the tongue.

11. A third figure showing how a Bird flies up.

Opening A, the left palmar string is taken up first. Insert the right elbow into the loop which is common to both little fingers, and extend the loop in proportion by drawing the hands closer together. With the back of left thumb, without dropping loop, take up from the ulnar side the string which runs between the left little finger and the elbow, and pass it out through the original loop of the thumb. Release left little finger and right index and draw tight (fig. 10). Let go quickly the right thumb and left index and extend. The bird in the centre of the figure disappears, i. e. flies off.

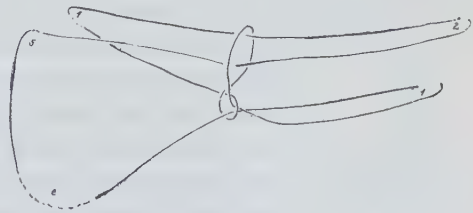


Fig. 10. Bird flying up (1 = thumb, 2 = index, 5 = little finger, e elbow).



### 12. A wawing Branch of the *sagida*, gay-coloured Oroton Shrub.

It is part of a dancer's dress.

Pass both strings of the loop underneath the (left) great toe. Tie the resultant loops together in a simple knot a few inches from the ends. Place the one end-loop on the right index and the other on the left. Pass the thumbs proximal to the index strings and with their dorsal aspect take up from the distal side the strings running from the knot to the toe. With the ring fingers

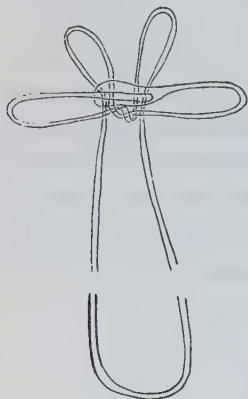


Fig. 11. A wawing Branch of the *sagida*.

hook down the index strings, take up with their dorsal side the strings running from the radial side of the thumbs to the toe, and return. Transfer right index loop to left index and through that loop the original left index loop to the right index. Pass the middle fingers from the distal side into the index loops, with their dorsal side take up the ulnar thumb strings from the proximal side, and return through the loops. Release the thumbs, and extend the figure; pass the thumbs from the proximal side into the ring finger loops, take up with their dorsal side the strings which run across the loops of the ring fingers forming them into rings (if the figure is drawn tight, these strings may have been pulled together almost into a knot, but they can be loosened sufficiently for the thumbs to take them up). Release the ring fingers and

indices and extend. The figure is now supported by the loops on the middle fingers and thumbs, all loops are fairly tightly drawn together in the centre. Take hold of the thumb loops separately between the indices and thumbs and release the middle fingers without pulling out their loops. Gently draw the hands apart so that the two released middle finger loops point upwards (fig. 11). Pull the hands to and fro so that these loops wave representing the croton branches which decorate a dancer.

### 13. A Dog being cut in two by a Crocodile.

Opening A, the right palmar string is taken up first. The left foot is placed on the right knee. Put the centre of the strings over the foot with the



Fig. 12a.

right hand on the right side of the foot and the left hand on the left side. Slip the radial string of both thumbs over the great toe, all the other strings remaining above the foot. Pass the thumbs proximal to all the other strings, take up with the dorsal side the ulnar little finger string and return to the original position through the thumb loops. The little finger loops have become twisted; lift them over the tips of the little fingers, untwist them, and put them back on the fingers. With the palmar aspect of little fingers hook in from the distal side the strings which run down to the toe and pass them out through the little finger loops. Re-



Fig. 12b. A Dog being cut in two.

Release the toe and extend the figure gently. Transfer the right little finger loop to the left great toe and the right thumb loop to the right great toe. Release both indices (fig. 12a). Take the left little finger loop in the left hand, and the left thumb loop in the right hand and extend the figure (fig. 12b). It shows how the dog is cut in two by a crocodile, one part being carried away by the beast. At the same time call out in a whining voice: "*Kau!*"

#### 14. Two Dogs fighting.

Place the string on both wrists. Pass thumbs proximal to the ulnar string, take it up with the dorsal side of the thumbs and return. Pass little fingers ulnar to the radial string of the wrist, take it up from the proximal side with the dorsal aspect of the little fingers and return. Proceed as in Opening A, taking up the oblique crosses of the palms, beginning with the cross of the left palm. With the lips take hold of the strings running across the dorsal side of the hands, lift them over the tips of the fingers to the palmar side (of the hands) and extend. Bend down the indices in their own loops and hook in the strings running across the palmar side of the hands, let go the original index loops. The figure now shows a large rectangular opening in the centre (fig. 13). Another person holds a very narrow slip of paper or any other easily torn object in that opening. Let go the index strings and extend. The transverse strings will travel towards each other and are for a moment stopped by the inserted object, this represents two dogs fighting over something. After a while the object is cut in two by the strings, and a piece of it is carried away by each of the dogs.

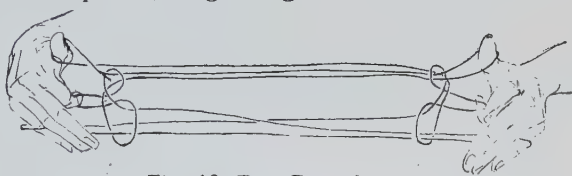


Fig. 13. Two Dogs fighting.

#### 15. A Dugong.

Opening A, the left palmar string is taken up first. Release right index and draw out. Bend left index in its own loop and hook in the string running across left palm. Release left thumb and little finger and draw tight. Take up left index loop with the left little finger and left thumb as in Position I, let go left index. With left index hook in from the distal side the transverse string of the right hand and return counter-clockwise to previous position. Pass right index from the distal side into the right thumb loop and take up the ulnar thumb string with the dorsal side of the index. With the right index hook in from the distal side the radial little finger string and pass that string out through the loop of the thumb allowing the ulnar string of this loop to slip off the index. Pass right little finger towards you into the triangle just formed and hook down against the palm the ulnar thumb string, allowing the original little finger loop to slip off. With left little finger hook down left ulnar index string, and let original little finger loop slip off. Release thumbs (fig. 14a).

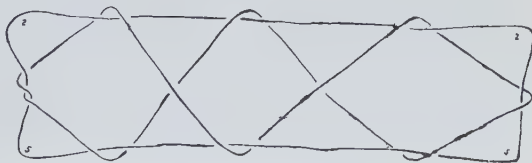


Fig. 14a. A Dugong.

The figure is now supported by both little fingers and indices. With palmar aspect of thumbs hold down the oblique strings which form the base of the triangular index loops and with their dorsal side take up the oblique strings which form the base of the triangular little finger loops. With dorsal side of little fingers take up the strings which run from the centre of the connecting strings between the thumbs and indices to the centre of the figure, drop original little finger loops. Release indices. The figure is now supported

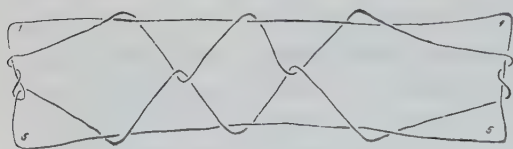


Fig. 14b. A Dugong.

by the thumbs and little fingers with three oblique diamonds in the centre (fig. 14b). With the palmar aspect of indices hook in from the distal side the strings which form the base of the triangular thumb loops and re-

turn. Through the loop thus formed take up with the dorsal side of the indices the ulnar thumb strings and return. Release thumbs. Transfer the index loops to the thumbs. With the palmar aspect of indices hook in from the

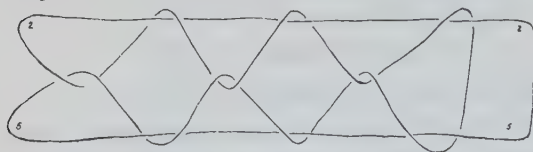


Fig. 14c. A Dugong.

distal side the upper of the two strings which run from the centre of the connecting string between the thumbs and little fingers towards the centre of the figure.

Through the loop thus formed bring out the radial thumb strings with the dorsal side of indices. Release the thumbs and extend slightly (fig. 14c). The figure now forms two parallel lines with a dugong between. By drawing the hands apart the dugong is made to swim towards the right.

Another person puts a hand in the central diamond representing the dugong's body, this is called spearing the dugong. If the manipulator releases the left hand and pulls with the right, the dugong is caught, if he releases the right hand and pulls with left, the dugong escapes. If the other person puts his hand in the diamond representing the dugong's head, the animal is caught whichever hand the manipulator lets go.

The beginning of this figure, contained in the first paragraph, is identical with a Torres Straits figure described by Dr. HADDON in vol. IV of the "Reports of the Cambridge Anthropological Expedition" and by Miss KATHLEEN HADDON in "Cat's Cradles from many Lands", it is called "Kingfish" in the Murray islands and "Dugong" in Mabuiag.

#### 16. *Mānakai*, a Ghost.

Played by two persons with two strings, which may be called string I and string II.

The two manipulators sit facing each other two to three feet apart. Pass string I round the heads and bring the heads sufficiently backwards to keep the string extended. Leave the string in that position.

Holding string II horizontally both players put their hands from underneath into the ring and from above take hold of the right string with the



right hand and the left string with the left hand. Bring the right hand (the other player the left hand) over the other and exchange the strings of the right and left hands. Pull out the hands and let the loops lying across the back of the wrists slip over the hands to their distal side. Pass indices and thumbs from underneath into the loops held with the hands.

Both players hold this figure horizontally and lift it from underneath to string I which is suspended round the heads. With the indices and thumbs inserted into the loops of string II take hold of the right and left string respectively of string I and pull them out a little through the loops. Release the heads. The figure, comprising both strings, is now supported by four loops, one in each hand. The one player pulls out his loops and draws his hands apart so as to form the two legs of the ghost, and the other player holds his hands side by side, his strings representing the head of the ghost (fig. 15). The head side of the figure is lifted up and the feet lowered to the floor, and the ghost begins to dance. The figure must be kept extended the whole time. The feet are lifted together to and fro, or the ghost stands on one leg with the other lifted high up. After a while somebody present taps his foot on the floor and shouts out to frighten the ghost. The manipulators quickly release their hands and the ghost collapses into a bundle of loose strings.

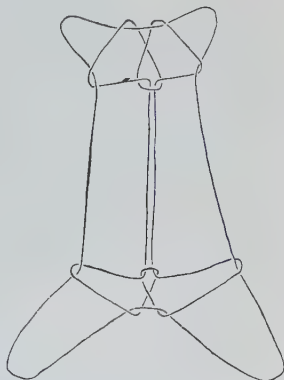


Fig. 15. *Mánakai*, a Ghost.

### Tricks.

#### 17. *Naáti*, Killing a Mosquito.

Opening A, the left palmar string is taken up first. Take up with the lips all the strings between the hands. Transfer all the loops to the left little finger in the following order: first the right little finger loop, then the right index, right thumb, left index and left thumb loops. Between the right index and thumb take up the loops held with the lips. Take up all the loops of the left little finger with the lips; the position of the bundle of loops has now been reversed. Insert the left index from below into the loops held between the right index and thumb. Let go all the loops held between the lips, pull with the right hand and pass the left hand quickly through the released bundle of loops, slapping yourself at the same time on the forehead with the hand as if killing a mosquito.

#### 18.

Place one string under the left great toe and hold the other end of the string in the left hand. Wind the left string once round the toe. Put the right index into the loop from the proximal side palm downwards and hook in with it from the distal side first the right string and then the left string. Let go left hand and extend. The figure is now supported by the toe and the right index with the strings crossing half-way between the two. Put left index from underneath across both strings a little under right index and lift them a little with the left index at the same time bending the strings over the index.

Put the right index under the left index into the triangle between the left index and the cross, and hook in the cross with the right index, this takes place by first forcing the cross downwards with the index until it comes near the toe. Bring the right index back with the cross and release left index. When the right index is drawn out it is found to be free.

## 19.

Make a double ring of the string and place one string-pair under the left great toe, holding the other end of the string in the left hand. Pass the right middle finger round the distal side of both string-pairs, and with the palmar side of the finger hook in the left string-pair. With the dorsal side of the finger take up the right string-pair from the distal side. Pass the right index from the proximal side into the loop of the toe. Twist the hand so that the index comes to the left and the middle finger to the right, palm downwards. Pass the tip of right middle finger distal to the strings and put it on the toe. Release the index and pull out the string with the left hand, it is free.

## 20.

Make a double ring of the string and put it under the left instep. Hold the other end of the string with the left hand. Wind the left string-pair once round the foot. Twist the loop by bringing the right string-pair in front of the left. Take the cross thus formed diagonally between the thumb and index of the right hand, and lift it over the toes to the under side of the foot. Pull with the left hand, the foot is free.

## Remarks by Miss KATHLEEN HADDON.

No. 4. Very similar to African "Locust"<sup>1</sup> and South American "Fly"<sup>2</sup>.

Nos. 3 and 6. Different method of extension from usual.

No. 6. Finished figure like the Bagobo Diamonds collected by Mrs. JAYNE from a Philippine Islander<sup>3</sup>. Made differently.

Nos. 5 and 6. End of first movement which forms a W is the same as the Torres Str. "Tup"<sup>4</sup>.

No. 8. Method of formation very reminiscent of Caroline Island type. Cf. especially "Ten Men" and "The House of the Bloss Bird"<sup>5</sup>.

No. 14. The finished figure is identical with a Klamath Indian one described by Mrs. JAYNE. "Two Boys fighting for an arrow"<sup>6</sup>. The method of making it is also identical except for an inversion of the first two movements.

No. 15. Continuation of Torres Str. "Geigi"<sup>7</sup>.

No. 19. Cf. A Navaho Indian Trick<sup>8</sup>.

No. 20. Cf. An African Hanging Trick<sup>9</sup>. The idea is the same but the method of proceeding differs.



<sup>1</sup> KATHLEEN HADDON, *l. c.*, p. 28.

<sup>2</sup> LUTZ, String Figures from the Patomana Indians of British Guiana. In *Anthrop. Papers of American Mus. Nat. Hist.* XII, Pt. 1, 1912, p. 13.

<sup>3</sup> Mrs. JAYNE, String Figures, p. 43.

<sup>4</sup> KATHLEEN HADDON, *l. c.*, p. 12.

<sup>5</sup> JAYNE, *l. c.*, pp. 150 and 162.

<sup>6</sup> JAYNE, *l. c.*, p. 317.

<sup>7</sup> KATHLEEN HADDON, *l. c.*, p. 13.

<sup>8</sup> KATHLEEN HADDON, *l. c.*, p. 87.

<sup>9</sup> KATHLEEN HADDON, *l. c.*, p. 86.

# Essai de Grammaire kaiapó, langue des Indiens kaiapó, Brésil.

Par le P. ANTONIO MARIA, O. P., Conceição do Araguaia, Brésil.

## Observations préliminaires.

1<sup>o</sup> Qu'on veuille bien remarquer le titre de notre modeste travail. C'est un essai: ce ne sera pas une grammaire complète et définitive. On voudra donc en excuser les défauts et les lacunes.

2<sup>o</sup> C'est sur des observations particulières, contrôlées par des missionnaires compétents que nous nous sommes basés. Nous avons collectionné plus de deux cents phrases, nous avons écouté parler nos Indiens; nous avons noté, au fur et à mesure diverses particularités, et nous n'avons tiré de conclusion qu'après avoir minutieusement et consciencieusement observé des faits nombreux.

3<sup>o</sup> Pour l'écriture des noms kaiapó nous nous sommes servi de l'excellent «Anthropos»-Alphabet. La difficulté de noter exactement est très grande<sup>1</sup>: tel Indien, par exemple, prononcera différemment de tel autre: celui qui note, aurait-il l'oreille exercée et l'habitude de la langue, laissera quelquefois échapper un accent, ou un esprit rude, ou une consonne sourde. Il faudra donc pour arriver à un résultat définitif, faire sur le même mot au moins une dizaine d'observations.

4<sup>o</sup> Les Kaiapó<sup>2</sup> dont nous étudions la langue, sont ceux que l'on désigne ordinairement comme Kaiapó du Nord. Ils sont divisés en deux villages. Il y

<sup>1</sup> Le P. ANTONIO VIEIRA (1608—1697), décrit admirablement les difficultés qu'éprouvent les missionnaires de l'Amérique du Sud pour comprendre les Indiens. Nous ne voulons pas, par une traduction, enlever au portugais sa saveur: «Por muitas vezes, me acontecen estar com o ouvido applicado á boca do barbaro e ainda do interprete, sem poder distinguir as syllabas nem perceber as vogaes ou consoantes de que se formavam, equivocando-se a mesma letra com duas ou tres semelhantes, ou compondo-se, o que é mais certo, com mistura de todas ellas, umas tão delgadas e sabbis, outras tão duras e escabrosas, outras tão interials e escuras e mais afogadas na garganta que pronunciadas na lingua: outras tão curtas e subitas, outras tão estendidas e multiplicadas que não percebem os ouvidos mais que a confusão sendo certo em todo o rigor que as taes linguas não se ouvem, pois que se não ouve d'ellas mais que o somido e não palavras articuladas e humanas. (Sermão do Espirito Santo pregado em S. LUIZ DO MARANHÃO. T. 3.)

E necessario tomar o barbaro á parte e estar e instar com elle muito só por só e muitas horas e muitas dias; é necessario trabalhar com os dedos escrevendo, apontando e interpretando por acenos o que se não pode alcançar das palavras: é necessario trabalhar com a lingua, dobrando — a torcendo — a e dando. Che mil voltas para que chegue a prononciar os accentos tão duros e tão estranhos: é necessario levantar os olhos ao céu uma e meritas vezes com a oração e outras quasi com a desesperação: é necessario finalmente gemer com toda a alma: gemer com o entendimento, porque em tanta escuridade não vê sahida; gemer com a memoria porque em tanta variedade não acha firmeza; e gemer até can a vontade porque no aperto de tanta difficuldade desfallece e quasi desmaia. (Sermão da Epiphania pregado em Lisboa a 6 de janeiro de 1662.)

<sup>2</sup> D'où leur vient ce nom de Kaiapó? Déjà, sous le règne de D. MARIA I (1777—1816), les Kaiapó du Sud étaient connus sous ce nom. (Cf. AUG. DE ST. HILAIRE, Voyage aux sources du São Francisco, et de l'Etat de Goyaz 1824). Cf. MARTIUS etc. Les Kaiapó se donnent le nom de *Meibenokrê* (hommes vaillants?), les Caraja les appellent *Kradaô*.



a trois ans, les uns habitaient près de la rivière «Arraios», les autres près du «rio Paó d'Arco». Ils habitent actuellement près de l'Arraias, les uns en amont de l'endroit où la route de Novo-Horizonte coupe la rivière, les autres en aval. Où habiteront-ils l'année prochaine? Que les ethnologues se dépêchent! Dans dix ou vingt ans la race sera peut-être disparu.

Pour la clarté de l'exposition nous nous servirons des divisions ordinaires des grammaires. Nous traiterons successivement:

1<sup>o</sup> de la phonologie,

2<sup>o</sup> de la taxinomie,

3<sup>o</sup> de la syntaxe.

## I<sup>o</sup> Phonologic.

L'effectif phonétique de la langue kaiapó s'établit de la façon suivante:

### Voyelles.

<i>ü</i>	<i>i</i>				<i>u</i>
					<i>ø</i>
<i>ö</i>		<i>e</i>			<i>o</i>
		<i>ē</i>			<i>ō</i>
<i>õ</i>		<i>q</i>	<i>a</i>		
			<i>a</i>		

### Consonnes<sup>1</sup>.

<i>k</i>	<i>g</i>					
		<i>č</i>	<i>ǰ</i>			
<i>t</i>	<i>d</i>	<i>s</i>		<i>n</i>	<i>l</i>	<i>r</i>
			<i>v</i>			
<i>p</i>	<i>b</i>			<i>m</i>		

L'accent tonique se place en général à la fin du mot, de sorte que nous ne marquerons l'accent dans les mots écrits, que lorsqu'il y aura exception à la règle.

## II<sup>o</sup> Taxinomie.

Il y a neuf parties du discours. Nom, article, adjectif, pronom, verbe, adverbe, préposition, conjonction, interjection.

### I<sup>o</sup> Le nom.

Le nom peut être nom commun ou nom propre.

A. Nom commun. — Ex.:

<i>abām</i> père	<i>kukā</i> visage	<i>diūnū</i> père	<i>kikrē</i> maison
<i>nirī</i> mère	<i>niakrē</i> nez	<i>amā</i> mâchoire	<i>kō</i> casse-tête
<i>anā</i> mère	<i>niakrekrē</i> narines	<i>pa</i> bras	<i>mut</i> soleil
<i>krā</i> fils	<i>amāk</i> oreille	<i>jujē</i> arc	<i>na</i> pluie
<i>krā</i> tête	<i>juā</i> dent	<i>kuruā</i> flèche	<i>pukā</i> terre

B. Genre. — A proprement parler, il n'y a de genre que pour les êtres animés: on distingue le mâle et la femelle. Tous les autres noms d'arbres, de minéraux, de fleuves, de choses, sont neutres.

<sup>1</sup> L'esprit que nous mettons avant certaines paroles sert à représenter le son *g* très sourd.

C. Nombre. — Tout est indéterminé. Ex.:

un enfant *meōprīre* des enfants *meōprīre*

D. Nom propre<sup>1</sup>. — Les Kaiapó forment leurs noms propres avec des noms communs. Les modes de formation sont multiples.

Ils prennent:

1° Des noms d'animaux. Ex.:

*uakō maki*, *krokrokie* espèce d'écureuil.

2° Des noms de membres d'animaux. Ex.:

*kaprā-pa* patte de jaboti, *kaprā-krāti* tête de jaboti, *mikrā* tête de jacaré, *miko* peau de jacaré, *ok-i* os de rapace, *rop-juq* dent d'onça, etc.

3° Des noms marquant un état où se trouvent des animaux. Ex.:

*kukrūt kain* tapir attaché.

4° Des noms d'arbres, de plantes. Ex.:

*boī-krat* herbe.

5° Des noms de choses. Ex.:

*kurua-puji* une flèche, *kurua-nibo* flèche tordue.

6° Des noms exprimant des actions. Ex.:

*juŋenō* suspends ton arc, *kakoru* il sonne de la trompe, etc.

C'est le cas de dire qu'ils font flèche de tout bois et qu'ils essaient toutes les combinaisons possibles.

Une particularité intéressante est de les entendre donner un nom à certains objets qu'ils voient pour la première fois.

Un parapluie deviendra *niep i āra* = aile de chauve-souris; des lunettes *no kam kot* = fer que l'on met dans l'œil; un anneau *nikra kam kot* = fer dans la main. Un bouchon est devenu «la tête de la bouteille», un gramophone, un harmonium «fer qui chante».

E. Degré. — Les diminutifs se forment en ajoutant au substantif le suffixe *re*. Ex.:

*diunu* père, *diunūre* petit père.

Ils ajoutent aussi quelquefois, mais seulement après certains noms, les suffixes *a*, *e*. Ex.:

*diunua*, *niri* mère; *diune*, *niriua* petite mère.

Les augmentatifs se forment en ajoutant le suffixe *ti*. Ex.:

*krā* tête, *krāti* grosse tête.

## II° L'article.

A proprement parler, il n'existe pas d'article en kaiapó. Toutefois, quand on veut déterminer une chose, un fait, une personne, on emploie le mot *tu*. Il serait plus rationnel peut-être d'en faire une sorte d'adjectif démonstratif. Ex.:

L'enfant dont nous parlons, que vous voyez *tu meōprīre*.

Il remplit quelquefois le rôle de l'article espéranto *la*.

<sup>1</sup> Ce n'est pas le lieu de traiter maintenant la question au point de vue ethnologique. Qui donne le nom à l'enfant? Quand le donne-t-on? Qu'est ce qui détermine le choix de tel nom? Combien de noms a chaque individu? etc.

## III° L'adjectif.

A. Qualificatif. — Il ne concorde avec le nom, ni en genre, ni en nombre. On peut distinguer des qualificatifs simples et des qualificatifs composés.

Exemples de qualificatifs simples:

<i>met</i> bon, joli	<i>juakini</i> voleur	<i>kane</i> malade	<i>prik</i> grand
<i>oit</i> fort	<i>kubēget</i> vieux	<i>eñi</i> menteur	

Exemples de qualificatifs composés:

<i>kabē krok</i> bēgue	<i>noī kie 'ngru</i> borgne	<i>pa-i addu</i> manchot
<i>krat kuī</i> boiteux	<i>nībum tu</i> bossu	<i>kabē ket</i> muet
<i>no 'ngru</i> aveugle	<i>krā keket</i> fou	<i>iamakre ket</i> sourd

B. Degré. — Pour marquer le comparatif, les Kaiapó se servent d'une périphrase. Ex.:

Tu es plus grand que moi *ga(n) ga prik, buban ne ba i pri*. Littéralement: Toi grand, mais moi petit.

Le superlatif se forme par l'adjonction de l'adverbe *ačue*:

*met* bon, *ačue met* très bon.

Quand ils veulent renforcer le superlatif ils répètent l'adjectif. Ex.:

*ačue met met* excessivement beau.

C. Possessifs.

<i>ino juje</i> mon arc	<i>guaibaño kō</i> notre casse-tête
<i>ano kikre</i> ta maison	<i>guaibaño rop-pre</i> votre chien
<i>año kurua</i> sa flèche	<i>ariño kikre</i> leur maison.

D. Ils n'emploient point d'adjectifs démonstratifs. Ils se servent de la particule *tu* pour déterminer plus spécialement un objet.

E. Les adjectifs indéfinis.

<i>kuni</i> tout	<i>kumet</i> beaucoup	<i>om juō</i> autre	<i>'ngrīre</i> peu.
------------------	-----------------------	---------------------	---------------------

F. Les adjectifs numéraux. — Il n'y a que les cardinaux.

<i>pudi</i> un	<i>amaikrut amaikrut</i> quatre
<i>amaikrut</i> deux	<i>amaikrut amaikrut i keket</i> cinq
<i>amaikrut i keket</i> trois	<i>amaikrut amaikrut amaikrut</i> six.

Ils ne savent pas compter au delà. Les Karaja, leurs voisins comptent jusqu'à vingt.

## IV° Le Pronom.

A. Personnel.

Je (*ba*) *kane* je suis malade, *ačne (i) met* je suis très joli.

Tu (*ga*) *prīrē* tu es petit, *ačue (a) prik* tu es très grand.

Il, elle (*amu*) *kane* il ou elle est malade, (*ama*) *punu* il ou elle est laide.

Nous (*guaiba*) *kane* ou (*amguaiba*) *kane* nous sommes malades.

Vous (*amura*) *īre* vous êtes maigres.

Ils, elles (*ari*) *jua* ils se baignent.

On aura remarqué les deux formes de pronoms personnels. Il semble que ce soit l'euphonie qui règle le choix de la forme à employer.



## B. Pronoms démonstratifs.

*tām ia* celui-ci ou celle-ci      *tān ia* celui-là ou celle-là.

Au pluriel les pronoms demeurent aussi invariables.

## C. Pronoms possessifs.

<i>ba-'noia</i> le mien	<i>guaiba 'noia</i> le nôtre
<i>bu noia, 'noia</i> le tien	<i>joara-'noia</i> le vôtre
<i>bu tāmia 'noia</i> le sien	<i>joara-'noia</i> le leur.

Au pluriel, ces pronoms demeurent aussi invariables.

## D. Pronoms indéfinis, relatifs, interrogatifs.

*kuni* tout, tous; *kati* rien. *tu mo?* quelle chose? *tu nium?* qui? de qui? à qui? *tu nta?* combien? *ñuña?* combien? Ex.:

*tu nium kra?* de qui est-il le fils? *ñuña ā a kurua?* combien de flèches a-t-il? *ñuña po?* combien cela coûte-t-il? *tu nia ā ia kräre?* combien d'enfants avez-vous?

## V° Le verbe.

Il n'y a que trois modes et trois temps: l'infinitif, l'indicatif, l'impératif; le présent, le passé et le futur.

## Les modes.

## A. Infinitif.

<i>kuma</i> craindre	<i>oñua</i> blesser	<i>ipó</i> partir
<i>tu</i> mourir	<i>amua</i> suivre	<i>apto</i> cracher
<i>amin</i> se parer	<i>omu</i> voir	<i>kak</i> tousser
<i>uabi</i> monter	<i>mutte</i> fuir	<i>eñi</i> mentir
<i>emi</i> couvrir	<i>amikakrũre</i> se peigner	<i>ikoãie</i> se vêtir
<i>amju</i> se cacher	<i>rua</i> descendre	<i>kakie</i> fendre

B. Indicatif. — A l'indicatif le verbe demeure invariable: on ne distingue les personnes que par l'emploi des pronoms personnels.

Il existe une forme de l'indicatif présent qui correspond à la forme portugaise «es ton fazendo, je suis en train de faire». Ex.:

*ne-bam kum krã ike õja* je suis en train de couper les cheveux.

*tu moina ga õja* que fais-tu? (actuellement, au moment où je parle).

Cette forme est caractérisée par l'adjonction du mot *õja*.

## C. L'impératif a deux formes:

a) la forme familiale qui n'est autre que celle de l'infinitif et qu'on distingue dans la conversation par la simple intonation.

b) la forme régulière qui se compose du verbe et du mot *amu*. Ex.:

<i>amuabi</i> monte	<i>amu apto</i> crache	<i>amu mutté</i> fuis
---------------------	------------------------	-----------------------

## Les temps.

D. Le présent se marque par la forme ordinaire du verbe.

E. Le passé se reconnaît à l'emploi de la formule *a rum na* qui dans le style familier, en conversation, par exemple, est abrégée soit en *arum*, soit en *na*. D'où trois formes pour marquer le passé *a rum na*, *a rum*, *na*. Ex.:

*arum-na juje amikuin* l'arc s'est cassé.

F. Le futur emploie la formule *goča*. Ex.:

*ba juje goča kuin* je casserai l'arc.

#### VI° L'adverbe.

A. De lieu:

<i>'jai</i> ici	<i>niari</i> là
<i>koť ma</i> au-dessus (en amont)	<i>apari-ma</i> (au-dessus) en aval
<i>kam</i> dedans	<i>kapot kam</i> au-dehors
<i>uarema</i> au-devant	<i>katēri</i> derrière
<i>tāmnaia</i> près	<i>onīa</i> loin

B. De temps:

<i>krūra</i> aujourd'hui	<i>amibeit</i> vite	<i>prurō</i> tôt
<i>ōne</i> maintenant	<i>akatibe</i> demain	

C. De quantité:

<i>aite</i> davantage	<i>aie</i> celà suffit	<i>'ngrīre</i> peu
<i>kumet</i> beaucoup		

D. D'affirmation:

<i>tuā</i> <sup>1</sup> oui	<i>ket</i> rien	<i>amrambri</i> certainement
<i>no</i> non	<i>kati</i> rien	

On remarquera les trois adverbes négatifs. — *no* est la négation simple. *ket* s'emploie presque toujours avec un autre mot. Ex.:

Il n'y a pas de poisson *tep ket* = poisson, non.

Le mode de négation le plus énergique est celui-ci: *nom et* point du tout.

#### VII° Préposition.

La principale préposition est la préposition *kam* qui signifie dans, sur, par, en, chez, vers; elle se place après le complément. Ex.:

*kikre kam* dans la maison.

Il y a des exceptions à cette règle, nécessitées en particulier par les règles de l'euphonie. Ex.:

Je vais au Pará (Belem) *ba kām Pará mo*.

#### VIII° Conjonction.

La principale conjonction est la conjonction *me* et; elle se place aussi après le mot qu'elle doit unir à un autre. Ex.:

*iot, turuti me, kuörō me* des batates, et des bananes et du manioc.

#### IX° Interjection.

Les principales interjections sont *gōk*, *pōk*, *bōk*; elles expriment tantôt l'admiration, le désir, le plaisir, tantôt l'aversion, etc.; cela dépend de l'intonation.

<sup>1</sup> Les femmes prononcent *uā*. Pourquoi? Est-ce indolence? habitude déjà acquise et gardée par tradition? Nous n'avons pas trouvé chez les Kaiapó une langue féminine particulière, comme on a cru en trouver chez les Karaja. Un mode différent de prononcer ne constitue pas une langue.

### III<sup>o</sup> De la Syntaxe <sup>1</sup>.

1<sup>o</sup> Le complément déterminatif du nom se met toujours après le nom. Ex.:

*mi krā* la tête du jacaré (*mi* jacaré, *krā* tête).

*'rob jua* la dent de l'onça (*'rob* onça, *jua* dent).

2<sup>o</sup> L'adjectif se place toujours après le nom qu'il qualifie.

3<sup>o</sup> L'objet d'une action se met toujours avant le sujet et le verbe. Ex.:

*kukrūt meō kubi* l'homme a tué le tapir (*kukrūt* tapir, *meō* homme, *kubi* tuer).

*amu kukrūt uabi* tue ce tapir (*kukrūt* tapir, *amuabi* tue).

4<sup>o</sup> Règles d'euphonie<sup>2</sup>. Entre certaines paroles qui se heurtent et rendent dure l'élocution, on place une voyelle ou une consonne qui rend la prononciation plus douce. Il semble qu'il n'y ait pas de règle fixe pour l'emploi de telle ou telle voyelle ou de telle ou telle consonne.

Voyelles euphoniques *i, o, u*.

Consonnes euphoniques *n, m, p, b*.

On peut voir des exemples dans les phrases kaiapó, que nous citons à la fin de cet essai.

5<sup>o</sup> Quelques considérations générales. Dans la conversation, les Kaiapó suppriment des syllabes. C'est ce qui augmente la difficulté pour les comprendre. Il arrive quelquefois que dans une phrase de dix mots, cinq sont écourtés.

On rencontre peu de mots étrangers. De la langue karajá nous ne connaissons que *uarikoko*<sup>3</sup> pipe, *ibin* mauvais.

De la langue guarani nous avons trouvé *atorōre* sorte de jako (*Crypturus soui*).

Kaiapó.	Phrases kaiapó.	
	Portugais.	Français.
	O temps.	Le temps.
<i>Nam kok uabe.</i>	Está ventando.	Il fait du vent.
<i>Açuē krū.</i>	Faz muito frio.	Il fait très froid.
<i>Açuē i kā(g)ro.</i>	Tenho muito calor.	J'ai très chaud.
<i>Ota am're na mo.</i>	A chuva vem.	La pluie arrive.
<i>Gop na pu mo.</i>	Olha a chuva.	Regarde la pluie.
<i>Akamot kuni āna rua.</i>	Choven toda a noite.	Il a plu toute la nuit.
<i>Arum na ket.</i>	A chuva acabou.	La pluie est finie.
<i>Açue na krikri rat akamot kam.</i>	Trovejou muita de noite.	Il a beaucoup tonné cette nuit.
<i>Açue kaikua met.</i>	O ceo fica bunito.	Le ciel est très beau.
<i>Açue kakum rat.</i>	O ceo está nebuloso.	Le ciel est nébuleux.
	A çaça.	La chasse.
<i>Guai ariret ā.</i>	Vamos caçar.	Allons chasser.
<i>Diori mörö?</i>	Tem çaça?	Y a-t-il du gibier?
<i>Tu moīn mörö?</i>	Que çaça tem?	Quelle qualité de gibier y a-t-il?

<sup>1</sup> Un excellent moyen de se rendre compte des règles de la syntaxe kaiapó est d'écouter les Indiens parler le portugais. Les paroles sont portugaises, la syntaxe est kaiapó. Ne disent-ils pas? Le daim a mangé l'onça. L'herbe a brouté le cerf, etc.

<sup>2</sup> Ces règles sont rigoureusement observées. Les Kaiapó traitent par moquerie de Karaja les étrangers qui ne les observent pas.

<sup>3</sup> Sur ce mot, on ne peut guère savoir s'il est d'origine karajá ou kaiapó.



*Diori kukrüt?*  
*Arumna kukrüt muŧe.*  
*Gop kukrüt pu mo.*  
*Akamot bi koi mo ñum*  
*arireŧ ò teŧ.*  
*Kukrüt na ñu, uo ãre, ne*  
*bo(m) uaŷo, robpre omu.*

*Guai rō tep òibi.*  
*Diori tep?*  
*Tep ket.*  
*Açue uo boŧm.*  
*Aparima uo tep òibi mo.*

*Koŧma uo tep oŧbimo.*

*Me bam are kari ro mo.*  
*Puka toŧt.*  
*Açue are krāti.*  
*Açue i ã uo.*  
*Açue puka mêt ba kam ŷo*  
*kre.*  
*Arum ba kapō.*  
*Tu ñium na kapō?*  
*Akatŧbe goça ba ite kapō.*  
*Arum kuni kapō.*  
*Purumarumoroberekeoboi.*

*Tu ñium me na örōte?*  
*Tu ñium N... ño kike ia ŷa.*  
*Goça na rua ket<sup>1</sup> guai arireŧ*  
*omo.*  
*Goça N... akbū mo ba kam*  
*kikre mo.*  
*Amrambri ban bomū.*  
*Akatŧbe guai bam örō.*  
*Akatŧbe ba abum ten.*  
*Mörōñi poŧ 'ingrŧre.*  
*Tu neba ñu, ga ŷa, ñium*  
*no.*  
*Tu nia prō tāmnaia?*

*Beputu kam ŷa.*  
*Tu nia ã na boŧ?*  
*Guai arireŧ amo<sup>2</sup> guai on*  
*tep oŧbi.*

Tem anta?  
 A anta fugiu.  
 Olha esta anta.  
 Levantou-se de madiugada  
 para ir caçar.  
 A anta estava assentada,  
 atravessou o rio, entriu no  
 matto, o cachorro a viu.

#### A pesca.

Vamos pescar.  
 Tem peisce?  
 Naō tem peisce.  
 A agua està muito funda.  
 Estamos pescando rio abais-  
 co.  
 Estamos pescando rio acimu.

#### O trabalho.

Estamos capinando.  
 A terra é dura.  
 Tem muita herva.  
 Estou suando muito.  
 Esta terra é boa para plantar.  
 Jã varri.  
 Quem varreu?  
 Amanhã tenho de varrer.  
 Está tudo varrido.  
 Trouxe melancias da roça.

Quem foi com vocé?  
 On de està a casa de Fulano?  
 Se naō chover, iremos caçar.

Quando N... voltar irei para  
 minha casa.  
 E certo, pois o vi.  
 Amanhã vamos embora.  
 Volto amanhã.  
 A carne é barata.  
 Estou sentado, tu em pē e  
 elle deitado.  
 Qual è o camischo mais  
 perto?  
 Está na re de.  
 Quando chegou?  
 Depois de caçar, iremos  
 pescar.

Y a-t-il des tapis?  
 Le tapir s'est enfui.  
 Regarde ce tapir.  
 Il s'est levé à l'aurore pour  
 aller chasser.  
 Le tapir était assis, il traver-  
 sa le fleuve, il entra dans le  
 bois, le chien le vit.

#### La pêche.

Allons pêcher.  
 Y a-t-il du poisson?  
 Il n'y a pas de poisson.  
 L'eau est très profonde.  
 Nous pêchons en amont.  
 Nous pêchons en aval.

#### Le travail.

Nous sarclons.  
 La terre est dure.  
 Il y a beaucoup d'herbes.  
 Je sue beaucoup.  
 Cette terre est excellente  
 pour les plantations.  
 J'ai déjà balayé.  
 Qui a balayé?  
 Je dois balayer demain.  
 Tout est balayé.  
 Avez-vous porté des pas-  
 tèques de la «roça».  
 Qui a été avec vous?  
 Où est la maison de N...?  
 S'il ne pleut pas, nous lrons  
 chasser.  
 Quand N... reviendra j'irai  
 chez moi.  
 C'est certain car je l'ai vu.  
 Demain nous partons.  
 Je reviens demain.  
 La viande est à bon marché.  
 Je suis assis, tu es debout,  
 et lui couché.  
 Quel est le chemin le plus  
 court?  
 Il est dans le hamac.  
 Quand est-il arrivé?  
 Après avoir chassé nous  
 irons à la pêche.

<sup>1</sup> Le mot-à-mot de la phrase kaiapó est exactement celui-ci: «Il ne pleuvra pas, nous allons chasser». La phrase suivante se traduit littéralement ainsi: «N... arrivera, je vais dans ma maison.»

<sup>2</sup> Littéralement: Nous allons chasser, nous allons pêcher (tuer du poisson).

## Notes ethnographiques sur les indigènes des Nouvelles Hébrides.

Par le P. J. BT. SUAS, S. M., Lolopué, Oba, Nouvelles Hébrides.

### I<sup>o</sup> Aperçu historique, géographique et statistique.

L'archipel des Nouvelles Hébrides est situé entre le 15° et le 20° degré de latitude sud, et entre le 164° et le 167° degré de longitude est. Il est composé de deux grandes îles principales: Espiritu Santo et Mallicollo, d'une vingtaine d'autres îles moins grandes et d'une infinité de petits îlots. Il fut découvert le 30 avril 1606 par un navigateur espagnol, nommé QUIROS, qui, se croyant en présence de la cinquième partie du monde qu'il cherchait, lui donna le nom de Terre Australe du Saint-Esprit. Mais sans prendre le temps de se rendre compte de l'étendue du nouveau continent, il repartit presque aussitôt pour annoncer sa découverte, de peur peut-être qu'un autre ne lui ravît cet honneur, ou bien forcé par la fièvre du pays ou par le mauvais accueil des indigènes, peut-être même pour toutes ces raisons réunies. Mais malgré, ou peut-être à cause du brillant rapport qu'il fit au roi d'Espagne de sa découverte pour en obtenir les fonds nécessaires à une seconde expédition, celui-ci resta sceptique et refusa impitoyablement tout subside. Du reste, quand on lit aujourd'hui sur place ce fameux rapport, on voit que le roi connaissait QUIROS ou du moins l'avait bien jugé, car si ce rapport est plein de zèle patriotique et même religieux, il est à peu près vide de vérité. Ce QUIROS mourut à Panama 7 ans plus tard, au moment de partir pour une seconde expédition, que, de guerre lasse, il avait organisée par ses propres moyens, et avec, par conséquent, la conviction qu'il avait découvert le cinquième continent.

Ce ne fut qu'un siècle et demi plus tard, en 1768, que le célèbre BOUGAINVILLE, abordant le mystérieux continent, le trouva tout disloqué. Il visita une partie de l'archipel, débarqua à Oba, qu'il nomma, on ne sait pourquoi, l'Île des lépreux, et donna à la partie nord qu'il avait explorée le nom de Grandes Cyclades. Mais ce nom ne devait point rester longtemps. Ce fut l'illustre capitaine COOK qui, après avoir exploré en détail toutes les îles de l'archipel, leur donna six ans après le nom définitif de Nouvelles Hébrides.

Mais ce ne fut que beaucoup plus tard, plus d'un demi-siècle, que les Européens commencèrent à pénétrer dans l'archipel. Ce furent d'abord des aventuriers qu'on a appelés «sandaliers», parce qu'ils exploitaient le bois de sandal. Ensuite vinrent les pêcheurs de «biche de mer» (olothurie), espèce de grosse sangsue, très estimée des Chinois, paraît-il. Ensuite les négriers ou «marchands de bois d'ébène», qui commencèrent l'exportation des habitants. Enfin les premiers coprah-makers, qui commencèrent à exploiter la noix du cocotier. Autant d'individus «de sac et de corde» qui donnèrent aux indigènes une bien triste idée des Européens, idée hélas! que les missionnaires tant catholiques que protestants, et les colons honnêtes qui sont venus ensuite, n'ont pas encore réussi à dissiper aujourd'hui.

Parmi les îles de l'archipel, quelques unes sont madréporiques; d'autres en partie madréporiques et en partie volcaniques, et c'est le plus grand nombre; enfin quatre, Tana, Lopevi, Ambrym et Oba, sont exclusivement volcaniques, et en donnent assez fréquemment des preuves sensibles pour qu'on ne l'oublie pas, tantôt par de splendides illuminations qui pendant la nuit servent de phare à tout l'archipel, tantôt par des éruptions et des coulées de lave qui descendent jusqu'à la mer comme des rivières de feu, tantôt par des secousses seismiques qui font danser tout l'archipel. Ces tremblements de terre sont assez fréquents et parfois très violents: ainsi, l'an dernier il y en a eu un qui a duré plus d'une minute et qui a renversé presque toutes les maisons des colons de Santo; s'il y avait eu là une ville comme Messine avec des maisons à plusieurs étages, le désastre eût été épouvantable.

Dans ces îles volcaniques, il y a quantité de rivières ou plutôt de torrents, mais ils sont généralement à sec et ne coulent que quand il pleut dans la montagne. La pente est trop raide, l'eau s'écoule en avalanche en quelques instants et il n'en reste que dans quelques creux de rocher. C'est cette eau croupissante qu'il faut boire après que les cochons s'y sont baignés, ce qui n'est guère de nature à guérir de la fièvre... Dans les îles madréporiques, au contraire, telles que Vaté, Pentecôte, Mallicollo et Santo, il y a de l'eau en quantité, de jolies rivières qui coulent presque toujours à pleins bords. Malheureusement, elle est souvent saturée de calcaire, comme le prouvent les nombreuses pétrifications qui se forment à chaque cascade, à cause de l'évaporation d'une certaine quantité d'eau qui produit une sursaturation qui se dépose et forme une espèce de pierre dont on peut faire de la chaux. On dit même que cette eau donne la pierre et l'éléphantiasis. Cependant les indigènes, qui ne boivent que cette eau, sont rarement affligés de ces infirmités; il est vrai qu'ils boivent bien peu. Mais j'ai moi-même bu de cette eau pendant plusieurs années à Pentecôte, sans en ressentir le moindre malaise. Quoi qu'il en soit de cet inconvénient ou de ce préjugé, les Européens se servent généralement d'eau de pluie qu'ils recueillent dans de grandes caisses en tôle.

Au point de vue naturel et esthétique, il est impossible de rêver un pays plus beau que les Nouvelles Hébrides: température moyenne de 20 à 30 degrés centigrades, sol riche et facile à travailler, végétation variée et exubérante, même trop pour les colons, qui lui font une guerre acharnée, point d'animaux dangereux, peu de nuisibles, et par dessus tout un petit reste de liberté!... «Le voyageur qui quitte les côtes de Calédonie et arrive aux Hébrides n'en croit pas ses yeux: Là bas, des montagnes nues et brûlées, une végétation rachitique dans un sol rouge et riche en minerais; ici, point de nudité; chaque île est comme un bouquet de verdure serrée, d'où seuls émergent la fourrure des banians et le plumet des cocotiers. Il ne peut s'expliquer une telle différence entre deux pays si rapprochés, il croit rêver; et enfin lorsque ses yeux ont découvert au rivage le bloc de pierre ou la tache de sable qui le convainquent que cette végétation n'est pas un produit spontané de l'océan, il se croit transporté au Paradis terrestre.» C'est à peu près en ces termes que M. GASTON BEAUNE, dans son livre sur les Hébrides, rend compte de l'enthousiasme qui l'empoigna à son premier voyage dans nos îles, car ce voyageur



dont il parle, c'est sans doute lui-même. Quoiqu'il y ait un peu d'hyperbole dans les termes, ce n'est au fond que la pure vérité; et bien d'autres voyageurs pourraient témoigner qu'en arrivant aux Hébrides ils ont ressenti les mêmes émotions . . .

Hélas! Pourquoi faut-il que ces premières impressions si délirantes soient de si courte durée? Pourquoi faut-il qu'un pays qui paraît si enchanteur à l'œil soit en réalité si malsain, si meurtrier? Quel contraste, en effet, entre cette riche et belle nature et la figure des habitants, surtout des Européens! Je n'oublierai jamais la triste impression que j'ai ressentie en arrivant voilà vingt ans, en voyant monter à bord ces figures tristes, pâles, décharnées, ces fantômes d'hommes complètement anémiés, à moitié morts. Je crois que si je n'avais pas été missionnaire, je serais rentré par le même bateau en Calédonie. Là-bas au moins, si on ne jouit pas d'une si riche nature, si on n'a pour reposer les yeux que des montagnes arides et brûlées, du moins on y voit des habitants bien vivants et pleins de santé, on y jouit d'un air pur qu'on peut respirer en toute confiance sans craindre de se voir empoisonner par les microbes de la fièvre des Hébrides. Figurez-vous qu'on appelle cette fièvre des Hébrides «paludéenne»! Voilà un nom qui n'est guère justifié par ici. En Calédonie, en effet, où il y a beaucoup plus de marais qu'aux Hébrides, cette fièvre n'existe pas. Ici, il n'y a guère de marais qu'à Vaté, Mallicollo et Santo, les seules îles où l'on trouve de véritables plaines d'une certaine étendue. Il ne devrait donc y avoir de fièvre que, dans ces îles: mais elle existe partout, même dans les îles volcaniques comme Ambrym et Oba, où la mer a son domaine bien délimité et où il n'y a nulle trace possible de marais, ni au rivage, ni à l'intérieur. J'ai habité longtemps les deux espèces de terrain, volcanique et madréporique, tantôt une île comme Pentecôte où l'eau abonde, tantôt d'autres comme Ambrym et Oba où il n'y en a point du tout; j'ai souffert de la fièvre partout sans pouvoir constater de différence.

Il est vrai que cette végétation surabondante, qui forme à chaque île comme un immense parasol, contribue beaucoup à entretenir l'humidité. Sous cette épaisse brousse à travers laquelle les rayons du soleil peuvent rarement pénétrer jusqu'à terre, et sous laquelle l'air lui-même circule difficilement, règne une éternelle vapeur, une éternelle buée qui fait, des Hébrides un immense marais de vapeur. Si c'est cela qui donne la fièvre, dans un siècle, nos successeurs ne l'auront plus, la colonisation aura assaini l'archipel en le déboisant.

Cette fièvre des Hébrides n'est pas aussi meurtrière pourtant que celles du Tonkin, de la Guyane, du Congo, s'il faut croire ce qu'on dit de ces dernières. Un accès de fièvre des Hébrides est rarement mortel; il se borne à des maux de tête, une lassitude générale, une grande répugnance pour toute nourriture, et souvent des vomissements très pénibles, et tout cela dure plus ou moins longtemps, ordinairement 3 ou 4 jours. Cependant il y a des cas de fièvre qu'on appelle «bilieuse hématurique» qui sont très graves et assez souvent mortels.

Mais sans parler de ces derniers cas plus rares, les simples accès ordinaires se répétant et vous réduisant à un carême forcé une ou deux fois par

mois, finissent par avoir raison des santés les plus robustes. Sans doute, on s'acclimate un peu avec le temps, mais on peut dire en somme que les Nouvelles-Hébrides seraient tout-à-fait inhospitalières aux Européens, s'il n'y avait pas là tout à côté l'Australie et la Calédonie, où les victimes de la fièvre vont se refaire de temps en temps, et qui leur servent comme de sanatoriums.

Du reste, les indigènes eux-mêmes ne sont point épargnés; ils sont presque aussi sujets à la fièvre que les Européens. Ils emploient pour la combattre une foule de remèdes empiriques plus ou moins efficaces, mais surtout les exorcismes dont je vous ai parlé au sujet des tamaté, car à leurs yeux, toute maladie est causée par la présence d'un des êtres imaginaires. Quant aux Européens, ils emploient les purgatifs, les vomitifs, mais surtout le sulfate de quinine; on en fait une consommation qui fait le bonheur des apothécaires.

Voilà justement que je suis obligé d'interrompre ma lettre pour aller en prendre de cette amère quinine; on dit chez moi que quand on parle du loup on en voit la queue; et bien, en vous parlant de la fièvre, voilà que j'en ressens les symptômes; et c'est bien elle, je la connais! La méchante, elle va se venger du mal que j'ai dit d'elle; je ne l'ai pourtant pas calomniée du tout. Allons, à une autre fois! dans 3 ou 4 jours, je pense.

9 mars . . . Enfin me voici de nouveau sur pieds après une séance de huit jours. C'est exactement le temps qu'a duré mon premier accès il y a 20 ans. Vous voyez comme on s'acclimate! c'est à désespérer. Puisqu'elle est partie, laissons-la courir et continuons notre récit géographique . . . Pour ce qui regarde Oba en particulier, c'est une île exclusivement volcanique, qui est sortie de l'océan par un volcan à plusieurs bouches. Il y a dans l'île qui n'a guère que 15 à 20 milles de long sur 8 ou 10 de large, au moins 7 ou 8 cratères éteints et plus ou moins remplis d'eau. Le principal de ces cratères, que j'ai eu l'avantage de visiter, forme à une altitude de 1220 *m* un beau lac d'eau limpide d'environ 5 *km* de long sur 3 de large, mais on n'y voit pas trace d'être vivants; les canards sauvages, et les buses qui leur font la chasse semblables à autant d'aéroplanes faisant la course au-dessus du lac, semblent être les seuls habitants de cette solitude. Mais si le cratère est rempli d'eau, le volcan n'est pas éteint, il fume toujours au-dessus du niveau du lac sur une surface de plusieurs hectares. A chaque instant, il se produit à plusieurs endroits de nombreuses crevasses qui lancent en l'air d'énormes jets de vapeur, et font un vacarme qui donne absolument l'illusion des grandes usines ou des grandes gares d'Europe.

D'après la légende, c'est là que Dieu (*Takaro*), poursuivi par *Saravae*, chef puissant de Maevo, se retira avec ses hommes tous nus, et la fumée qui sort de terre n'est d'autre que la fumée de leur cuisine<sup>1</sup>. D'après une autre légende, *Takaro*, après avoir créé les premiers hommes (*ragmuehu*) ici même à Oba, trouva le pays incommode, attendu que la montagne descendait de tous côtés jusqu'à la mer, sans plaine aucune. Il tint conseil avec sa femme *Tebisiu*, et il fut décidé qu'on formerait une plaine tout autour de l'île en piétinant la terre, de manière à ce qu'on put faire à pied le tour de l'île;

<sup>1</sup> V. P. SUAS, Mythes et Légendes des Indigènes des Nouvelles-Hébrides, «Anthropos» VII (1912), p. 48 ss.

et afin de causer aux *ragmuehu* une agréable surprise, on exécuterait ce travail pendant la nuit, et en une seule nuit. Ils se rendirent donc tous les deux à Vatu Eulu (pierre haute) au sud de l'île, et le soir, quand tous les habitants furent couchés, ils se mirent à l'œuvre, *Takaro* applanissant du côté de l'est et *Tebisiu* du côté de l'ouest. Ils devaient se rencontrer le matin de l'autre côté. Malheureusement, le jour se leva trop vite, *Takaro* n'était arrivé qu'à Lolopuépué et *Tebisiu* à Loné, de sorte que la partie de l'île comprise entre ces deux points, environ 6 ou 7 milles, reste montagneuse sans plaine aucune, à tel point que pour aller de l'un à l'autre, au lieu de suivre le bord de la mer absolument impraticable, on monte jusqu'au Manaro (volcan) en suivant une arête, et on redescend par une autre; c'est plus long comme distance, mais c'est plus court comme durée et surtout comme fatigue.

Au reste, à part les deux grandes îles de Santo et Mallicolo où l'on rencontre de magnifiques plaines, les Hébrides sont plutôt montagneuses; à mesure qu'on monte, l'humidité augmente et à part dans les îles exclusivement volcaniques, où le terrain est très poreux, quand on arrive sur les hauts plateaux, on marche pour ainsi dire dans la boue.

Enfin, il est à remarquer que les noms actuels des différentes îles leur ont été donnés par les Européens, soit qu'ils les aient créés de toute pièce, comme Espiritu Santo, Pentecôte, etc., soit qu'ils les aient entendus chez les habitants des îles voisines et ensuite dénaturés, comme Mallicolo, Ambrym, que les indigènes appellent *Malokula*, *Ambu*, etc. Les Hébridais ne donnent de noms qu'aux autres îles, ils n'appellent leurs îles respectives que d'un mot qui signifie «ici», et ce mot est à Ambrym *Rin*, à Pentecôte *Doka*, à Oba *Hano*. Il va sans dire qu'aujourd'hui la plupart des indigènes se conforment à l'usage des Blancs et appellent leur propre pays du nom que les Européens ont introduit.

Contrairement à ce que l'on rencontre dans la plupart des îles, les Hébridais semblent n'avoir conservé aucun souvenir de leur pays d'origine ni de leurs migrations. J'ai interrogé là-dessus nombre d'indigènes de différentes îles, ainsi que les missionnaires qui sont le plus au courant de ces questions, et je n'ai pu rien découvrir. Au contraire, les indigènes, surtout ici à Oba, ont forgé des légendes d'après lesquelles c'est ici le Paradis Terrestre, ici qu'a eu lieu la création des premiers hommes, comme je l'ai précédemment raconté à l'«Anthropos».

Maintenant, un peu de statistique. L'archipel des Nouvelles-Hébrides ne compte aujourd'hui guère plus de 70.000 à 80.000 habitants. Ce n'est pas la centième partie de ce qu'il pourrait nourrir. Mais s'il faut en croire les indigènes, ainsi que les traces d'anciens villages que l'on rencontre à chaque pas en parcourant la brousse, le pays a dû être très peuplé autrefois. Sans doute on pourrait croire que ces villages disparus sont les mêmes que ceux d'aujourd'hui qui ont simplement changé de place; mais l'Hébridais n'est pas nomade, et quand une fois il a établi ses pénates dans un endroit, il y reste. Il aime son village et désire être enterré près de ses ancêtres. En somme, on peut dire qu'ils n'abandonnent un village que quand ils en sont chassés par la guerre ou une trop grande épidémie; car dans ce cas, ils le regardent comme



une terre maudite (*uté pui*); et même dans ce cas, ceux qui ont échappé à la mort, au lieu de fonder un nouveau village, se joignent ordinairement aux villages voisins. J'ai cependant vu quelques cas où ils s'installent à un autre endroit, mais ils sont rares et ne suffisent pas à expliquer tant de villages déserts dont les belles places publiques (*sara*) témoignent de villages populeux tels qu'on n'en trouve plus aujourd'hui.

Actuellement, si on excepte les îlots situés le long de grandes terres, on trouve rarement des villages de plus de 200 habitants. En revanche, ceux de moins de 100, de 50, de 20 et moins encore, ne se comptent pas. Dans certaines îles, comme à Mallicollo, Ambrym, Oba, les villages sont généralement bien groupés dans un espace assez restreint, de sorte qu'un roulement de tambour convenu (*tutu ké*) suffit pour réunir en cinq minutes tous les hommes sur la place publique. Dans d'autres endroits, comme dans la plus grande partie de Pentecôte, les maisons sont éparpillées dans la brousse, et un petit village de 50 habitants occupe parfois un espace de plusieurs kilomètres carrés. Aussi en parcourant la brousse, il n'est pas rare qu'on traverse tout un village sans en apercevoir aucune trace. Généralement un village ordinaire se compose de plusieurs groupements qui ont chacun un nom propre comme les différents quartiers des villes européennes, ensuite il y a un nom commun pour tous ces groupements réunis.

Un village de 100 habitants compte en moyenne de 15 à 20 familles, les autres sont des orphelins, des vieillards ou de jeunes gens sans femmes. Une famille se compose d'un homme (la polyandrie est si rare qu'on peut dire qu'elle n'existe pas légalement), d'une, 2, 3, 5 ou 10 femmes, suivant l'importance du mari, et en moyenne de 2 enfants; on en voit quelquefois de 3 ou 4, rarement, presque jamais de 5 ou 6, quel que soit du reste le nombre des femmes. En revanche, les familles où il n'y a qu'un enfant, sont très nombreuses, et encore plus celles où il n'y en a point du tout...

Il est impossible jusqu'à présent de connaître exactement l'âge des Hébridais, car outre qu'ils n'ont pas de registre de naissance, ils affectent eux-mêmes de ne pas le connaître, attendu qu'ils croient qu'on meurt quand on connaît son âge. Mais on peut dire que les vieillards de 70 ans sont rares. Ceux qui arrivent à cet âge ont généralement la barbe blanche ainsi que leur cheveux, surtout ici à Oba. Le plus vieil Hébridais que j'ai connu, c'est à Ambrym, paraissait avoir à peu près cet âge. Il avait la barbe et les cheveux blancs et avait perdu toutes ses dents, ce qui le rendait difficile à comprendre, mais il avait gardé la gaieté d'un jeune homme et aimait beaucoup à plaisanter. Souvent il venait causer avec moi et me disait qu'il ne mourrait pas, et quand je lui demandais pourquoi, il répondait: «Parce que j'ai oublié mon âge et que je ne puis plus le savoir, je suis trop vieux; je serai le dernier vivant sur la terre, j'enterrerai tous les autres, et quand il n'y aura plus que moi, c'est une truie qui me mangera.» Il aimait à jouer la comédie. Il faisait semblant d'être mort, et au moment où on allait l'enterrer, il se réveillait, se mettait à crier et demandait à manger. Il joua quatre ou cinq fois cette farce à ses voisins; enfin un beau jour, il mourut réellement et au lieu d'être encochonné suivant son rêve, il fut prosaïquement enterré comme tout

le monde, sauf qu'on ne l'enterra que quand il commença à sentir mauvais, car on croyait encore à une farce.

L'Hébridais n'est par métier ni pêcheur, ni éleveur, ni chasseur. S'il se livre quelquefois à ces sortes de travaux, ce n'est qu'exceptionnellement et transitoirement, ce n'est point là un métier dont il vit. Il fait bien sans doute de l'élevage de cochons, mais c'est plutôt pour s'acheter des femmes ou des titres de chefferie et de noblesse que pour sa subsistance. L'Hébridais vit presque exclusivement de la culture et des nombreux fruits dont la brousse est remplie : fruits à pain, cocos, avocats, châtaignes, amandes, etc. etc.

Les anciens d'autrefois (*talutuei*) avec les moyens rudimentaires dont ils disposaient : le feu, les haches en pierre, les pieux en bois, déboisaient de grands espaces de terrain où ils plantaient des ignames, des taros, des bananiers, etc. ce qui, avec les fruits de la brousse, leur fournissait abondamment une nourriture confortable ; aussi étaient-ils nombreux et forts, s'il faut en croire la tradition, confirmée du reste par les traces qu'ils ont laissées. Aujourd'hui, les temps sont changés, l'invasion des Européens a bouleversé le pays. Les fruits du cocotier transformés en coprah ayant atteint une valeur extraordinaire et ne demandant qu'un travail insignifiant, les indigènes, naturellement paresseux, ont trouvé là un aliment à leur paresse ; ils se sont mis à faire du coprah qu'ils vendent aux Blancs, et avec de l'argent ils achètent de la nourriture européenne, du riz, du biscuit, du thé, du sucre, et même du pain. Avec cela ils se croient bien supérieurs à leurs ancêtres, dont ils méprisent même le souvenir ; il n'y a que les superstitions qu'ils respectent encore. En un mot, ils gardent ce que les anciens avaient de défectueux et abandonnent ce qu'ils avaient de bon.

L'agriculture est de plus en plus abandonnée, ici surtout à Oba. Aujourd'hui, quand on parcourt la brousse, on est écœuré de voir d'immenses étendues de terrain, jadis remplies de belles plantations, envahies de nouveau par la grande brousse. De ces champs naguère cultivés il ne reste plus que des vestiges d'enclos ou de canaux d'irrigation, témoins alanguis d'une civilisation qui n'est plus . . . Sans doute les indigènes sont moins nombreux qu'autrefois, mais avec les outils en acier dont ils disposent aujourd'hui, ils pourraient débrousser et planter en une semaine plus de terrain que les anciens ne le pouvaient en un mois, or c'est tout le contraire qu'on est forcé de constater.

Et cette décadence s'accomplit rapidement. En voulez-vous des preuves ? écoutez ceci. Quand je suis arrivé aux Hébrides, il n'y a que 20 ans, les indigènes vendaient des ignames et des taros aux Blancs leurs voisins à raison de 1 cent. le kilogr. et en si grande quantité que les Blancs étaient souvent obligés d'en refuser. Moi-même quand j'étais à Ambrym où j'avais plus de 100 enfants dans mes écoles, les indigènes m'apportaient tant de vivres que je n'aurais pas eu besoin de faire de plantations. Il m'est même arrivé alors, un jour que mes enfants avaient envie de taros, d'aller en acheter à Pentecôte (les taros ne poussent guère à Ambrym). Or, on m'en apporta tellement que ma baleinière fut remplie en un instant, et qu'on faillit me tuer parce que je n'avais pu tout acheter ; je ne dus mon salut qu'à un indigène qui prit ma défense et m'avertit du complot. Voilà ce qui se passait il y a 15 et 20 ans.

Or, écoutez ce qu'il en est aujourd'hui. On ne trouve guère d'ignames à moins de 10 cent. le kilogr.; et même à ce prix on n'en trouve presque plus; les colons ont avantage à nourrir leurs travailleurs avec du riz. Mieux que cela, ici à Oba — il est vrai que les Oba sont les pionniers de la civilisation, mais les autres îles suivent peu à peu le mouvement — ici, dis-je, les indigènes ne font presque plus de plantations. Au lieu de me vendre des ignames, des taros et des bananes, comme cela a lieu dans tous les pays noirs où les indigènes vendent aux Européens des produits du pays, au lieu de cela, ils n'ont pas honte, les paresseux, de venir me mendier les quelques ignames que je plante à la mission, ils se les disputent et me les paient jusqu'à 15 et même 20 cent. le kilogr. Ils trouvent plus avantageux de faire du coprah que de faire des plantations, c'est moins fatigant. C'est inouï dans l'histoire de l'humanité, c'est écœurant, décourageant. Or, qu'arrive-t-il souvent? C'est que, pour une cause ou pour une autre, les cocotiers cessent pendant quelque temps de donner des fruits, et alors les paresseux sont réduits à se serrer la ceinture ou à se remplir le ventre d'un tas de saletés qui leur donne la dysenterie ou d'autres maladies.

La paresse, voilà donc l'une des premières causes de la dépopulation de notre archipel. Les épidémies occasionnées par une mauvaise alimentation ne sont pas, en effet, les seules suites de cette paresse, il faut y ajouter le défaut des naissances. Elever une nombreuse famille, cela demande trop de travail pour les Hébridais d'aujourd'hui. Du reste, ils ne le cachent pas: «Une femme, vous disent-ils cyniquement, ne peut pas travailler si elle a des enfants.» Et comme ils ne veulent pas pourtant se condamner à la continence, qu'arrive-t-il? C'est que l'onanisme est universellement pratiqué dans l'archipel; de sorte qu'on peut dire de la plupart des Hébridais ce qu'un Européen habitant le pays n'avait pas honte de dire naguère de lui-même, à savoir, qu'ils n'ont d'enfants que lorsqu'ils sont distraits ou surpris dans leurs opérations; et même dans ce cas, ils ont souvent recours à l'avortement, et si ça ne suffit pas, l'infanticide est toujours efficace et les cas n'en sont pas très rares.

Il y a beaucoup d'autres causes à ce dépeuplement, p. ex. la monopoli-sation des femmes chez les vieux, alors que les jeunes ne peuvent s'en procurer; les rapports sexuels prématurés; l'usage des habits qu'ils se passent les uns aux autres en se communiquant réciproquement leurs maladies; l'abus de la boisson, surtout de cette sale liqueur de genièvre qu'on appelle ici *gin*, et qui pour sa part en a tué des milliers...

Mais la première c'est-à-dire la principale cause de cette dépopulation des Hébrides, de l'aveu de tous ceux qui ne sont pas intéressés à le nier, c'est la traite des Noirs, ou pour parler honnêtement comme on dit ici, le recrutement des travailleurs.

Ce fut en 1864 que l'Australie et la Fidji commencèrent à envoyer des bateaux chercher des travailleurs aux Hébrides. Plus tard, la Samoa et la Calédonie, apprenant que la pêche était abondante, vinrent à leur tour se jeter sur cette proie et leur en disputer les dépouilles. Pour ne pas s'appeler marchands d'hommes noirs, ces premiers négriers, par un reste de pudeur, prirent le nom de marchands de bois d'ébène! Il est impossible



de dire toutes les atrocités qui furent commises alors. Il y aurait pourtant là un tableau bien instructif à présenter à la méditation des savants, sur le degré de barbarie auquel peuvent descendre les instincts d'hommes civilisés, dès qu'ils se sentent à l'abri de toute loi, et livrés à leur libre convoitise. Mais pour résumer seulement ce qui est connu de ces brigandages, il faudrait des volumes. Laissons donc dormir dans l'oubli ces scènes plutôt tristes, et honteuses pour la race blanche, car si elles étaient racontées avec impartialité, les Européens, tout blancs qu'ils sont, en sortiraient plus noirs que les Nègres mêmes.

Pour la question qui nous occupe, on peut dire que ce recrutement fut le coup de grâce des Hébrides. Des milliers et des milliers d'Hébridais des deux sexes furent ainsi arrachés à leur pays et perdus absolument pour l'archipel. La plupart mouraient dans les plantations, et les rares qui revenaient après 10, 15 ou 20 ans et plus, étaient hors d'état de repeupler.

Aujourd'hui, cette cause de dépopulation continue toujours. Sans doute, les deux gouvernements anglais et français qui gouvernent en commun le pays, ont bien un peu mis ordre à ces atrocités, et d'autre part, on ne recrute plus guère pour les pays étrangers. Mais les colons s'étant multipliés dans l'archipel, il leur faut de la main-d'œuvre, et il n'est pas possible de leur interdire d'en chercher. A l'heure actuelle, il y a dans l'archipel 115 bateaux qui ne s'occupent que de recruter des travailleurs. En admettant qu'ils recrutent seulement chacun 10 hommes ou femmes par an, cela fait chaque année 1150 habitants du moins, absolument perdus pour la reproduction. Je dis perdus, car aussi bien aujourd'hui qu'autrefois, les rares qui reviennent au pays ne veulent pas ou ne peuvent plus avoir d'enfants, les femmes surtout. Ces dernières sont tout au plus bonnes à propager dans leurs villages les maladies vénériennes qui sont souvent le seul trésor qu'elles rapportent de leur expédition. Depuis que je suis aux Hébrides, je ne crois pas avoir connu deux femmes ainsi engagées avoir des enfants après leur retour dans leurs villages. Du reste, comme il y a au moins dix fois plus d'hommes que de femmes sur les plantations, cette conséquence est facile à comprendre, elle est tellement inévitable qu'il paraît superflu de la faire remarquer.

La traite des Noirs, honnêtement dite le recrutement des travailleurs, voilà donc la principale cause du dépeuplement de notre archipel, cause hélas! qui ne peut que s'accroître de plus en plus, et qui, aidée des causes secondaires, telles que épidémies, boisson, guerres, empoisonnements, onanisme, avortements, etc., finira par être fatale aux Hébridais, et abrèvera l'existence de leur pays un désert.

Une seule chance de salut leur resterait, ce serait de se faire catholiques. Parmi le petit nombre de chrétiens que nous avons, nous en avons beaucoup d'exemples frappants et consolants, des enfants élevés à la mission et mariés depuis 6 ou 7 ans seulement, ayant déjà 3 enfants, quelques-uns même 4 et 5 enfants bien vivants. Espérons qu'enfin le bon Dieu, qui fait vouloir et agir, fera cette grâce à ces malheureux endurcis qui ferment tant qu'ils peuvent les yeux à la lumière, et les oreilles à la vérité.

## **II<sup>o</sup> Constitution des indigènes Hébridais, maladies et leur guérison.**

N'ayant pas fait d'études spéciales sur cette question, je ne saurais dire à quelle race, ou plutôt à quelles races appartiennent les Hébridais. Il y a sans doute plusieurs races, mais elles sont tellement mélangées aujourd'hui qu'il est impossible de les distinguer les unes des autres; ce n'est plus un mélange, c'est, pour ainsi dire, une combinaison dans laquelle les types primitifs ont perdu leur physionomie propre pour donner naissance à un type nouveau, intermédiaire presque uniforme, quoique très varié, à cause sans doute du plus ou moins grand nombre de croisements. C'est l'unité dans la variété.

Des touristes qui n'ont fait que passer dans l'archipel ont écrit là-dessus des choses purement fantaisistes. Ils ont mathématiquement divisé la population hébridaise en trois types bien distincts: le type polynésien dans les îles du nord, le type mélanésien dans les îles de l'ouest, et enfin le type mélangé, de polynésien et de mélanésien, dans les îles de l'est. Il est facile de rêver et d'écrire avec cette précision, quand on ne fait que passer et qu'on s'adresse à des lecteurs qui ne peuvent contrôler, mais quand on a séjourné 20 ans dans l'archipel on s'aperçoit qu'une pareille assertion est plus facile à avancer qu'à prouver. Je ne dis pas que cette supposition est fausse de tous points. L'archipel, en effet, a dû être peuplé par des races différentes; ce qui le fait surtout supposer, c'est moins, à mon avis, la diversité des langues que la diversité des usages. Les langues, en effet, en apparence si nombreuses et si différentes, ne sont quand on en a étudié un certain nombre, que des patois d'une même langue, qui ont tous la même origine, à très peu de chose près. On trouve au contraire des usages très importants, p. ex. la circoncision et le tatouage, qui sont pratiqués dans certaines îles et totalement inconnus dans d'autres. Mais de là à reconnaître et à grouper mathématiquement les sujets appartenant à telle ou telle race, il y a loin. La fusion est tellement complète aujourd'hui, qu'il serait illusoire de chercher la solution de ce problème, et cette classification arbitraire ne semble avoir d'autre valeur que celle d'une hypothèse qui reste à prouver.

Mais d'où qu'ils proviennent et quels que soient les différents types qui ont concouru à former la population actuelle, ce serait une erreur de croire que les Hébridais sont des nègres. Ils forment une population très variée qui n'a ni la pâleur des Européens ni la couleur noire d'ébène du nègre d'Afrique; mais qui occupe presque tous les degrés intermédiaires, depuis le jaune très clair jusqu'au brun très foncé ou noir mat. Et ces différentes couleurs se rencontrent dans toutes les îles, mais pas cependant dans les mêmes proportions; c'est ainsi que le type jaune clair est plus commun à Oba et à Tana, et le type brun très foncé ou noir mat est plus commun à Santo et à Eromanga. Mais encore une fois, on trouve tous les types dans toutes les îles. Il est à remarquer que les femmes sont en général moins noires que les hommes. En bonne santé et en sortant du bain, les indigènes ont la peau lisse, fine et souple; mais ils sont sujets à quelques maladies de peau, telles que dartres, gale, etc.

On rencontre quelques sujets en bonne santé qui ont sur la peau des taches généralement blanches et plus ou moins étendues, mais c'est une exception

très rare. De même les albinos sont excessivement rares; depuis plus de 20 ans que je suis dans l'archipel, je n'en ai connu que trois, et c'étaient trois femmes: une à Mallicollo, une à Pentecôte et une ici. Ces albinos ont un aspect hideux, la peau blanche presque comme du lait avec des taches rousses, les cheveux blancs et des yeux larmoyants qui ne peuvent supporter la lumière d'un soleil éclatant. On rencontre aussi quelquefois de petits monstres, des nains. J'en ai vu un à Ambrym avec barbe et cheveux grisonnants, et qui n'avait pas plus de 1·20 *m* de hauteur. Ici, à Oba, il y a tout un village dont les habitants, du reste trapus, n'ont pas plus de 1·40 *m* à 1·50 *m* de hauteur. J'en ai vu naguère un échantillon, sa tête m'arrivait aux seins. Chose curieuse, ce phénomène semble localisé à ce village quoique les habitants se mélangent avec leurs voisins. On appelle les habitants de ce village les descendants des *Talu tuei*, c'est-à-dire des premiers hommes créés par *Takaro*. Du reste, dans un autre ordre de choses, j'ai vu à Pentecôte un village dans lequel sur 12 hommes faits, 10 étaient atteints de l'éléphantiasis, maladie presque inconnue dans le reste de l'île et même dans l'archipel tout entier.

Mais à part ces cas exceptionnels, nos Hébridais sont en général de beaux hommes. Ils sont de taille moyenne, généralement plutôt élancée que trapue. Rien de saillant dans les proportions et les traits, tout cela est parfaitement régulier. Rien d'anormal dans la longueur du cou, dans la forme de la tête, excepté dans le sud de Mallicollo où ils ont la tête démesurément allongée obliquement en arrière, et encore est-ce une formation, ou plutôt une déformation artificielle et tout-à-fait localisée dans cette partie de l'archipel, du reste peu étendue.

Les cheveux, presque toujours très serrés, sont généralement noirs et crépus. On voit aussi des cheveux lisses, et s'ils sont une exception, ils ne sont cependant pas très rares. Les indigènes portent généralement les cheveux courts. Quelques-uns cependant les laissent allonger dans certaines circonstances de joie ou de deuil, à la mort d'un parent ou lorsqu'ils se préparent à faire quelque sacrifice de cochons: Mais quand le deuil ou le sacrifice est terminé, la tignasse tombe et l'individu rentre dans le rang... On voit assez souvent des chevelures jaunes, mais la plupart du temps c'est parce qu'on les a décolorées avec de la chaux (*lase*), ou avec du safran (*ago*), ou avec d'autres matières destinées à cet usage. Aussi arrive-t-il souvent de voir le même individu avec des cheveux tantôt jaunes, tantôt noirs, suivant qu'il les traite ou non avec ces matières. Je n'ai jamais vu aux Hébrides de cheveux absolument raides, mais quelques indigènes s'en paient quelquefois la fantaisie avec des côtes de feuilles de cocotier noircies au feu et qu'ils se font piquer par milliers dans les cheveux, ce qui leur donne l'aspect d'une tête de loup ou d'un hérisson. Vue d'une certaine distance, cette perruque donne l'illusion d'une chevelure naturelle et inspire l'horreur... La barbe pousse très tard, et quelquefois même oublie totalement de pousser. Elle est généralement un peu clairsemée, excepté au menton où elle est assez fournie. On rencontre en outre quelques types couverts de poils sur tout le corps, mais ils sont très rares; et l'on peut dire en général des Hébridais qu'ils n'ont pas velues que les parties du corps qui le sont ordinairement chez la généralité des hommes.



Leur figure est éclairée par de beaux yeux noirs, plutôt grands que petits, et placés bien horizontalement, ce qui donne à leur visage un aspect rassurant et même agréable, souvent même lorsqu'ils sont en colère, car il s'étudient tout jeunes à composer leur visage et à dissimuler leur pensée; et de fait, il y réussissent si bien que ce n'est qu'après les avoir pratiqués de longues années qu'on parvient à les connaître, à s'en défier, et à croire généralement le contraire de ce qu'ils disent. Ce n'est qu'après avoir été trompé plusieurs fois, qu'on finit par conclure contre toute apparence qu'ils sont essentiellement menteurs.

Leur vue est bonne et se maintient telle jusque dans la vieillesse. Les aveugles et même les myopes sont très rares. La plus grande douleur des aveugles, ce n'est pas précisément de ne pas voir, c'est d'être obligés de se faire conduire pour aller faire leurs besoins naturels, c'est pour eux un véritable supplice! Quant aux yeux de lynx qu'on attribue généralement aux indigènes, j'avoue que je n'ai jamais constaté qu'ils aient la vue plus perçante que les Européens. Je serais même tenté de dire que j'ai cru constater le contraire dans plusieurs circonstances, et pour n'en citer qu'un exemple: Un jour, ou plutôt une nuit que je rentrais à Olal en baleinière par un beau clair de pleine lune, avec une dizaine d'indigènes de l'endroit, comme nous avions vent debout, nous tirâmes une bordée vers Pentecôte. En revenant, lorsque nous arrivâmes près du récif, à 200 m du rivage, voilà mes hommes de s'écrier: «Nous sommes à Tantabli» (c'est-à-dire à 10 km au delà d'Olal). Tous étaient du même avis et prétendaient reconnaître, qui un arbre, qui un rocher, qui une petite plage de sable blanc. Or pour moi, je reconnaissais parfaitement que nous n'étions pas encore à Olal et leur dis: «Vous vous trompez, nous ne sommes pas encore arrivés, pour atteindre la passe, nous allons tirer un autre petit bord.» Et tout le monde de crier: «Non, Père, nous connaissons mieux que vous, nous sommes sûrs que c'est ici Tantabli, retournons.» C'était facile puisqu'il n'y avait qu'à mettre vent arrière, et pour les punir, je leur obéis. Au bout d'un quart d'heure nous arrivons à Metanuor, rocher pointu qui émerge et termine le récif à la pointe de Nobul. Là, mes hommes se reconnaissent et me disent tout honteux: «Père, voilà Metanuor, nous nous sommes trompés, retournons.» — «Non, leur dis-je, je vous ai obéi le premier, à votre tour vous allez m'obéir, nous allons mouiller et coucher ici. *Minelhe ol do kusi*, voyez la lune qui se couvre (c'était une éclipse qui commençait) tout à l'heure; il fera nuit noire et il serait impossible de trouver la passe, puisque vous ne l'avez même pas pu quand il faisait clair.» On mouille et on couche à Nobul et le matin, on rentre à la mission. Je pourrais citer beaucoup d'exemples, mais celui-là suffit pour montrer que la réputation qu'on fait aux indigènes d'avoir des yeux de lynx n'a rien de bien fondé.

Il en est de même pour les couleurs. Si on excepte le blanc et le noir, qui du reste ne sont pas à proprement parler des couleurs, sur sept couleurs que nous distinguons dans l'arc-en-ciel, les Hébridais n'en distinguent généralement que quatre, bleu, vert, jaune, rouge; et encore en certains endroits, le vert et le noir s'appellent du même nom. Ici à Oba, voici comme on désigne les couleurs: violet, indigo, bleu *kesaka*, vert *guaroka*, jaune, orangé *agoka*, rouge *memea*, noir *maeto*, blanc *mavute*...

Pour terminer cette question de la vue, il faut faire à ce que j'ai dit plus haut une petite restriction au sujet de l'obscurité. Il semble bien en effet que dans l'obscurité, les indigènes voient plus clair que les Européens. Si cela ne provient pas de l'habitude de vivre dans les ténèbres de la brousse et de maisons non éclairées, j'avoue que j'en ignore la cause, mais j'ai cent fois constaté le fait.

On constate parfois dans la mâchoire un peu de prognathisme, surtout à Mallicolo et à Santo, mais il est peu prononcé et du reste pas très commun. En général, les Hébridais ont la bouche bien conformée, ni trop grande ni trop petite. On trouve assez souvent des types à lèvres épaisses, au moins légèrement; mais en général, celles-ci sont ordinaires et même souvent minces. Ils ont presque tous de belles dents bien blanches qu'ils nettoient quelquefois en mangeant de la canne à sucre. On se moque de ceux qui ont de mauvaises dents ou qui n'en ont plus, de même que des chauves, qui du reste sont très rares. Un jour, un Européen qui portait un dentier, voulut faire un coup de théâtre. Après avoir montré aux indigènes ses belles dents factices, il se retourne, retire son ratelier, et ensuite leur montre d'un côté sa bouche nue et de l'autre ses dents dans sa main. Ebahis, les indigènes partent d'un éclat de rire et se mettent à chanter et à danser autour de lui à la grande satisfaction de cet Européen qui ne se doutait nullement qu'on se moquait de lui.

Quant au nez, on en rencontre beaucoup d'applatés et écrasés qui rappellent assez le nez des nègres. Mais quoiqu'ils soient assez nombreux et ordinairement en compagnie des lèvres épaisses, on peut dire que la généralité des Hébridais ont le nez bien fait, bien qu'un peu court et un peu élargi à la base. On trouve même souvent des nez assez longs, quelquefois même démesurément, surtout chez les femmes; il n'en manque pas ici à Oba. Leurs facultés olfactives, au premier abord, semblent tout à fait différentes des nôtres. Ainsi il aiment à s'orner et à se frotter avec des plantes odorantes qui pour nous sentent mauvais.

Il en est de même du goût. Un jour que j'étais allé à Nouméa, Monseigneur me paya quelques flacons de bonbons sucrés pour distribuer à mon retour aux enfants de mes écoles. De retour à Olal, je réunis tout le bataillon, commençai la distribution, leur dis que c'est pour manger, et naturellement, pour dissiper toute crainte, je leur donne l'exemple. Quelle ne fut pas ma stupéfaction quand je les vis tous cracher les bonbons qu'ils avaient dans la bouche, et jeter les autres qu'ils avaient dans la main en disant: «*Tlou a tolou, tolou ru, mue sakbe*. Ce n'est pas bon, ça ne vaut rien; c'est mauvais!» Or (comme il faut que rien ne se perde dans la nature où tout est bon), je fus obligé comme conclusion pratique de me décider à manger moi-même mes bonbons.

On peut également dire la même chose de l'ouïe. Si vous jouez devant eux de l'harmonium ou du violon, de la flûte ou de l'acordéon, ils vous écouteront volontiers un moment, mais si, par malheur, vient à passer un musicien indigène avec son violon à une seule corde (*uou toto*), ou sa flûte à deux trous (*bue*), aussitôt vos gaillards vous plantent là pour aller écouter ses airs monotones...

Mais tout cela tient sans doute à l'habitude, car le nez des Hébridais aussi bien que leur bouche et leurs oreilles sont susceptibles d'éducation; la preuve, c'est qu'aujourd'hui ils sont déjà nombreux ceux qui se paient du sucre pour assaisonner leur nourriture, et même des eaux de senteur pour s'oindre les cheveux, il y en a même qui se paient le luxe de gramophones, d'harmonicas! etc. En celà, comme en tout le reste, la civilisation a fait son œuvre.

Puisque nous en sommes aux nez, il faut que je vous dise que dans certaines îles, principalement à Ambrym, un grand nez est une marque de beauté. Aussi, comme j'ai l'honneur d'être merveilleusement bien partagé sous ce rapport, que de fois ne me suis-je pas entendu dire pendant les dix années que je suis resté dans cette île: «Père, si tu n'étais pas missionnaire, toutes les femmes courraient après toi. — Ah! et pourquoi donc? — Parce que tu es beau, tu as le nez long.»... Mieux que cela: Lorsque le Père BOCHU, qui lui aussi est largement pourvu de cet appareil, arriva dans l'archipel, il vint me voir à Olal; or, un jour que nous revenions de visiter le volcan, quand nous arrivâmes à Lonbag, voilà que tout le village nous entoure en criant et en se disputant: «Où va ce missionnaire? — A Santo. — C'est dégoûtant, jusqu'ici c'est nous qui avons le plus beau, et nous voilà supplantés; celui-là a le nez plus long! — Ce n'est pas vrai. — Si. — Non. — Si.» Le nouveau Père qui ne comprenait pas leur langage, s'imaginait qu'on nous préparait quelque mauvais coup, et s'étonnait de me voir calme et même souriant devant un pareil vacarme. Mais sa frayeur fut à son comble lorsque le chef, imposant silence à ses hommes, leur dit: «Inutile de chicaner plus longtemps, les paroles ne prouvent rien; je vais mesurer et nous allons bien voir qui a raison.» Prenant alors une paille, il s'approche gravement du Père pour exécuter son dessein. Alors le Père fait un bond instinctif en arrière en me demandant: «Qu'est-ce qu'il me veut, celui-là? — Laissez-vous faire, lui dis-je, il ne vous fera pas de mal.» Et le Père se laisse faire. Le vieux chef lui place alors l'extrémité de la paille entre les deux yeux, à la racine du nez, et l'appuyant alors fortement avec le pouce de la main gauche, lui fait faire avec la droite tout le contour du nez jusqu'à la lèvre supérieure, et enfin la coupe soigneusement avec son ongle. Je crois même qu'il tricha un peu, car ayant ensuite répété sur moi la même opération, malgré la supériorité incontestable de l'appareil du Père, la dite paille ne m'arrivait pas jusqu'à la lèvre: «Venez et voyez, dit le vieux triomphant en s'adressant à ses hommes, nous n'avons pas lieu de nous lamenter, celui-là peut s'en aller à Santo, nous restons encore les mieux partagés.»

D'où peut bien provenir une pareille conception du beau? Je serais curieux de savoir, si cette idée existe dans d'autres pays. Ici, aux Hébrides, je ne l'ai constatée que dans l'île d'Ambrym, mais elle y est universelle, pour les femmes comme pour les hommes. Une femme qui a le nez long, est plus estimée et se vend plus cher que les autres. Mais pour les femmes, toujours à Ambrym, il y a une autre marque de beauté, ce sont les mamelles fermes et droites ou horizontales. Une femme qui a l'avantage d'être constituée de cette façon se vend également plus cher que celles qui ont des mamelles flasques et pendantes. Et quand les femmes se fâchent entre elles, ce qui



arrive même au bout du monde! il n'est pas rare de les entendre se jeter à la face cette injure: «Combien de cochons ton mari t'a-t-il payée?» Ce qui veut dire: quelle est la longueur de ton nez et la forme de tes mamelles? Lorsque j'étais là-bas et qu'il me fallait acheter des femmes pour les garçons de mon école, il fallait soigneusement leur regarder non pas la dent comme on fait en Europe pour les bêtes de somme, mais vous voyez quoi, et consulter ensuite sa bourse pour voir si on avait de quoi payer, ou plutôt sa porcherie, car c'est avec des cochons que se paie ordinairement cette marchandise. Et lorsque le marché se fait en l'absence ou même à l'insu de l'intéressée, ce qui est le plus ordinaire, les vendeurs mettent l'index allongé au bout du nez et ensuite placent leurs deux poings fermés sur leurs seins en allongeant les deux pouces horizontalement. Ils ne disent rien et n'ont besoin de rien dire, les deux gestes disent mieux que toute parole que la femme est belle puisqu'elle a le nez long et les mamelles droites.

Il y a aussi un certain nombre d'hommes imberbes sur le sexe, desquels on se méprendrait facilement, s'il n'y avait pas la distinction du vêtement. Les femmes sont toujours vêtues d'une natte ou d'un morceau d'étoffe autour des reins, tandis que les hommes sont absolument nus ou à peu près. Il n'y a qu'à Santo où les femmes sont également nues, avec tout juste une petite feuille à peu près comme la feuille de vigne des statuaires. C'est peut-être à cause de cette ressemblance relativement sensible entre les deux sexes que les hommes repoussent avec tant d'horreur tout habillement qui leur cacherait les parties sexuelles; en tout cas, ils couvriront volontiers le reste du corps, mais ce qui devrait précisément être caché, jamais! «On nous prendrait pour des femmes», disent-ils. Et lorsque vous voulez visiter le pays, et que vous payez quelqu'un pour vous servir de guide, il consentira à se mettre une brasse d'étoffe autour des reins pour vous accompagner, mais si, en cours de route, vous rencontrez quelqu'un ou surtout quelqu'une, vous voyez aussitôt votre homme relever son pagne pour bien faire voir qu'il n'est pas une femme. Il faut avouer cependant que ce fanatisme cynique tend à disparaître aujourd'hui; c'est un des rares bienfaits de la civilisation.

Enfin, on rencontre parfois quelques hermaphrodites ou individus de sexe douteux, mais ils sont excessivement rares. Je n'en ai vu que deux, et tous deux étaient d'Ambrym. L'un d'eux portait un pagne pour cacher son infirmité, mais l'autre l'exhibait au grand jour. Ce dernier était grand chef, et du reste très affable et très hospitalier; mais tout en lui, sans en excepter la voix, l'aurait fait prendre pour une femme. Cependant il portait le costume national, c'est-à-dire la petite culotte en tire-bouchon; il avait même trois femmes et deux enfants. Il est vrai que pour avoir ces enfants, d'autres avaient pu, sur sa demande ou à son insu, lui venir en aide, c'est même très probable, car en supposant même qu'il fût véritablement homme, il paraissait du moins totalement inapte à devenir père.

Un mot maintenant sur les maladies et leurs traitements. Avant de commencer, il faut que le lecteur soit bien averti que toute la thérapeutique des esculapes hébridais consiste en réalité et exclusivement, ou à peu près dans les enchantements et les charmes réels ou prétendus de sorciers ou ma-

giciens. S'ils emploient quelquefois certaines plantes en infusion ou en cataplasmes, ces remèdes naturels, à leurs yeux, ne tirent réellement leur vertu que des charmes préparatoires qu'on leur a fait subir préalablement. Le mot *takita* ou *takata*, sous lequel ils désignent les médecins, n'est que la corruption du mot européen «docteur». Dans leurs langues, il n'ont point de mots qui signifient proprement médecin, attendu que tous prétendent l'être plus ou moins, et que dans leur cerveau médecin est sorcier (*uanten haglam, tagoloi pui*, etc.).

Ceci dit, arrivons à la question. Je ne dirai rien de la fièvre du pays dite paludéenne. J'en ai parlé longuement dans le chapitre précédent. J'ajouterai seulement qu'elle est tellement universelle, qu'elle atteint même les animaux; les chiens surtout y sont au moins, autant sinon plus sujets que les hommes; mais comme je le disais dans cet article, on meurt rarement de la fièvre comme telle.

Il n'en est pas ainsi de la phtisie pulmonaire ou tuberculose, maladie d'importation européenne, mais qui a trouvé ici un terrain si propice qu'elle emporte à elle seule aujourd'hui un bon quart au moins de la population; et ses victimes augmentent de jour en jour, sans doute parce qu'elle est très contagieuse par elle-même, mais aussi parce que les indigènes, au lieu de combattre cette contagion, la favorisent au contraire, soit en couchant dans les mêmes lits, soit en se servant des mêmes habits que les tuberculeux. Et la plupart des rares travailleurs qui reviennent au pays, deviennent à leur tour de nouveaux foyers de contagion en apportant sinon dans leurs poumons, du moins dans leurs malles, enveloppés dans de vieilles nippes qui ont servi à des générations de tuberculeux, de véritables ménageries de microbes qui n'attendent que de nouvelles victimes pour les dévorer à belles dents. Aussi les victimes du «mal qui mange», comme l'appellent les indigènes, se multiplient-elles de jour en jour, en dépit des charlatans et des sorciers et sorcières.

Dans un article encore à publier sur les *tamate*, j'exposerai différentes manières de chasser du corps des malades ces esprits imaginaires et malfaisants; mais il y en a bien d'autres, et on pourrait presque dire que chaque sorcier a son secret et ses procédés personnels. J'ai assisté l'autre jour à l'exorcisme (*huvi*) d'une poitrinaire par une vieille sorcière. Celle-ci se fit apporter un gros paquet de feuilles de *brorui*, plante légumineuse dont les feuilles ressemblent beaucoup à celle de l'acacia. Elle fit ensuite coucher la malade sur le dos et par terre, prit dans chaque main une grosse poignée de feuilles et se mit à frotter fortement la poitrine de la patiente, commençant simultanément sous les deux bras et terminant au creux de l'estomac et cela à plusieurs reprises pendant cinq minutes, faisant en même temps force prières inintelligibles et s'arrêtant de temps en temps pour souffler fortement sur la poitrine et sur les feuilles. Enfin elle rapprocha ses deux poignées de feuilles en les serrant soigneusement l'une contre l'autre comme s'il y avait eu quelque chose entre les deux, et s'en va gravement les déposer et les examiner à l'écart dans la brousse. Elle répéta trois fois la même opération et à la fin, avec le sérieux d'un charlatan: «C'est un *tamate* qui t'a mordue, dit-elle à la malade; il est

parti, j'ai réussi à le chasser, mais il reste beaucoup de sang à faire sortir et je serai obligé de t'opérer plusieurs fois,» etc. etc. Et comme je ne pouvais m'empêcher de rire : «Tu te moques de moi, missionnaire, me dit-elle; eh bien, s'il t'en arrivait autant, tu serais bien aise de venir me trouver toi-même; tu as de la chance que les *tamate* ne mordent pas les missionnaires!»

Comme maladie d'importation européenne, il faut compter aussi la syphilis ou maladie vénérienne qui se répand de plus en plus et fait beaucoup de ravages. Les travailleurs et surtout les travailleuses qui reviennent au pays en sont souvent atteints et en gratifient largement leurs compatriotes comme don de joyeux retour. Ce n'est pas le cas de dire avec la fable : Ils ne mouraient pas tous, mais tous étaient atteints; mais on peut dire que s'ils ne sont pas tous atteints, autant en sont atteints, autant en sont victimes, car ils cachent leur mal au commencement, et quand ils veulent se faire soigner il est trop tard pour pouvoir guérir.

Enfin au nombre des maladies graves contagieuses et souvent mortelles, il faut compter la dysenterie. Elle a pu être aggravée au contact des Européens, mais il semble bien, d'après les indigènes, quelle a existé de tout temps à l'état endémique dans l'archipel; or, tant qu'elle reste à cet état elle n'a rien de bien inquiétant. Mais il arrive quelquefois qu'elle passe à l'état épidémique et alors c'est par centaines qu'on compte les victimes. Je l'ai éprouvé un jour à Olal, et j'avais chaque jour deux ou trois enterrements à faire, et fus obligé de congédier mes écoles. Pour la combattre, les indigènes emploient quelquefois certaines herbes ou feuilles en infusion, mais sans oublier bien entendu les charmes et exorcismes, sans lesquels nul remède n'aurait d'effet. J'avoue, du reste, que je n'ai jamais constaté l'efficacité de ces remèdes.

Pour les rhumatismes, la goutte, les migraines et toutes les douleurs, outre les charmes obligatoires, on emploie souvent le massage, ou bien on pratique sur le mal des scarifications ou incisions qu'on obtient avec un couteau en bambou, ou bien encore des piqûres qu'on fait avec un éclat de verre fixé au bout d'une paille, cette paille sert comme de flèche avec laquelle on pique le patient en se servant d'un petit arc très flexible.

Comme maladies de peau, il y a principalement celle que les Blancs appellent Tokelau, et une espèce de gale. La première qu'on appelle ici *bakoa*, est une espèce de dartre qui fait d'abord des dessins linéaires blancs sur la peau qu'elle ronge peu à peu et fait enfin tomber par pellicules. Si on ne l'arrête pas à temps, elle finit par gagner le corps tout entier auquel elle donne un aspect repoussant et une odeur fétide. Les indigènes la soignent avec la feuille d'une liane appelée ici *lague*, qu'ils font pourrir dans l'eau et dont ils font ensuite des cataplasmes, qui, dit-on sont efficaces, pourvu que la maladie ne soit pas trop avancée... La seconde qu'on appelle à Ambrym *kulkul* et ici à Oba *gasigasi*, est une espèce de gale qui atteint surtout les jointures ou articulations, les genoux, les fesses, les coudes et les doigts. Elle produit des démangeaisons très pénibles; je le sais par expérience, en ayant été atteint moi-même. Les Européens la traitent par le soufre, mais les indigènes n'emploient guère que la patience. De fait elle suit son cours et disparaît généralement d'elle-même. La première, au contraire, ne disparaît



jamais d'elle-même, ou bien ne tarde guère à reparaître. Ces deux maladies de peau sont assez fréquentes, surtout dans certains villages, ce qui tient sans doute à ce qu'elles sont très contagieuses. Mais elles n'ont rien de bien grave et ne sont jamais mortelles.

Il n'y a pas de chirurgiens dans l'archipel. On peut même dire que les Hébridais sont inaptes à le devenir, car, à part le cas où il s'agit de mettre quelque bonhomme au four ou à la broche, ils ont horreur de voir couler le sang humain. Aussi, à part la circoncision, et le tatouage, les incisions et piqûres dont j'ai parlé plus haut, sont-elles les seules opérations qu'ils osent entreprendre. Même quand ils ont un abcès ou un bobo, au lieu de l'ouvrir ou de le faire ouvrir, ils préfèrent souffrir quinze jours de plus et le laisser s'ouvrir de lui-même.

Il y a cependant des arracheurs de dents. Mais chose curieuse chez des sauvages naguère anthropophages, et dont la plupart ont pour ainsi dire encore les lèvres rouges de sang humain, ils poussent la délicatesse jusqu'à charmer leurs outils et à les frotter avec une matière anesthésique pour ne pas vous faire souffrir. C'est du moins ce qu'ils disent. Ils ont raison, du reste, car la vue de ces instruments n'est pas du tout engageante. Un jour, à Ambrym, je fus pris d'un terrible mal de dents; la seconde molaire supérieure gauche ne me laissait plus dormir. Déjà en Europe j'avais été obligé de faire arracher ses deux voisines, la première et la troisième molaires, mais la seconde, quoique gâtée des deux côtés par feu ses voisines, me rendait encore bien service; or il fallait la faire arracher à son tour, c'était désolant! Enfin, un jour que la douleur était insupportable: «N'y a-t-il pas dans le pays, dis-je aux indigènes, quelque arracheur de dents? — Si Père, me répondit-on, il y a X (j'ai oublié son nom). — Allez vite me le chercher». Il arrive donc avec ses instruments, c'est-à-dire une baguette grosse comme le doigt, bien polie et longue de 20 *cm*, et un fruit qu'ils appellent *tubu*, semblable à une énorme prune, mais très dur. «Comment vas-tu faire?» lui dis-je. — «Je vais te placer le bout de cette baguette sur la dent, et avec ce *tubu* je vais frapper sur l'autre bout. — Comme aux cochons, alors! — Non, dit-il; pour les cochons, on frappe avec une pierre et ça les fait souffrir; mais pour toi je vais frapper avec ce *tubu* et ça ne te fera pas mal, parce que je l'ai charmé (*huvi*) auparavant». Lui désignant alors celui-là même qui était allé le chercher: «Essaie d'abord sur celui-là, lui dis-je, et s'il ne crie pas, tu m'opéreras après, je paierai double prix!» Mais l'autre ne voulut point se soumettre à l'expérience, et naturellement, ni moi non plus, j'avais peur qu'il me démolisse la mâchoire comme il arrive souvent quand ils font cette opération aux cochons qui, du reste, en crèvent généralement dans ce cas.

«Alors, lui dis-je, vous ne connaissez pas de remède pour guérir les dents sans les arracher? — Si, Père, je connais une plante, à laquelle je puis donner cette vertu. — Va vite la chercher et guéris-moi, car je préfère garder ma dent.» Il s'en va au rivage chercher une plante laiteuse dont il fait couler le lait dans un jeune coco ouvert en soufflant (*huvi*) sans doute fortement sur le tout; mais je m'inquiétais peu de ses charmes et me disais qu'après tout cette plante (dont il me cacha le nom) pouvait avoir quelque vertu.

«Bois ça,» me dit-il, et je le bois, mais avec une confiance limitée. Or, il était dix heures du matin. «Au coucher du soleil me dit-il, tu seras guéri et cette dent ne te fera plus jamais mal. Maintenant je vais cacher le coco dans lequel tu as bu, car si tu le voyais de nouveau, tu ne serais pas guéri.» Le fait de cacher le coco est pur charlatanisme, mais n'enlève rien de sa vertu à la plante. En tout cas, soit vertu réelle, soit coïncidence, le soir j'étais guéri. Or voilà de celà 18 ans, et pendant ce temps cette dent ne m'a jamais plus fait mal, et aujourd'hui, c'est la meilleure qui me reste de ce côté; c'est au point que si j'avais de nouveau mal aux dents, je n'hésiterais pas à faire le voyage d'Ambrym pour recommencer l'expérience.

Au sujet de la question s'il y a des accoucheurs (hommes ou femmes), il faut répondre négativement. Jamais un homme ne paraîtra auprès d'une femme en travail d'enfant; le mari lui-même se tient scrupuleusement à l'écart. Quant aux femmes, elles ne manquent pas, il y en a même beaucoup trop généralement, car en somme, elles sont beaucoup plus nuisibles qu'utiles à la mère. Au lieu, en effet, de la rassurer et de lui calmer les nerfs par des paroles rassurantes, elles ne font que l'exciter et l'épouvanter en lui disant que son enfant est mort, ou bien est tourné en travers, et un tas d'autres absurdités du même genre, plus propres à empêcher qu'à faciliter l'accouchement. De là aussi, sous prétexte de retourner l'enfant, des massages énergiques et répétés qui ont souvent pour effet la mort de l'enfant et quelquefois même de la mère.

En outre, ces femmes ne séparent l'enfant de la mère en coupant le cordon que lorsque la délivrance est tombée, et si celle-ci ne se détache pas d'elle-même, ce qui arrive quelquefois, il ne se trouvera pas une femme qui consente à aller la détacher avec la main; dans ce cas, qui n'est pas très rare, la mère est condamnée à mourir et meurt. Nous obtenons pourtant aujourd'hui des femmes chrétiennes qu'elles fassent cette opération quand elle est nécessaire, il a fallu batailler pour y arriver.

Pour ce qui est des blessures et des plaies, on les soigne quelquefois en y appliquant certaines feuilles ou l'écorce de certains arbres, mais généralement on les regarde comme choses négligeables; en attendant qu'elles guérissent d'elles-mêmes, les cacochymes les promènent au grand air sans les bander, et ne s'en occupent guère que pour en chasser les mouches, soit avec la main, soit avec un rameau de feuillage.

Par ci, par là, on rencontre quelques lépreux, mais ce sont presque tous des sujets revenus de Fidji ou de Calédonie, où ils ont contracté le terrible mal. Mais ce n'est point là une maladie du pays, où elle paraît même beaucoup moins contagieuse que sa réputation ne semble l'indiquer. Aussi n'a-t-elle fait sur place que très peu de victimes jusqu'à présent.

Enfin, pour conclure ce chapitre, je répéterai ce que j'ai dit plus haut, à savoir, que nos Hébridaïes sont généralement de beaux hommes, mais j'ajouterai qu'ils ont une constitution plutôt faible que robuste et offrant par conséquent non-seulement peu de résistance, mais encore un terrain très propice à toutes les maladies, ce qui tient sans doute à l'absence totale d'hygiène et à une alimentation insuffisante, deux choses, dont on trouve éminemment les causes dans l'insouciance et la paresse.

Quant à la médecine, on peut conclure qu'il n'y a point de vrais médecins et que les Esculapes hébridais sont simplement de vulgaires charlatans ou magiciens; et cela est forcé, puisque aux yeux de la population, toutes les maladies sont le résultat de sortilèges, et dues à la présence dans le corps, d'esprits imaginaires qu'il s'agit de chasser. Aussi, un médecin, fût-il très habile et eût-il à sa disposition des remèdes vraiment efficaces, n'en serait pas moins forcé de faire au moins semblant d'être en même temps magicien, sans quoi il serait déprécié et perdrait bientôt toute clientèle. Mais il va sans dire qu'aujourd'hui, cette thérapeutique enchanteresse pourtant si profondément enracinée, subit comme tout le reste les assauts de la civilisation. Déjà ils sont nombreux, surtout parmi les jeunes, ceux qui recourent volontiers aux remèdes européens dont ils ont éprouvé ou entendu vanter la vertu. On peut donc présumer que dans un demi-siècle, si les Hébrides comptent encore quelques habitants, il est du moins probable qu'on n'y pratiquera plus la sorcellerie.

(A suivre.)





# Kritische Prüfung

von Dr. GEORG FRIEDERICI's

## „Untersuchungen über eine melanesische Wanderstraße“<sup>1</sup>.

Von A. LAFEBER, Haag, Holland.

Kritik zu üben auf dem Felde wissenschaftlicher Forschung ist oft eine notwendige, wenn auch nicht immer angenehme Arbeit. Eine solche Notwendigkeit nun liegt vor — wir glauben, daß unsere nachfolgenden Ausführungen das hinreichend genug erweisen werden — in Bezug auf Dr. FRIEDERICI's „Untersuchungen über eine melanesische Wanderstraße“.

Wir bedauern, daß der Autor, ohne über die zu einer solchen Arbeit nötigen allgemein sprachwissenschaftlichen Kenntnisse zu verfügen, an eine solche Aufgabe herangetreten ist, die dann notwendigerweise so mangelhaft und verfehlt ausfallen mußte. Man kann da wirklich dem Verfasser keinen anderen Rat erteilen, als sich mit den Prinzipien der vergleichenden Sprachforschung erst näher vertraut zu machen, um dann zurückzukommen. Indessen kann man billig daran zweifeln, ob er geneigt sein wird, einen solchen Rat zu befolgen, nachdem er bereits gezeigt hat, wie schwer zugänglich er für derartige Vorstellungen ist. Hat doch beispielsweise Dr. ADRIANI sich vergeblich bemüht, seine Aufmerksamkeit auf die sprachlichen Verhältnisse Halmaheras zu lenken; er lehnt diesen Hinweis ab (S. 10, Anm. 10 seiner Abhandlung), er wisse das schon längst. Und doch ist er auch jetzt noch gar nicht gut unterrichtet. War es zu viel, zu verlangen, daß er die Arbeiten, welche am Schlusse seiner Abhandlung mit ihren Titeln eine ganze Reihe von Seiten füllen, auch lesen sollte? In A. HUETING's *Iets over de Ternataansch-Halmahèrasche Taalgroep in Bijdragen van het Koninklijk Instituut* 7<sup>de</sup> reeks, deel VI, S. 370, welches Werk er oft zitiert, sind diese Verhältnisse doch genügend auseinandergesetzt.

Aber nicht Fehler dieser Art, welche die holländischen Gelehrten in ausländischen Arbeiten über Holländisch-Indonesien meistens stillschweigend an sich vorübergehen lassen, sind es, welche mich veranlassen, die nachfolgende Kritik zu schreiben. Auch habe ich nicht im Sinn, bestreiten zu wollen, daß eine Ansammlung von Vokabularen eine außerordentlich schwere Arbeit repräsentiere (S. 13, Anm. 41). Nein, ich dissentiere erst und da allerdings vollständig vom Autor, wo es sich handelt um die Forderungen und Voraussetzungen, die erfüllt sein müssen, will man von der Basis linguistischer Tatsachen aus zu so weittragenden Folgerungen schreiten, wie sie hier gezogen werden. In Holländisch-Indonesien hat man die Periode des Wortansammelns längst hinter sich; man weiß dort schon, welchen Wert solche Wörtersammlungen von sprachwissenschaftlichen Laien, besonders von Durchreisenden, in der Regel besitzen. Man

<sup>1</sup> Wissenschaftliche Beihefte zum Deutschen Kolonialblatte. Mitteilungen aus den Deutschen Schutzgebieten, herausgegeben von Dr. H. MARQUARDSEN, Ergänzungsheft Nr. 7. Wissenschaftliche Ergebnisse einer amtlichen Forschungsreise nach dem Bismarck-Archipel im Jahre 1908. III. Untersuchungen über eine melanesische Wanderstraße, von Dr. GEORG FRIEDERICI. Mit einer Karte. Berlin 1913. ERNST SIEGFRIED MITTLER & SOHN. Einzeln bezogen Preis Mk. 3.60.

vergleiche doch einmal in Bezug auf derartige Wörtersammlungen die trefflichen Bemerkungen SEIDENADEL's in *The Bontoc Igorot*, Chicago, S. 277 sq.; oder die Bemerkungen über solche Wörterverzeichnisse von Dr. K. G. F. STELLER in *Nadere Bijdrage tot de kennis van het Talaoetsch* (*Verhandelingen Bataviaasch Genootschap*, deel LIX, 1913), wo sie als bloße Kuriositäten bezeichnet werden. Das Genootschap zu Batavia besitzt eine außerordentlich große Menge derartiger Verzeichnisse, aber ihre Publikation verlohnt sich gewöhnlich nicht.

Man hat ein festeres Fundament zu legen, um so weit gespannte Riesenhallen, wie Dr. FRIEDERICI es unternimmt, zu errichten, sonst nämlich wird eine so schwache Kraft wie die meinige schon genügen, sie zusammenbrechen zu lassen. Man wird weiter unten sehen, daß nicht sehr viel von seinen Arbeiten stehen bleibt; daß der Beweis, welchen der Autor führen wollte, daß die Melanesier nur von Ceram und den Sula-Inseln herkommen können, gar nicht erbracht worden ist. Es ist wahrscheinlich, daß man im Streit der Indogermanisten über Stammbaum- und Wellentheorie nimmer wird nachweisen können, sie seien aus dem oder dem Gebiet. Der Grundfehler jedoch seiner Arbeit ist, daß er in den melanesischen Sprachen gar keine regelmäßigen Lautverhältnisse anerkennt, und dafür einen Ausspruch CODRINGTON's zitiert, der jedoch selber in seinen Arbeiten ganz gut damit operiert. Wie ist es möglich, daß er Prof. KERN's Abhandlung über die Fidji-Sprache oder über die Sprache von Aneityum, die er ebenfalls zitiert, nicht begriffen hat? Oder hat er da auch keine Lautgesetze aufgestellt gesehen?

Der sprachwissenschaftlich gebildete Leser begreift jetzt schon, wie es mit der Arbeit FRIEDERICI's bestellt sein muß und wird vielleicht die Besprechung eines solchen Werkes nicht der Mühe wert finden. Daß ich es dennoch tue, geschieht aus wissenschaftlichem Pflichtgefühl, und besonders auch, um die Herren Ethnologen zu warnen, nicht blindlings eine solche Schrift zu akzeptieren, um daraus etwa Stützen für ihr eigenes Gebäude zu entnehmen.

Am stärksten tritt des Autors Unkenntnis ans Licht bei der Besprechung grammatikalischer Probleme. Auch hier scheint er die Bemerkungen ADRIANI's nicht richtig verstanden zu haben. Eine der wichtigsten Aufgaben der M.-P. Forschung besteht darin, festzustellen, inwiefern die verschiedenen Sprachen zu Gruppen zu verbinden sind. Bis jetzt hat man nur zwei große Gruppen mit voller Bestimmtheit abgrenzen können, nämlich die philippinische und die polynesische. Alle anderen Gruppierungen können bis jetzt noch nicht als definitiv gelten. Die polynesischen Sprachen bilden allen mikronesischen und melanesischen gegenüber eine Einheit. Inwiefern die polynesischen mit den melanesischen zusammengehören, ist auch nach P. W. SCHMIDT's scharfsinnigen Untersuchungen noch nicht ersichtlich. Dies schließt jedoch nicht aus, daß man schon jetzt einige wenige Sprachen als zusammengehörig hat betrachten lernen. So die Nufor-Gruppe, welche die Sprachen von Nufor, Windessi, Roon, Meoswaar, Biak, Ansus umfaßt. So ferner die Ali-Tumleo-Gruppe, die Minahasa-Gruppe (Toumbulu', Toundano, Tounsea mit Tontemboan), die Batak-Gruppe einschließend die Sprachen von Toba, Mandailing (Angkola, Groß- und Klein-Mandailing), die Sprache von Padang-Bolak und die vom Pane-Bila-Distrikt, (Timor, Dairi und Karo); weiter die West-Melano-Papua-Sprachen S. RAY's usw.

Nun war Dr. BRANDES früher der Meinung, eine wichtige Grenzlinie, die bekannte Genitivgrenze, gefunden zu haben, welche die Zusammengehörigkeit aller östlich gelegenen Sprachen in Indonesien demonstrieren sollte. Aber man hat jetzt eingesehen, daß damit diese Zusammengehörigkeit noch gar nicht bewiesen ist. Aller Wahrscheinlichkeit nach wird dieses Problem erörtert werden in der bald erscheinenden Grammatik der Sprache Rotis von Prof. JONKER.

Es ist jetzt wohl gewiß, daß beide Genitivkonstruktionen schon in der Ursprache vorkamen, denn allenthalben findet man Rudimente beider, sowohl in Ost- als in West-Indonesien. Zumal in Ambon-Ceram hat man sie beide entdeckt. Man lese die Quelle Dr. FRIEDERICI's nach: die Abhandlung VAN HOËVELL's in *Bijdragen Koninklijk Instituut* 4<sup>de</sup> volgreesks 1<sup>st</sup> deel, S. 17. Da sieht man, daß die Ambon-Sprache drei verschiedene Genitivarten kennt, von welchen Dr. FRIEDERICI die schlechteste, die am wenigsten gebrauchte, herausgenommen hat, während er die zwei anderen gänzlich verschweigt. Das heißt wissenschaftlich sein! VAN HOËVELL nennt: *wael-matanno*, *mata-waello* Quelle, und setzt hinzu, dies sei mehr als ein Kompositum zu betrachten. Der echte Genitiv ist: *luma-kamare*, wörtlich Haus-Fürst, das Haus des Fürsten, also wie in West-Indonesien. Bisweilen sagt man auch *lalu-ni-luma*, und nur diese letzte Form kann Dr. FRIEDERICI gebrauchen; er vergleicht sie mit der Barriai-Form *man ele-luma* usw., ohne zu fragen, ob *ni* und *ele* dieselbe Funktion haben. Das letzte Wort hat oder hatte, vergleicht man die Possessiv-Nomina, wohl die Bedeutung „Besitz“. Soviel ist wohl sicher, daß es gar nicht einfach ist, die Genitivgrenze, wenigstens in Ost-Indonesien, zu verteidigen. Auch der Zusammenhang zwischen Ambon-Ceram und Barriai ist hier nicht ersichtlich. Und dies ist dem Anscheine nach der stärkste Beweis des Autors!

Ebenso ist die Vergleichung der Possessiva nicht stichhaltig, denn auch hier haben die Barriai- und Ambon-Ceram-Art, welche außerdem durchaus nicht identisch sind, ihre Analoga in West-Indonesien. Wenn man die Barriai-Form mit malaiischen Wörtern wiedergibt, dann erhält man *aku punyaku radja*, die ambonesische Form indes ins Malaiische übertragen, ergibt *aku-ku radja*. Das erste ist zu übersetzen: ich, Besitz-meiner Fürst; das zweite: ich-meiner Fürst = mein-ich-s Fürst. Das zugrunde liegende Prinzip ist hier und dort ein ganz anderes.

Die malaiische Umgangssprache kennt *aku punya radja*. Weiter sehe man Dr. ADRIANI in *Tijdschrift Bataviaasch Genootschap* LV, 1903, S. 605, welcher Formen anführt, wie Igorot *nan koak ay afong*, neben *nan afongko*, Bare'e *anuku banua* neben *banuaku*, welche Formen nach ihm, wie ich meine, ganz richtig als Übergänge zu der melanesischen Art anzusehen sind.

Über die Lautlehre Dr. FRIEDERICI's schweigt man am besten; alles ist da ganz allgemein gehalten, nirgendwo etwas Bestimmtes.

Um aus der Grammatik nur einiges hervorzuheben, so sehen wir, daß der Autor den ambonesischen Artikel *°no*, *°lo*, *°lyo* (eigentlich nennt er nur das Erste) mir nichts dir nichts vergleicht mit der bekannten melanesischen usw. Substantivendung *°nga*!! Das ähnelt sehr den Vergleichen MAC DONALD's in Efate.



Die Verbal-Partikeln, welche er aus Ambon anführt, sind allenthalben in Indonesien (und auch auf den Philippinen, z. B. in Inibaloi und Igorot) zu finden. Man sehe hierüber Prof. JONKER's Abhandlung in Bijdragen Koninklijk Instituut. Also auch hier ist die Vergleichung mit Ambon aus Indonesien allein verfehlt.

In dem vergleichenden Wörterverzeichnis, welches den Hauptbeweis für die Herkunft der Melanesier aus Ceram abgeben soll, vermag ich gar keinen Beweis zu erblicken. Wenn wir die zahlreichen Fälle, welche wohl die meisten sind, ausnehmen, wo Melanesisches und Indonesisches unrichtig verglichen wird, dann sind die übrigen Vergleichen meist derart, daß sie seit dem Erscheinen von Prof. KERN's „Stammland“ als Allgemein-M.-P. erkannt sind, und man wird dieselben Worte allenthalben im M.-P.-Gebiet wiederfinden. Was die Form anbelangt, in welcher die Worte vorkommen, so ist die ceram-ambonesische Form weiter entfernt von der melanesischen, als die übrigen indonesischen es sind.

Was bleibt nun noch von dem ganzen Beweisapparat, der in seiner Laienhaftigkeit nur unvorsichtige Ethnologen blenden kann?

Wir wollen die Liste jetzt Wort für Wort durchgehen. Auf das viele Unrichtige in dem ersten Teil seiner Arbeit oder auf die Anmerkungen zur Liste wollen wir weiter unsere Aufmerksamkeit nicht richten. Es ist in diesem Buch unmöglich, alle Fehler herzunehmen. Auch von dieser Liste haben wir hauptsächlich nur die Ambon-Ceram- und die Barriai-Reihe hier unten behandelt. Aber auch die anderen Reihen sind voller Fehler.

**Nr. 1. „Abend“:** Barriai *lailai*, Nakanai *lavilavi*. Von diesem Wort gibt Verf. keine indonesischen Äquivalente an. Es ist aber zu verbinden mit Bisaya *gabit*, Ponosakan *gowit*, Sangir *hēbi*, Talaut *řābbi*, Tagalog, Bisaya, Ibanak, Magindanaw *gabi*, Inibaloi *adawi*, Pangasinan *labi*, Iloko *rabii*, Igorot (SEIDENADEL) *lajř*, Sambali, Mangyan *yabi*, Mandaya *gabi*, Ginaan *labii*, Negrito (Mariveles) *yabi*, Tarakan *d'dawi*, Gorontalo *huī*, Bunda *gubī*, Palu *awi*, alles in der Bedeutung „Nacht, Abend“, Bare'e *owi* „vorher“, *luwi* „früher“, Tara *owi* „gestern“, Gayo *ēwe*, *wé*, *ōwé*, *ōé*, *wen*, *ēwèn*, *ōwèn*, Karo *rēbih*, *ndērbi*, *rēbi*, Toba *robi*, Nias *owi*, Lampong *kēbiyan*, *dibi*, 'ibi, Bali *ibi*, Sasak *uwiq*, *rubin*, *djunrubin*, Bima *awi-n* „gestern“, Tagalog *kagab'i*, Sulu *kawii*, Sangir *kahebi*, Talaut *ařabbi*, Bantik *kahibi*, Toumbulu' *kahawii*, Tounsea *kaawii* „gestern“, To-Bungku *kindiwiā*, To-Kulawi *kinowia* „Nachmittag“. Busang *lēvi* „Nacht“, Parigi *manggowi*, Leti *oniwi* „gestern“, Timor *afi* usw. in Indonesien und z. B. Motu *ado-rahi*, Maiwa *ravi*, Mono *lafilafi*, Gazelle-Halbinsel *rawien*, Samoa *afi-afi*, *afe*, Maori *ahiahi*, Mallikollo *rabrab* usw. im Pazifischen Gebiet. Auch Mota *ravrav* gehört wohl hierher. Die Vertretung des Pepet ist in diesem Wort sowohl auf den Philippinen als in der Südsee etwas unregelmäßig, nur Subanun hat *gēbi*. Man konnte angesichts der süd-indonesischen Formen im Barriai, z. B. \**loi* erwarten, denn M.-P. Pepet wird hier *o*, siehe z. B.: *tou* (M.-P. TĒWU), *ulo* (Altjav. *kurēn*), *leto* (Jav. *latēng*), *tano* (Karo *tanēh*, Sunda *tanōh*), *pou* (M.-P. PĒNYU). Vielleicht war aber das Pepet sekundär, entstanden durch das doppelte *i* am Ende, wodurch die erste Silbe mit schwächerem Akzent gesprochen wird. Wären die philippinischen Formen nicht, so könnte

man, in Übereinstimmung mit Karo *ndërbi* an eine ursprüngliche Form RA-RWI, LA-RWI denken, wobei *ra*, *la* das bekannte Präfix ist. Siehe auch noch Ali *reri*, Yakamul *rerei*, Tumleo *lali* „Abend“. Die Reduplikation ist hier abschwächend oder adverbial aufzufassen.

Bei **Nr. 2, „Ader, Sehne, Wurzel“**, sind, wie so oft, vom Autor verschiedene Wörter zusammengeworfen. So ist Kei-Inseln *wâr*, Ambon *waar*, Letti *war-ni* und Barriai *warwar* (welche der Autor mir nichts dir nichts mit *urat* vergleicht!!) entstanden aus M.-P. WAKAR. Malaiisch usw. *akar* „Wurzel“, Bikol *bacog*, Ibanak *uacag* „enredadera“, Botel Tobago *wakkai* „Ipomoea batatas“, Manggaray *wake* „Schlingpflanze“, Malegasy *vahatra*, Nias *wâ'a*, Kisar *aar-na*, Fidji *vaka*, Maori *aka*, *paiaka*, Samoa *a'a*. Das *k* im Wortinnern ist im Barriai auch verschwunden in *ian* „Fisch“ und in *mătaudën* „Furcht“.

Alle übrigen angegebenen Wörter gehören nicht hierher; der einzige Grund, warum Dr. FRIEDERICI diese Worte zusammengerafft hat, ist der, daß in allen ein *'* vorkommt.

In **Nr. 3, „Ameise“**, scheint das Vorkommen von *s* in Wörtern, welche nichts miteinander zu tun haben, dem Autor zu genügen, um ihre Identität festzustellen.

**Nr. 4** ist ausnahmsweise gut, nur gehört Magindanaw *tutung*, eine Form, welche auch in anderen indonesischen Sprachen vorkommt, parallel mit *tunu*, nicht direkt hierher. Aber der Autor bringt in der Folge von dem verwirrten und verwirrenden TREGAR (s. v. *hunu* seines Comparative Dictionary of the Maori-Polynesian Language) Wörter herbei aus Polynesien und Melanesien, welche gar nicht dazugehören. Die Wörter, welche mit *s* anlauten, gehören zu Altjavanisch *sěnō*, Java *sunu*, Sunda *sōnō*, Nias *sōnō*, Nebenformen von Malaiisch *sinar*, Java, Lampong *sunar*, Tagalog, Bikol *sinag*, Bisaya *sonog*, Bali *sěnah*, Tounsea *sěna* usw., wie es Prof. KERN schon früher ausgeführt hat.

Die Wörter in **Nr. 5** sind wahrscheinlich kein altmelanesisches Sprachgut, sondern sind aus Indonesien zugleich mit dem Betelgenuß hierher gekommen. Das ursprüngliche Wort ist M.-P. Sumba *wuah*, Malaiisch *buwah*, Altjavan. *wwah*, Java *woh*, Fidji *vua* „Frucht“, Malegasy *voa* usw. Daß noch in späterer Zeit indonesische Wörter in die Südsee gelangt sind, beweisen Fälle wie Mortlock und Ruk *wasai*, Nukuoro *wasei*, Yap *wasai* „Eisen“ aus Bisaya *oasai* „hacha de hierro“, Ibanak *uatay*, Tontemboan *uwasai*, Inibaloi *guasai*, Sangir *uase*, Toumbulu' *wasei*, Gorontalo *uāti*, Tscham *bathei*, Ponosakan *oasei* Bolaang, Mongondou *watoi*, Longglat *sai*, Malaiisch usw. *běsi*, Malegasy *vy*, Maori *wi*, Fidji *vesi*, Aneityum *pas*, u. a. m.

Bei **Nr. 6, „Arm, Hand“**, und **7, „Auge“**, war schwer fehlzugehen, sie sind längst schon von Prof. KERN als allgemein M.-P. hingestellt worden.

**Nr. 8, „Ausleger.“** Von diesem Wort (im älteren Matrosen-Malaiisch *prauw-zeeman*) sind vom Autor viele Formen zusammengestellt im Kapitel über Schifffahrt im II. Band der Wissenschaftlichen Beihefte Nr. 7. Nicht aber die folgenden, welche das Wort erst erklären: Sangir *sahěmmang*, Tounsea *sarěman* usw. Dagegen gehört Bare'e *kaluma* zu Buginesisch *galuma*, Malaiisch *galumat*, Makasar *galuma*, Bandjarisch *galomat*. Auch im Westen von Indonesien findet sich das Wort z. B. Lampongsch von Kroë (Sumatra bei Benkulu) *zaman*.

Nicht nur die Papuasprachen in Nord-Neuguinea, sondern auch die Papuasprachen an der Torresstraße haben dieses Wort entlehnt. Selbst das nordaustralische Yaraikana kennt es: nämlich *taman*. Die Form bei den Melanesiern von Englisch-Neuguinea ist unregelmäßig, sie ist vielleicht von den Torres-Strait-Bewohnern herübergenommen, welche dann dieses Wort aus dem Westen erhalten haben.

In Nr. 9 haben *timba*, *lomai*, *lolomai* nichts mit *limas* zu schaffen. Das Wort ist nicht nur in Ambon, sondern in ganz Indonesien bekannt. Tagalog, Pampanga, Sunda, Batak *limas*, Sangir *limasē*, Gayo *mělimös*, Malegasy *dima* usw., so wie auch in Polynesien.

In Nr. 10 hätte man vergleichen sollen Malaiisch *djirus*, *dirus*, Altjavanisch *dyus*, Java *dus*, Tagalog *ligo*, Bisaya, Bikol, Iloko *digos*, Ibanak *jigu-t*, Sawu *djiu*, To-Sada *djio*, Sumba *disu*, Napal Litjin *deniuss*, To-Kulawi *maniu*, To-Wotu *mandiu*, Bobongko *mendi*<sup>1</sup>, Ngadju *andoi*, Magindanaw *paigu*, Bima *ndiu*, Mentaway *rigo*, Gorontalo *mālihu*, Bunda *māigu*, Kei-Inseln *aliruk*, Pala (Neu-Mecklenburg) *sisiu*, Moanus *nyu*, Gazelle-Halbinsel *iu*, Fidji *ciu*. Auch in Polynesien ist das Wort bekannt.

Nr. 11 ist wieder von KERN als Gesamt-M.-P. erwiesen.

Nr. 12, „Bauch“ und Nr. 13 „begatten“ sind unentwirrbare Zusammenhäufungen von Wörtern, welche nichts miteinander zu schaffen haben. Beinahe jedes Wort gehört zu einem völlig verschiedenen Stamm!

Nr. 14. Beweis, daß diese Worte verwandt seien, fehlt!

Nr. 15, „Bein“, auch Allgemein-M.-P., so daß auch hier wie bei den vorhergehenden von KERN die Herkunft aus Ceram ersichtlich ist.

Nr. 16. Die Verwandtschaft zwischen Bahasa Tanah *ulat* und Barriai *lusi*, Kilenge *lolo* ist mir nicht deutlich.

Nr. 17. „Blasrohr“ Barriai *pit*. Vergleiche Malaiisch *sumpit*, Makasarisch von Bantaëng: *sumpi*, Java, Batak *sumpit*, Bisaya *songpit*, Tagalog *sompit*, Sulu *sigpit* usw. „Blasrohr“. Die ursprüngliche Bedeutung ist „eng“. Die Formen auf *put* wie Lebong *sěput*, Loinan *soput*, Makasar *sappu*, Sangir *sěpu*, Toumbulu' *sěput*, Busang (*h*)*ěmpu*t, Pnihing *sòput* usw. sind hiermit wohl verwandt, aber wie? Vermutlich sind die auf *put* endigenden die weiteren Blasrohre. Es kann aber auch sein, daß die *put*-Formen zu Malaiisch, Besemah, Gayo, Sunda *puput*, Malegasy *fofotra*, Makasar *pupu* usw. „blasen“, Sulu *putputan*, Gayo *puputon* usw. „Blasebalg“ gehören. Siehe weiter Malaiisch *pipit* „Ansatz von Trompeten“ usw., Karo *pitpit* „beinahe geschlossen“ und viele derartige Worte und Formen auf *pit*. Am wahrscheinlichsten ist noch, daß die Bedeutung „blasen“ für *put* und *pit* erst sekundär ist.

Nr. 18. Wieder ganz verschiedene Wörter zusammengeworfen!

Nr. 19. Allgemein-M.-P., nicht nur in Ambon-Ceram allein vorkommend, sondern in ganz Indonesien, Poly-Mela-Mikronesien.

Nr. 20. Der Beweis, daß diese Wörter verwandt sind, steht noch aus!

Nr. 21. Barriai *siñ* „Blut“ hat wieder nichts zu schaffen mit dem indonesischen Worte für „Fleisch“ *isi* (Malaiisch und die meisten indonesischen

<sup>1</sup> Siehe auch P. W. SCHMIDT, Die Mon-Khmer-Völker, S. 137, Nr. 37—91.



Sprachen *isi*, Gayo, Kayan *uši*, Atjèh *asoè*, Nias *ōsi*, Sundanesisch *ōsi*, Java *isi*, in Poesie auch *si*, Kenya *sin*, Manggaray *īlji*, Bolongan *ntji*, Madura *essèh*, Kangean *essè*, Tarakan *ansi*, Sasak *isig*, *bisig*, Kupang *sisi*, Malegasy *isy*. (Vergleiche auch SKEAT and BLAGDEN II, 170.)

Rätselhaft ist noch das Verhältnis der melanesischen Wörter für „Fleisch“, welche auch Dr. FRIEDERICI irgendwo anführt, wo man noch Fidji *viciko*, Tangoa *visiko*, Efate *fisiko*, Wango *hasio*, Mono *isiobo*, Raluana *vio*, Gilbert-Inseln *iriko*, Motu *hidio*, Nada *izio*, Dobu *isio* usw. beifügen kann und Lampong, Pampanga *isaw*, Java, Bali *iso*, Madura *èso*, Sunda *isó* „Gedärme“ (und auch Maori usw. *kiko*?), welche doch augenscheinlich zusammengehören.

Siehe weiter Mortlock *fituk-a-i* „mein Fleisch“, Satawal (DUMONT D'URVILLE) *fetougou-l* sein Fleisch, Ponape *ūtūk-a*, Namoluk *fitukan* „Fleisch“, Moanus *putuan* „sein Bauch“, mit Tagalog, Bikol, Pampanga, Iloko, Bagobo *bitoka* „tripa“, Karo, Daiiri, Inibalo *bituka*, Toba *butuha*, Mandailing *bituha*, Gayo *tukö*, Nias *betu'a* „Bauch, Gedärme“, Endeh *tukah*.

Ein anderes merkwürdiges Wort in dieser Hinsicht ist Ngadju *hambaruan*, Tahiti *virua*, *verua*, *varua* „Seele“, Maori *wairua*, Batak *begu*, Nias *bedhu*, nach dem zweiten Lautgesetz VAN DER TUUK's, Bisaya *balú* „Geistererscheinung“, Maanyan *amiruā* Seele, Malegasy (MALZAC) *ambirúa*, *murua* „l'âme des morts, mânes“, Moanus *moluan* „sein Geist“, Efate *bārua* „make naked“ or *uarua* „fat, big, large“, Mono *pipilua* „a man's corpse killed to be eaten“, Gazelle-Halbinsel *virua*, Nakanai *vilúlua* „getöteter“, Barriai *burua* „Feind“.

Nr. 22. Barriai *puren* „Blüte“ und Bentenan *wurak* sind nicht direkt verwandt. Barriai gehört wohl zu Malaiisch *bure*, Buginesisch *tabure* „auseinandergehen“, Fidji *vure* „entsprossen“, Motu *burea* „blossom“.

Nr. 23, 24, 25 sind alle allgemein M.-P.

Nr. 26. „Brei.“ Diese Gleichung ist unmöglich, solange nicht Jabim *om* = Masarète *on* bewiesen ist. Außerdem gehört Masarète *polon* zu Malaiisch *měmpulur*, Gayo *pòròl*, Lampong *hampulor*, Minangabaw *ampuluā* „Pflanzenmark (besonders von Palmen)“. Vergleiche Masarète *eskohon* „Raspe“, Malaiisch *kukur*.

Nr. 27. „Bringen.“ Barriai *bara* ist vom indonesischen Wort für „Schulter“ abgeleitet. Diesmal ist das Richtige getroffen, denn es ist identisch mit Ambon *hala* „auf der Schulter tragen“. Aber es ist nicht nur Ambonesisch, es ist allgemein Indonesisch; man sehe: Tagalog, Iloko, Bisaya, Bikol, Ibanak *abaga* „los hombros“, Pangasinan *abala*, Toba *abara*, Daiiri, Karo *bara*, ein Sekhwan-Dialekt auf Formosa *abaha*, Ngadju *baha*, Pnihing *bahan*, Inibalo *awada*, Magindanaw *uaga*, Sulu *abāga*, *agāba*, Tiruray *uarrá*, Ponosakan *owaha*, Bolaang-Mongondow *obaga*, To Bungku und Petasia *owea*, Bare'e *awā*, Badjo (Dialekt der Minahasa *be'e*, der Togian-Inseln *ba'a*), Tscham *barā*, Buru *wada*, Kupang *halā*, Sikka, Lio, Endeh *wara*, Kisar *nauwara*, Timor-Laut *awarat*, Sekar *obara*, Chamorro *apāga*, Satawal (DUMONT D'URVILLE) *evar-a-i* „meine Schulter“, Namoluk *aufar* „auf den Schultern tragen“, Tuom und Mantok (Siassi-Inseln) *avarar*, Motu *paga*, Mono *fala* usw. Mentaway *beyā*.

Nr. 28. „Brotbaum“, „Artocarpus“. Ambon *suun* und Tontemboan *kurur* sind zwei verschiedene Wörter. Das erste gehört zu Java, Malayu *sukun*, was

eigentlich sagen will: „ohne Kerne“; siehe die javanischen und sundanesischen Wörterbücher s. vv. Das zweite aber ist Mal. *kělur*, *kulur*, Bentenan *kulug*, Nias *oholu*, Bisaya *colo*, Futuna, Rarotonga *kulu*, Efate *kuru*, Samoa *‘ulu*, Moanus *kul*, Sankt Matthias *ulu*, Wuwulu und Aua *ulu*. Batak *holu* = „Bast des Artocarpus“ ist Wuwulu *ulu* = „das Seil aus diesem Bast“. Hierzu gehören Motu *unu*, Bula’a usw. *gunu*, Barriai *un* (anlautendes *k* ist verschwunden wie in *ulo* = Altjav. *kurĕn*), Tami *gun*, Ali *wul*, Nufor *ur*. Im „Plantkundig Woordenboek“ von DE CLERCQ (DE BUSSY, Amsterdam 1909) sind *sukun* und *kulur* vielleicht nicht immer richtig auseinander gehalten. Siehe weiter Sasak *pulur*, Lampong *polor*, Tagalog, Bisaya *antipolo*, Bikol *tipolo*, Ibanak *asifulu* „Artocarpus“. (Siehe Malaiisch *hĕmpulur* usw. unter Nr. 26 oben.) In Samoa ist *tipolo* „Citrullus limonum“; und wie Tagalog usw. *rimo* „Artocarpus“ ist (= Mal. Sulu *limau*, Sangir *limu*, Singkan *rimo*, Favorlang *arim* usw. Citri div. spec.), so ist Fidji *moli kuru-kuru* „Citrus Vulgaris“, worin *kuru* = Mal. *kulur* „Artocarpus“ (und *moli* = Samoa, Salomons-Inseln *moli*, Mota *mol*, *moli*, Gazelle-Halbinsel *muli*, *imuli* usw. „citri div. spec.“). Vielleicht besteht Verwandtschaft zwischen Mal. Java *kulur* und Altjavanisch *kuṇḍur*, Mal. *kundur*, Tagalog usw. *condol*, Buginesisch *kunrulu*, Karo *gundur*, Muna *kondohu* usw. „Benincasa hispida“. Dieses Wort ist auch in Vorderindien bekannt, wo diese Pflanze ebenfalls kultiviert wird; nach DE CANDOLLE soll diese Pflanze aus Java herkommen. Auch ist Bali *katimbul* „Artocarpus“ zu Mal. usw. *timun*, Fidji (Dialekt des Inlands von Viti-Levu) *titimo*, Koviay *ātumu*, Nufor *kimu*, Jabim, Tami *katim*, Samoa *atiu*, Malegasy *tsimundry* (usw. siehe Prof. KERN’s Abhandlung über das Fidji s. v. *timo*) „Cucumis spec.“ und Bentenan usw. *katimbu* „Citrullus vulgaris“ zu stellen, wie ich in meiner bald erscheinenden Dissertation zeigen werde; es gibt nämlich noch sehr vieles über diese Wörter zu sagen. Auch Tagalog *kamangsi*, Bare’e *komontji* ist „Artocarpus“ und *kalamangsi* „Citri sp.“. Jedenfalls sind Ambon *suun* und Barriai *unu* gänzlich verschiedene Wörter, und, wie so oft, ist das ambonesische Wort unrichtig verglichen.

**Nr. 29. „Bruder.“** In dieser Gleichung hat der Autor grobe Fehler vermieden, nur ist nicht ersichtlich, weshalb er Ambon und Ceram *wari*, *wali*, *ari* usw., Bonfia *wali*, nicht aufführt. Merkwürdig ist, daß in diesem Wort alle Südseeformen mit *t* anlauten, was aber nicht mit *tu* in den Nordcelebesformen identifiziert werden darf.

**Nr. 30.** Ein Sammelurium zum ersten Wort; das zweite allgemein M.-P.

**Nr. 31.** Das Wort *maleo* im Bahasa Tanah und in der Minahasa ist wohl ein malaiisches Wort der Molukken, d. h. aus einem Mischmasch allerlei Sprachen. Vielleicht kommt das Wort aus Tidore, und hat diese Sprache das Wort von Neuguineas Nordküste erhalten. Denn die Tidoresen fuhren früher wie heute die ganze Nordküste entlang, ehemals vielleicht noch weiter als jetzt.

**Nr. 32.** Hier ist wieder das ambonesische Wort falsch herangezogen. Wie ersichtlich aus Ambon *haulō* = *hau* (= malaiisch usw. *kapur* „Kalk“) + *lo* (aus *no*, siehe die Abhandlung ADRIANI’S über das Gorontalo = M.-P. *anu*), *oton-no* „Stück“ (malaiisch *potong*) *henu* = M.-P. PĒNYU (alles Dialekt von Hatawano auf Saparua) verschwindet das *p* oft oder wird *h*. So ist denn *ia-lo* entstanden aus einer Form mit *p*, wie es Masarète *ipa* hat. Und weil in Ma-

sarète und Saparua auslautendes *a* oft aus *ai* entstanden ist (*mata* aus M.-P. *matay* sterben), ist dieses *ipa* zu identifizieren mit Bentenan usw. *ipei* (in der Minahasa wird *ai* oft *ei* geschrieben). Wo bleibt nun Barriai *añal*? Natürlich ist dies ein gänzlich verschiedenes Wort. Auch die Gleichheit der übrigen Wörter ist oft mehr Schein als Wahrheit. So ist die Identität von *añal* und sogenannt malaiisch *kanari* (dieses Wort ist gar nicht malaiisch, das linguistische malaiische Äquivalent ist vielleicht *kěnidei*, Java *gandri*, *kandri*, *kundri*, Sunda *kanyere*, Tagalog *quinay-quinay*, alles „*Bridelia* div. spec.“) durchaus nicht linguistisch bewiesen, wie wahrscheinlich es an sich auch ist, aber die Identität von *añal* und Gazelle-Halbinsel *galib* zu behaupten, ist einfach lächerlich. Merkwürdig ist, daß die philippinischen Sprachen ganz andere Wörter für „Canarium“ haben. Von den nicht M.-P. Sprachen auf Neu-Pommern hat O.-Mengen *kangail-tia* und Tumuip *kangali*. Gazelle-Halbinsel *galib* ist vielleicht aus einer nicht M.-P. Sprache hergenommen, Sulka hat *a kaisiep*.

**Nr. 33. „Caryota.“** Diese Gleichung ist wieder vollständig falsch.

**Nr. 34.** Ist allgemein M.-P.; siehe DE CLERCQ, Nieuw Plantkundig Woordenboek Nr. 598, dem man noch hinzufügen kann Roti *kaïou*, *aiou*, Timor *aidjò*, Amarassi *kai djòò*, Karo *ëru*, Sulu *arau*, Tagalog, Iloko *agoo*, *arroyo*, Bisaya *ayo*, Banks-Inseln *aru*, Efate *nieru*, Malo *iuru*.

**Nr. 35. „Fischgift.“** M.-P. *tuba*.

**Nr. 36.** Deutlich liegen hier Fehler vor. Die angeführten Minahasa- und Gorontalo-Bunda-Wörter haben die angegebene Bedeutung gar nicht. Gorontalo und Bunda sind verlesen, siehe SCHRÖDER's Vokabular<sup>1</sup> s. v. Auch diese Gleichung ist also falsch.

**Nr. 37. „Ei“** allgemein M.-P., schon früher von Prof. KERN festgestellt, ebenso wie

**Nr. 38. „Eiter“** *nanah* M.-P.

**Nr. 39.** Diese Gleichung ist richtig, aber wenn man nur Ambon und Nord-Celebes heranzieht, bekommt man einen falschen Eindruck. Siehe z. B. noch Tagalog *lua* „saliva“, Malegasy *loa*, Sunda *luwah* „Speichel“, malaiisch Toumbulu' *lua'* „erbrechen“, Gayo *loah*, Ngadju *malua*, Fidji *lua*, Mota *lua*, *luagi*, Samoa *luài*, buginesisch *lawá* usw. So ist auch dieses Wort kein Beweis für die Herkunft des Barriai aus Ambon usw.

**Nr. 40.** Barriai *tano* usw. geht nicht auf Ceram *tanah* zurück, sondern auf ältere Formen wie Karo *tanëh*, Sunda *taneuh*, Tscham *tano'h*, Gayo und Timor-Batak *tanoh*, Sedang *to'në'* usw., welche in der zweiten Silbe Pepet haben.

**Nr. 41 „essen“** und **42 „furchtsam“** sind allgemein M.-P. Alle angegebenen Formen sind nicht identisch, aber doch verwandt.

**Nr. 43.** Eine olla podrida von Wörtern, welche nichts miteinander zu schaffen haben. Hier zeigt sich abermals die Unzulänglichkeit der Kenntnisse des Autors. Ein so modernes Wort, *rabana*, das die Portugiesen aus dem Konkani eingeführt haben, wird mit *abam* verglichen, nachdem man den Autor schon auf die Unmöglichkeit hingewiesen hatte. Da ist mit Anklängen und Bestand-

<sup>1</sup> Gorontalosche Woordenlijst door E. E. W. G. SCHRÖDER. Uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde. s'Gravenhage 1908.



teilen *ba* nichts anzufangen, man könnte ebenso gut deutsches *bimbam* damit in Verbindung bringen. Man hat in der Sprachwissenschaft die Identität der Wörter zu beweisen, Laut für Laut, oder zu schweigen. Sonst kommen wir zurück zu der vorwissenschaftlichen Etymologie, über die VOLTAIRE so gut zu spotten wußte.

Nr. 44. Was *kuwat* mit *matuwa* zu tun hat, wird dem Autor selbst nicht recht klar sein; oder er müßte der Meinung sein, daß auch die deutschen Worte *Glas* und *Schlag* zusammengehören. Außerdem hat Prof. KERN die Etymologie schon festgestellt. Siehe De Fidjitaal s. v. *kaukaua*. Man sollte doch seine Vorgänger in der Wissenschaft erst kennen, ehe man sie weiterzuführen gedenkt.

Nr. 45. Die Identität von Ambon *mina* „Fett“ usw. mit Barriai *mona* ist zufällig richtig, denn das *o* ist aus *Pepet* entstanden, wie z. B. Tscham *mo'ño'k* und Atjeh *meuñeu*, *miñeu* beweisen. Also auch dieses Wort ist nicht in Verbindung zu bringen mit der ambonesischen Form; die meisten der indonesischen Wörter sind wohl aus dem Malaiischen entlehnt; z. B. Malayu, Gayo, Ngadju, Napal Litjin, Sasak, Sunda, Sumbawa *miñak*, Lebong *minok*, Makasar, Bugi *miña*, Masarète, Manggarai, Tettum, Roti, Bima *mina*, Sawu *manyi*, Koviay *minkě*, siehe noch Mentaway *lainak* „Fette“. Dagegen Fidji *mona* „Hirn“, polynesisch *momona* „Fett“. Vielleicht gehören hierher noch Toumbulu' *měno*, *mahěno*, Tontemboan *rumano*, Tounsea *měno*, Toundano *munow*, Bentenan *maunau*, Bolaang-Mongondow *moyo*, denn Vertauschung von *°ak* und *°au* kommt öfter vor. Siehe auch P. W. SCHMIDT, Die Mon-Khmer-Völker, S. 130.

Nr. 46. Die beiden Ceram-Wörter *kina* und *rina* sind nur dialektisch verschieden. Das erste ist Kamarian usw. *kina*, das zweite Piru *rina*. Vgl. z. B.: Kamarian *niki* „Zahn“, Piru *niri*, Murinaten *nitji*, Bonfia *ngisik*, Masarète *ngisi-n*, To Bungku *ngisi*, Petasia, Bare'e *ngisi*, To-Kulawi *ngihi*, Kamarian *poku*, Piru *poru*, Murinaten *potju* „Vorabend“, Masarète *běto* „Nacht“, Saparua *potu(l)*, Asilulu *petu* „Tag“, Karo, Java *pětěng*, Sunda *peuting*, Malayu *pětang*, Toba *potang* usw. „Abend“. An diesen und weiteren Gleichungen, welche man noch anführen könnte, sieht man, daß *kina* und *rina* zurückgehen auf *sina* oder *tina* und sich also entfernen von Barriai *dina*, Kilengen *riña*. Auch die Bedeutung ist nicht ganz dieselbe, so daß auch hier der Autor einen Schnitzer gemacht hat: *kina* und *rina* gehören wohl zu polynesisch (*ma*-) *sina*, Rubiana *sindara*, Toba *sindar*, Bikol, Ibanak *sinag*, Motu *dina*, denn auch Motu *d* entspricht M.-P. *s*. Siehe z. B. Motu *dai*, Mekeo *kai(au)*, Maiva *tai*, Sa'a (*a*)*dei*, Florida (*a*)*hei*, Barriai *sai*, Ambon *sei*, Mota *isei* usw., Fidji *cei*, *ocei*, Eromanga *sai*, Aneityum *di*, Samoa *ai*, Maori *ai*, *wai* (aus *osai*, Prof. KERN), Gilbert-Inseln (*an*)*tai*, Tami *sai*, Bikol *isai*, Sangir *isei*, Toba, Karo *ise*, Bare'e *se'i*, Roti *sě*, Tettum *se*, Sawu *he*, Malegasy *iza* usw. „wer“ und Motu *daha*, Mekeo *kapa*, Maiva *tava*, Sa'a *taa*, Florida *hava*, Barriai *sauă*, Ambon *sa-llo*, Moto *sava*, Fidji *cava*, Aneityum (*in*)*he*, Samoa *afa*, Maori *aha*, Marshall-Inseln *ta*, Tami *sau*, Tontemboan *sapa* usw. „was“.

Nr. 47. „Fisch.“ Allgemein-M.-P.

Nr. 48. Warum hat Verf. jetzt wieder Ambon *lale*, Nord-Celebes *la'lěr* usw. zu Barriai *laño* „Fliege“ gestellt? Er selbst erkennt ja doch an, daß es zwei verschiedene Wörter sind. Oder ist es dennoch eine Stütze für seine These?

**Nr. 49. „Fliegen.“** Die ambonesischen Dialekte bei VAN HOËVELL sind wohl aus verschiedenen Unterdialekten zusammengelesen. Viel besser ist die Unterscheidung der Dialekte bei VAN EKRIS durchgeführt.

Kamarian *kihu*, Piru *rihu*, Murinaten *tjiwu* „fliegen“, wozu Bonfia *fīn* „Flügel“ (denn Bonfia, Koviay usw. *īn* ist aus *u* entstanden; siehe z. B. Bonfia *ulīn-fatīu*, Sekar *onīn-fatīn* „Kopf“ = M.-P. *ulu* + *batuq*), Bonfia *kukīn* „Hufe“ = Malaiisch *kuku* usw. Bonfia *fosī-fosīn* „neu“, Toumbulu' *wěru*, Kamarian *heru*. Die letzte Silbe ist also aus *wu* entstanden. Viel schwieriger ist es zu sagen, wie die erste Silbe ursprünglich gelautet hat.

Weiter haben wir Kamarian *ihō* „Flügel“, Piru und Murinaten *kiho*. Dieses Wort ist wohl aus einem \**kibēr* herzuleiten; vergleiche Malaiisch *kibār* „flattern“, das zu Altjavanisch gehört, Sunda *hibēr* „fliegen“, Iloko *kiwer* „sich nach einer Seite biegen“ usw. Diese Worte sind wohl verwandt mit Dairi *kaběng* „Flügel“, Sunda *bung-běng* „nach allen Seiten fliegen“, Malaiisch *trěbang* „fliegen“, Malegasy *hembana*, Madura *bang-bang* „Flügel“, Sea-Dayak *trěbai*, Ngadju *tarawang* usw., Iloko *kiwing*.

Wie ersichtlich, haben jedenfalls diese Wörter nichts zu schaffen mit Barriai *roro* usw.

**Nr. 51. „Frosch.“** Alles verschiedene Wörter, welche nur ein *k* gemein haben; man könnte noch Holländisch „kikker“ dazu stellen.

**Nr. 52.** Den Beweis für die Gleichheit von Tonsawang *karawang* mit Barriai *arao* usw. ist Verf. uns schuldig geblieben. Motu *adawa*, Mekeo *akava*, Kabadi *ada*, Bula'a *arawa* usw., welche er aufführt, gehören zu Bisaya *asava* „muger legitima“ usw., Tagalog, Iloko *asawa*, Ibanak *atawa*, Inibaloi *asagoa*, Tontemboan *sawa'*, Sangir *sawa*, diese zwei letzten bedeuten „Unzucht“, Ngadju *sawae*, Nufor *swar*, Sulu *asawa*, Badjo *atoa*, Loinan *osowa*, Sasak *sawě*, Busang *ngěhawa'*, Kayan *pěsawō*, Bobongko *osoa*, Roti *sao*, Timor *sao*, Kupang *sapa*, Palau Inseln *soa*, Mota *soa* „member“, Sikayana *tosoa* „a friend“, Tikopia *soa* „friend“, Samoa *soa*, Maori, Hawaii, Tahiti *hoa* usw., Milanau *sawah*, Kanowit *sawan*, usw.

**Nr. 53.** Was hat Barriai *mogali* mit Celebes und allgemein M.-P. *tinai* zu schaffen und

**Nr. 54.** Piru *rai* „gehen“ mit Barriai *la*?

**Nr. 55. „Geist eines Verstorbenen“:** *anitu*, *hantu* ist allgemein M.-P., Malaiisch *hantu*, Sasak *hantu*, *kahantun*, Atjèh *euntèè* „Vorfahr, Fußstapfe“, Tagalog, Pampanga, Bisaya *anito*, Mentaway *ši (a)nitū*, Timor, Sawu, Sumba *nitū*, Solor *nitun*, Tscham *atāu*, *atuñ*, *atuv*, Bahnar *nitung*, Sikka *nitung*; vergleiche Bare'e *kantu*, Maori, Samoa usw. *aitu*, Hawai *aiku*, Roti *nitū* „Geister der Vorfahren“, Kupang, Timor *nitū*, Sideisch-Formosanisch *lito*.

**Nr. 56.** Allgemein-M.-P.

**Nr. 57.** Beweise für die Identität?

**Nr. 58.** Barriai *burbar* ist nicht ohne weiteres Ambon *hulu* usw., wohl verwandt, aber wie? Außerdem sind beide Wörter Allgemein-M.-P.

**Nr. 59.** Allgemein-M.-P.

**Nr. 60. „Haus“** ist gut, wie zu erwarten. 1. *Rumah* ist allgemein M.-P. Nur Tontemboan *rumun* „Nest“, dabei aufgeführt, gehört zu Bisaya *dog-*

*mon*: la cama que hacen los caimanes, puercos ó una especie de culebra, que por esto se llama *dogmonon*. 2. Madriguera, Bikol *dogmon*, Iloko *dugmon*, Tagalog *dimon*, Pampanga *demon*, Sangir *dëmmung*, Tonsawang *dumun*, Makasar *rumun*, Mentaway *dumun*, Besemah und Seraway (*ë*)*ndjërmon* *djërmon*, Malaiisch *djëruman*, Lebong *djërmun*, Rawa *djërmun*, Napal Litjin *djaamun*, alles „Lager eines Tieres“. Verfehlt ist wohl die Ableitung ADRIANI'S des Sangir *dëmmung* von *ëmmung* „zusammenhäufen“. Das Wort war wohl schon im Ur-Indonesischen abgeleitet vom Java *djërum*, Sunda, Java von Tjebribon, Karo, Malaiisch *dërüm* usw., welches das „Sichniederlegen eines Tieres“ bedeutet.

**Nr. 61. „Haut, Fell, Schale.“** Sapparua *hutail* wäre besser weggeblieben. Wie so oft ist auch hier nicht der Schein eines Beweises erbracht, daß das Barriai-Wort usw. aus dem Ambonesischen her stammt.

**Nr. 62.** Beweis für die Verwandtschaft!

**Nr. 64.** Bahasa *tepute* usw. soll Barriai *tap* usw. sein!

**Nr. 65.** Und Bahasa *biti* usw. Barriai *bisi*. Beweise!

**Nr. 69. „Huhn.“** Gerne möchte ich den Beweis sehen, den der Autor zu liefern hätte, nämlich, daß alle diese Wörter, die er hier zusammenbringt, verwandt sind.

**Nr. 70. „Hund.“** Barriai *kaua* usw. stammen wohl aus einer anderen Sprache. Das Wort *kapuna* ist auch auf West-Neuguinea, z. B. Koviay *āfunā*, bekannt. Die Wörter aus den Sprachen von Englisch-Neuguinea und das Florida-Wort haben hiermit nichts zu schaffen. ADRIANI leitet das Wort *kapuna* von *pu* „Ursprung, Vorfahr usw.“ her. Siehe Dr. ADRIANI in Tontemboansche Teksten. Aanteekeningen, uitgegeven door SCHWARTZ, Leiden, BRILL, 1907, S. 91: *kapuna* Bentenan „Hund“, Siawuhe *kapuna'*, Gorontalo *apula*, aber Tawaili. (Ostküste der Palu-Bai *kapuna* „Krokodil“. Dieses Wort und seine Verbreitung ist wiederum ein Beweis von indonesischen Verbindungen nach Ost-Neuguinea in früherer Zeit.)

**Nr. 72.** Ich glaube noch nicht, daß Barriai *enu* M.-P. *nusa* „Insel“ ist, und Ozeanisch *huku* gehört ganz und gar nicht hierher.

**Nr. 73.** Merkwürdig ist, daß außer Tagalog *kalangay*, Bisaya *kalangag* usw. auch noch andere Sprachen in Indonesien dieses Wort für „Papagei“ haben, z. B. Kei-Inseln *kanar*, Timor Laut *anar*.

**Nr. 74.** *natu*, ein Wort, das in der ganzen Südsee verbreitet ist, z. B. Jautafa *natu*, Saran, Siassi *natun*, Moanus *nat*, Efate *natu*, Jabim *latu*, Mono *natu*, Motu *natu*, Maiva *nahu*, Dobu *natu*, Kiriwina *natu*, Aulua *neli*, Makura *nati*, Gilbert-Inseln *nati*, Marshall-Inseln *neji(n)*, Ponape *nā(a)*, Kusaie *nata(l)*, Mortlock *nau(n)*, Ruk *nau(n)*, Bunay *náh(a)*, Aua *naku*.

In Indonesien hat es (außer Koviay *laintu*) meist die Bedeutung „Ei“, die in Melanesien nur vereinzelt vorkommt. Ponosakan, Bolaang-Mongondow *natu* „Ei“, Tounsea *latulatu* „testes“, Ambon *lase-h-atu* id., Iloko *nato* „Eierstöcke“, Roti *manu-natuk* „der Anfang des Eies im Huhn“, *natuk* „reichlich“, Roti *latu*, Kupang *latu*, Timor *mnatu*, Sawu *keradu* „rötlich, gelb, reif“.

Dieses Wort gehört wohl zu Malaiisch *ñatuh*, Name verschiedener Palaequium-Arten, Bentenan *nato*, Java *ñatu*, Madura *ñatoh*, Bugi, Makassar *nato*,



Busang *ñatu'* „Kautschuk“, Pnihing *ñatuh* id., Kayan *ñatöng* „Harz“, Pnihing *nyatöng*, Tagalog *nato* „*Sterculia rubiginosa*“, Bisaya *nato* „*Palaquium spec.*“, Malegasy *nato* „*Imbricaria madagascariensis*“ usw.

**Nr. 75. „Kinn.“** Ich glaube nicht, daß diese Wörter verwandt sind.

**Nr. 76.** Soll Ambon *ruri*, das bekanntlich zu Malaiisch *duri* „Dorn“ usw. gehört, mit Barriai *tuatua* verbunden werden? Das letzte Wort gehört zu Malaiisch *tulang*. Wohl hat Barriai intervokalisches *l* erhalten, aber auch andere benachbarte Sprachen haben hier das *l* ausgestoßen, z. B. Bilibili *tuan*. Die Ursache dafür ist, daß hier ursprünglich *hl* gestanden hat. Siehe z. B. Altjavan. *tahulan*, Pabiyen *tuhlan*, Malegasy alt (DE HOUTMAN) *toelang*, Antanosy alt, *taholang*, *taholan*, Imerina modern, *taolana*. Tschem *taaung*, *talang*, *tulang*, Atjeh *tuleuëng*, Nias *töla*, Gayo *tulön*, Mentaway *tulat*, Gorontalo *tula(lä)*, Bunda *tulā*, Sideisch *tural*, Bisaya, Tumbulu', Ponosakan, Bolaang-Mongondow, Toba, Karo, Lampong *tulan*, Malayu, Java, Sunda, Sasak, Ngadju, Gayo, Busang, Kayan, Pnihing, Tarakan, Bolongan, Ibanak *tulang*, Fidji *dua*, Samoa *tula-iü*. Das ambonesische *ruri* usw. gehört zu Malaiisch *duri* „Dorn“, Altjava *rwi*, Java *ri*, Tschem *daruai* „épine“ usw., das in anderen Sprachen „Bein“ bedeutet, wie Tontemboan *ru'i*, Sangir *duhi*, Tounsea *dui*, Sumba *ri*, Sikka *luring*, Tettum *ruin*, Buru *rohen*, Solor *riunk*, so auch Ambon. Weiter noch Fidji *sui*, Samoa, Maori *iwi*; viele andere Sprachen haben dieses Wort.

**Nr. 77.** Diese Vergleichung ist gut; nur gehören Masarète *iwahen* und die Wörter für „sprechen“ nicht hierher. In West-Indonesien haben wir als Äquivalente: Malaiisch usw. *barut*, *balut*, Karo, Gayo *balut*, Toba *palut*, *balut*, Java *balut*, Makasar *balu*, Tschem *balaut*, Bikol *balot* usw.

**Nr. 80. „Kopf“ und „Stirn“** sind wohl dasselbe Wort, aber eines von beiden ist falsch aufgeführt. Der Autor hat mehrere solcher Fehler, was dem Vertrauen in seine Verzeichnisse eigentlich wenig dienlich ist. So soll *lum* „Männerhaus“ und *luma* „Weiberhaus“ sein. Tatsächlich ist *lum* die Form in casu constructo, wie aus den Beispielen, welche er aufführt, ersichtlich ist.

**Nr. 83.** Die Minahasa-Formen *karaya* usw. und Barriai *kare* sind, wie man leicht ersehen kann, verschieden. Zu Barriai *kare* kann man vielleicht vergleichen Tontemboan *karai* „Jacke“, Kupang *kare* „mit Löchern“.

**Nr. 87. „Laufen.“** Hier sind wieder verschiedene Wörter zusammengebracht, welche nichts miteinander zu schaffen haben.

**Nr. 88.** Die Worte für „**Laus**“ sind allgemein M.-P.

**Nr. 89.** Diese Vergleichung ist gut, aber nicht beweisend für die These des Verf. Außer den Wörtern, welche er zusammengestellt hat, findet man z. B. noch: Malaiisch, Lara *titi*, *titian*, Nias *ete*, *netenete*, Atjeh *titi*, *tutuë*, Malegasy *tety* und *tetezanä*, Napal Litjin *titian*, Madura *tetè(h)*, Kangean *tètèyan*, Sasak, Makasar *tete*, Sumba *palendi*, Bima *nonto*, Lubuk *panitian*, Mandailing *pangitian*, Besemah, Seraway *titi(y)än*, Roti *lete*, *tète*, Kupang *(s)tèten*, Timor *nète*, Lampong *tétay* und *kitay*, Bugi *lete*, *tete*, *toto*, Gayo *titi*, *tòtor*, *tete* und *kinte*, *kite*, Ngadju *tatäan* und *taletay*, Mangkatip *tetäi*, Toba *hite*, *talete*, Karo *tite*, *kite*, Sideisch *taltal*, und das Verzeichnis in OTTO SCHEERER'S The Batan Dialect Nr. 74, dem noch beizufügen ist: Igorot *längtay* und Favorlang *kittas* (aus *kitan*, denn Favorlang auslautendes *s* ist aus *n*, wie *matjis* „salzig“,

M.-P. MASIN *utas* „Regen“, M.-P. HUDJAN usw.). Weiter noch: Tontemboan, Toumbulu', Tounsawang *tete*, Bentenan *tetey*, Ponosakan, Bolaang-Mongondow *totoy*, Sangir *lente*.

Nr. 90. Diese Wörter haben nur *r* gemein. Zu der *wai*-Form des Wortes vergleiche man noch Ambon *waiwai* (RUMPHIUS), Motu *vaivai*, Hula, Sariba *waiwai*, Nala, Mekeo *veivei*, Salomons-Inseln, San Cristoval *wawai*, Jautafa *wai*, Tami *woawai*, Talant *uai*, Sangir *wai*. Hierzu gehören auch wohl Gazelle-Halbinsel, Vuatam *koai*, Barriai *korai*, und die Minahasa-Formen *kawidei*, *kombilei*. Nicht M.-P.-Sprachen haben auch dieses Wort, z. B.: Torres Strait (S. H. RAY), Mabuiag und Miriam *waiwi*, Kunini, Bugi *wiwi*, Miriam *waiwai*, Mawatta *wiwi*, Dungenwab *wiwi*. Andere nicht M.-P. Sprachen auf Neuguinea, Bogadjim *juai*, Binandele *ewa*, Ternate (RUMPHIUS) *coave*, Halmahera *wali*. Hinterindische Sprachen: Khmer *svai*, Annam *cây xoài*, Stieng *t'om soai*, Kaseseng *suè*. — Selbst Afrika, Kisuaheli *mwembe*, *embe* gehört hierher.

Nr. 92. „Mangrove.“ Barriai *bare* gehört nicht zu Indonesisch *parēpat* usw. Von den Namen der verschiedenen mangroveartigen Bäume (Bruguiera, Rhizophora und auch Sonneratia, Avicennia) gehört das Altjavanische *prapat*, Malaiische *pērēpat*, Madura *parapat*, Bugi *parepa* oder *beropa* „Sonneratia“, Makasar *parappa*, Sangir *pahēpa*, Talant *parappata*, Malegasy (Sakalava) *fara-faka*, Tagalog, Bisaya, Bikol *pagatpat* „Rhizophora“, Tontemboan, Toundano *parēpa'*, Bima *paropa*, Ponosakan *poypat*, Sulu *pagatpat* „Sonneratia“; Iloko *parapad* „Alpinia spec.“, die alle ein korkartiges Produkt abliefern (*gabus* usw. wohl zu der Basis *pēt* usw.). Vielleicht gehört auch Ambon *palata(l)* (aus *parat[p]a?*) hierher.

Für die Verwechslung der Pflanzennamen siehe: Bisaya, Pampanga *bagóm-bong* „Alpinia“ mit Malaiisch *běřěmbang*, Batakisch *barongbang* „Sonneratia“, Minahasa *tius* „Sonneratia“ neben Minahasa *tuis*, Bisaya, Tagalog *togis* „Amomum“ und „Alpinia“. Dieses letzte Wort hat seine Bedeutung wohl von dem Wurzelstock her.

Viele Uferbäume scheinen Ur-M.-P. zu sein. So bekanntlich die „Barringtonia“:

1. Tagalog, Bisaya *botong*, *botóon*, Java, Malayu, Sunda *butun*, Bugi, Buton *butung*, Ambon *hutun* usw., Minahasa *bitung*, *witung*, Vuatam *vutung*, Gazelle-Halbinsel *wutun*, Salomons-Inseln *puputu*, Mota *vut(u)*, Fidji *vulu* Samoa, Futuna, Tonga *futu*, Mangareva, Mangaia *hutu* (Maori *hutu* = „*Caria lucida*“), Rarotonga *utu*, Uluthi *lu-puth*, Mokil *si-pit*, *si-put*, Kusaie *pwopwus*, Ponape und Pingelap *wi*.

2. Tagalog, Pampanga *putad*, *malaputad*, Batavia, Java, Malayu, Sunda *putat*, Bali *kutat*, Malegasy (Nosy Be) *fota-be* (Betsimisaraka), *fotatra*.

3. Tounsea *salinsa*, Makasar *talise* = „*Terminalia Catappa*“: Ambon, Ceram *salisa*, *saris*, Buru *lisa*, Toumbulu', Toundano, Tontemboan, Tounsea *tarisei*, *talisei*, Bantik *tarisey*, Tagalog *talissae*, Iloko *lasila*, Sangir *salisa*, Roti *lisa*, *lise*, Kelana fat *kalis*, Nufor *kris*, Tami *dalit*, Neu-Mecklenburg *tilisso*, Vuatam *talia-nggau*, Gazelle-Halbinsel *talia*, Mota *salite*, Samoa, Futuna *talie*, Nukuoro *talia*<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Jautafa *chris* ist eine bestimmte Art Glasperle, welche Asé (Sentani-See) *charise* heißt. Dieses Wort ist wichtig betreffs der Chronologie der Lautverschiebungen im Nufor.

4. „**Bäume mit Eisenholz:** Afzelia div. spec.“ Malaiisch *ipil*, Sasak, Ben-  
 tenan, Tagalog, Bisaya, Bikol *ipil*, in den Philippinen auch „Intsia div. spec.“,  
 Sasak *ipin*, Bare'e *opili*, Tara, Bugi *ipi*, „Planchonia spec.“, Toumbulu', Toundano,  
 Tounsea *ipil*, Parigi *ipili* „Inocarpus“, Samoa *ifi*, Guam *ifil*. — Im Sambali  
 ist *ipil* „Adenanthera“, im Toba ist *sampilpil*, Karo *sumpilpil* „eine Farnart“  
 (Malaiisch *paku*); Karo *pilpil* sind „Bambusstäbchen, Fußangel“; Bali *ngipil-  
 ipil* ist „holzlesen“. Andere Pflanzen- und Tierarten, welche allgemein M.-P.  
 sind, findet man in meiner bald erscheinenden Dissertation aufgezählt.

Nr. 93. **Maro „Hüftbinde“** ist gut verglichen. Hierzu ist noch zu ver-  
 gleichen (Dr. ADRIANI) Bare'e *umayo*, To-Napu und parigi-kailische Sprachen  
*malo* „Trema Amboinensis und Bastzeug davon“, Fidji, Mota *malo* „Brousso-  
 netia und Bastzeug davon“, Neu-Mecklenburg *malu*, Gazelle-Halbinsel *mal*,  
 Sentani *maroh*, Jautafa, Nufor *mar*. Es gehört wohl wie Samoa *tutuga* zu *tutu*,  
 „klopfen“ (in Indonesien „Reis stampfen“, z. B.: Java, Karo, Gayo, Bima *tutu*,  
 Malegasy *toto*) zu Iloko *malo* „schlagen“, Timorlaut *malmalo* „hölzerne  
 Spatel zum Schlagen der Baumwolle“, und Tagalog, Bisaya *palo*, Altjava,  
 Java, Sunda, Malayu, Lampong, Toba, Makasar, Bugi, Sumba *palu*, Gayo  
*pěpalu*, Sikka *palo*, Sangir *paŋo*, Fidji *valu*, Aneityum *abli* „mit einem Stock  
 schlagen“ und zu: Tagalog, Bisaya, Bikol, Altjava, Sunda *halu*, Ibanak, Java,  
 Malayu, Minangkabau, Makasar, Bugi, Tontemboan, Toumbulu', Tounsea,  
 Toundano, Bolaang-Mongondow, Sumba, Pnihing, Kòlo *alu*, Sawu, Bima *aru*,  
 Toba *andalu*, Mandailing *indalu*, Tscham *balău*, *balav*, *halău*, *haluv*, *hulau*,  
 Malegasy, Betsileo und Bara *akalo*, Imerina *alo*, Manggaray, Sikka, Tettum  
*alu*, Solor *alo*, Kayan *alau*, Karo, Däiri *lalu*, Bali *ělu*, Sasak *lu*, Kenya *luh*,  
 Busang *alò*, Longglat *ala*, Pampanga *alo*, Atjèh *alèè*, Tounsea *adu*, Bare'e  
*yayu*, Tara *alu*, To-Kulawi *lialu*, Rosi *aluk*, Timor *hanuk*, *hana* „Reisstampfer“.  
 Nicht hierher gehört Sangir *bawaŋu*, das zu Ibanak, Iloko, Inibaloï *bayo*, Roti  
*pau*, Solor *bayo*, Sikka *bai*, Bare'e *badju* zu stellen ist. (Siehe Prof. JONKER'S  
 Rotineesch Woordenboek s. v.) Auch die zweite Bedeutung, die *malo* im  
 Barriai hat, „Regenbogen“, gehört wohl hierher. So ist auch im Maori *kahu-  
 kura*, Samoa *ahu-ula*, „der Regenbogen als ein Gewand betrachtet“. Auch  
 Tounsea, Tounsawang *duni*, Toumbulu' *runi*, Mentaway *luni* „Regenbogen“,  
 Lampong *runih* „Regenbogen“ ist zu Nias *luni* „Umhüllung“, Makasar, Bugi,  
 Bare'e *duni*, Kalang auf Java *druni*, „Sarg“, Ngadju *haruni* „einen Sarg haben“,  
 zu stellen.

Nr. 94. „**Mann.**“ Hier sind wiederum verschiedene Wörter zusammen-  
 gebracht. Die Komponenten dieser Wörter sind schon oft besprochen. *Tamol*  
 in Graget hat natürlich nichts mit Feis *mal* zu schaffen. Denn dieses letztere  
 gehört zu Makasar *burane*, Bugi *worowane*, Malaiisch *běrani*, Bali *mwani*,  
 Kisar *moonî*, Ngadju *hanyi* usw. und zu den Wörtern, welche FRIEDERICI unter  
 „männlich“ anführt. *Tamol* ist ein Kompositum aus *ta*, *tau* „Mann, Mensch“ und  
*mol* = Altjava *mahurip* „lebend“, Malayu *hidup*, Atjeh *uděp*, Tscham *hadjo'p*,  
*hodjap*, Sunda *hirup*, Madura *òdiq*, Bima *mori*, Sikka *moret*, Sumba *mirip*,  
 Sawu *muri*, Roti *horis*, *moli*, Kupang *nuli*, Timor *moni*, *honis*, Tettum *moris*,  
 Solor *morin*, Leti *mormiori*, Motu *mauri*, Mota *maur*, Sesake, Fate *mauri*,  
 Aneityum *umoh*, Eromanga *murep*, Nufor *keněm*.



Das Wort *tau*, *ta* bedeutet „Mann, Mensch“. Makasar, Sumbawa, Bugi *tau*, Sasak *tawu*, Bima *doü*, Sumba *tou*, Sawu *dau*, *dou*, Sangir *tau(-mata)*, Roti *touk*, Mentawai *ši-ma-täu*, Iloko, Pampanga, Tagalog, Bikol, Bisaya, Sulu *tau*, Inibaloi, Pangasinan *too*, Igorot (SEIDENADEL) *tākū*, Chamorro *tautau*, Tiruray *eteu*, Favorlang *cho*.

Das zweite ist Bisaya usw. *agta* „negro, cafre“, Sumba *ata* „Sklave“, Tettum *ata* „Sklave“, Timor *ate*, *atel* „Sklave“, Leti *ate*, Roti, Kupang, Makasar, Bugi, Toumbulu'. Bisweilen scheint das erste Wort auch *ta* geworden zu sein, aber Solor, Sikka, Simalur, Endeh *ata* „Mensch“, gehören wohl zu *agta* usw. Am wahrscheinlichsten ist aber, daß die Basis des Wortes *ta* ist, daß *ag*<sup>o</sup> Präfix und *ou* Suffix ist.

Wie Bobongko *mian*, Buton *miano* „Mensch“, Loinan *mayan* „Mensch“ (siehe auch den Volksnamen *Mangyan* auf den Philippinen<sup>1</sup>), Bobongko *gian* „Haus“ zu Toba *mian* „wohnen, bleiben“, Solor *mian* „warten, werden“, *rian* „Niederlassung“, Karo *iyen* „Pflege“, *pěngiyan* „das Hüten von Tieren“, *ngian-ngian* „arbeiten bei den Eltern des Mädchens“, Toba *ingan* „wohnen“, Karo *ringen* (vergleiche noch Altjavanisch *hwan*, Neujavanisch *angon*, *ingu*, Altjavanisch *uwuh*, Madura *òbu*, *kombhu*, Sunda *haruhuh*, Bali *ubuh*, Malaiisch usw. *tuwuh*, Altjavanisch *iwö*, *iwi*, *iwèn*, Neujavanisch *iwèn*, Tagalog *ibon*, Ibanag *ubbun* zu Neujavanisch *angen*) gehört, so gehört *tau* usw. wohl zu Javanisch *tahu* „gewöhnt“ (vergleiche Fidji *dau*, *tau*, *veitau*, Paumotu *matau*) „immer“ und Malaiisch *tahu* „wissen“, Toumbulu' *tahu*, Ngadju *tau*, *tawan* „können“, Malaiisch usw. *tahan*, Bali *tahēn* „ertragend“, Ngadju *tau* „liebhabe“, Fidji *veitau* „Freundschaft“, Bali *nau* „sich heimisch fühlen“, und bedeutete wohl ursprünglich „die Eingeborenen“.

**Nr. 99.** Ceram *oham* und Barriai *aua* gehören nicht zusammen.

**Nr. 104.** „Nase.“ Auch hier haben die Ceram-Ambonesischen Wörter nichts mit dem Barriai zu schaffen. Zu Barriai *ñoño-ra* „Nasenschleim“ vergleiche Altjavanisch *ingas*, Malaiisch, Batak *ingus*, Nias *ingo* „Nasenschleim“, Sunda *ingus* „Drüse“, Java *tělingus* „die Härchen in der Nase“, Loinan *ngus* „Nase“, Java (in Poesie) *ungas* „schnüffeln“, Madura *òngēs*, Kangean *dhěng-ngos*, Java *kongas*, Tounsea *engos* „Stickhusten“; vgl. noch Tontemboan *ěngēs*, *ěngos* Toba *ngusngus*, *pungus*, *ongus* usw.

**Nr. 106.** Ein wunderlicher Mischmasch; viele dieser Wörter haben ihre Verwandten in Indonesien. Ambon und Barriai sind jedenfalls verschieden.

**Nr. 107.** Barriai *waga* „Octomelis spec.“, auch Gazelle-Halbinsel *o oaŋga* lautet wohl nach dem bekannten M.-P. Wort für „Fahrzeug“. Hier hat *benuang* nichts zu schaffen mit *waga*; wohl Minahasa *wanga*, Tounsawang *banga* „Metroxylon elatum“, Atjeh, Gayo, Minangkabau *bangka* „Archytaea VahlII“.

**Nr. 108.** Der Autor hat es sich hier leicht gemacht. Wohl führt er eine große Reihe verwandter Wörter an, aber den Nachweis, daß Barriai *taŋa* indonesisch und auch pazifisch *talinga* sei, ist er schuldig geblieben. Er spricht immer nur ganz im allgemeinen vom Auswechseln von Konsonanten usw., er hätte aber nachzuweisen, daß ein bestimmter Laut in der einen Sprache identisch

<sup>1</sup> Ebenso stammt *Manobo* von M.-P. *tubuh* „wachsen“.

ist mit einem bestimmten Laut in einer anderen Sprache. So will es die vergleichende Sprachwissenschaft. Ich glaube nicht an die Identität der Wörter; denn man hat auch in Indonesien Wörter, welche sich viel näher zu den Barriai-Formen stellen. Auch in Holland hat man schon viele Hypothesen versucht, die die Form des Wortes erklären sollten<sup>1</sup>.

Vorerst ist die Identität von *guelingo* im Tiruray (es ist merkwürdig, wie oft bei FRIEDERICI in verschiedenen Sprachen *g* und *t* „wechseln“, zumal im Anlaut) und der neukaledonischen Formen zu bezweifeln, denn die neukaledonischen Sprachen haben sehr abgeschliffene Formen. Die Gleichheit ist wohl zufällig, ebenso wie z. B. Moanus *ko me* und holländisch *kom mee* die selbe Aussprache und Bedeutung haben.

Wahrscheinlicher kann aber für die neukaledonische Form eintreten *guélingha*, angesichts *gnialing* (VON DER GABELENTZ hat für Neukaledonien *dialen*, und Lifu hat *hnangenia*) wohl *gnieling* zu lesen, und ist *ha* ein Pronomen oder etwas Ähnliches.

Und wäre nun diese Identität bewiesen, dann müßte es doch als Leichtfertigkeit gebrandmarkt werden, wollte man, gestützt auf dieses eine Wort, eine ganze Theorie aufbauen bezüglich der näheren Verwandtschaft zwischen Tiruray und Neukaledonien. Aber dieser Leichtsinn ist für den Autor charakteristisch; und so ist wohl die famose Hypothese zu erklären von der Herkunft der Melanesier aus Ambon und Ceram.

Die Formen im Massim usw. und im Motu, welche er als Stützen anführt, sind in diesen Sprachen regelmäßig entstanden, ebenso wie Sulu *taina*; denn dort muß regelmäßig ein *l* zwischen zwei Vokalen schwinden. Aber daß Barriai *taña* identisch ist mit M.-P. *talinga* usw. hat er nicht bewiesen, denn wo stößt die Sprache noch ein zweitesmal *li* aus?

Außerdem hat das Wort *tuli* nichts mit *talinga* zu schaffen. Dieses gehört zu Manggarai *tilu*, Sikka *tilung*, Sumba *kasilung*, Sawu *wodilu*, Sasak *toli*, Makasar *toli*, Solor *tilun*, alles „Ohr“. Die gewöhnliche Bedeutung aber ist „Ohrenschmalz“, wie in Bali *tilu*, Nias *tugi* (im Süden aber in der Bedeutung „Ohr“), Mota *tul*, Fidji *tule*, *dule*, oder „taub“, Tagalog *antutuli*, *tuli*, Bikol *tulí*, Altjava *tuli*, Malayu, Gayo, Ngadju *tuli*, Karo *mětoli*, Inibaloí *atüleng*. Vgl. noch Malayu *tjorek*, Altjava *tjurék*, Minangkabau *turik*, Batak *tukkik* „Ohrenschmalz“ oder „Ohrenkrankheit“, Sunda *torek* „taub“, Madura *koplok* „Ohrenschmalz“, Java *kopok*; im javanischen Dialekt von Tegal *kopok* „taub“.

**Nr. 109. „Öffnen.“** Barriai *kakai* und Ambon *hukai* sind wohl verwandt, aber nicht identisch. Die anderen Wörter gehören nicht hierher.

**Nr. 111.** Wie können nur Minahasa *aretan* und Barriai *parapasa* „Pandanus“ etwas mit einander zu schaffen haben? „Pandanus“ ist allgemein M.-P., was schon Prof. KERN bewiesen hat. Hier folgt eine kleine Liste: Bisaya, Tagalog *pangdang*, Sideisch *pandal*, Ibanak *paddan*, Bali, Toba, Mandailing, Karo, Java, Madura, Sunda, Malayu *pandan*, Makasar *pandang*, Bugi *panrěng*, Sulu *pangdan*, Sangir *pondang*, Sumba (Kambara) *panda*, Bima *fanda*, Tontemboan *pondan*, *pondang*, Bare'e *pondani*, To-Napu *pondo*, Petasia *ponda*, Roti *henak*,

<sup>1</sup> Auch Prof. KERN hat hier wohl geirrt, denn Nufor *kna-si* gehört nicht zu *tělinga*, wohl aber Nufor *krin*.

*henq, hendak, hendq*, Tettum *hedan*, Kupang *edan*, Sikka *pëddang*, Malegasy *fandranā*, Tscham *panan (tathja)*, Fidji *vadra*, Futuna *fala*, Mota *vana*, Samoa *fala*, Tahiti, Tonga, Mangareva *fara*, Hawai *hala*, Mangaia, Rarotonga, Gilbert-Inseln *ara*, Karesau-Inseln („Anthropos“ II) *far*, Ponape *kipar*, Mortlock *fas, far*, Uluthi *fat*, Satawal *fas*, Nauru *para*, Nukuoro *hara, fara*. Im Maori ist *whara-whara* oder *pu-whara* „Astelia Banksii“.

**Nr. 114.** Ambon *tehu* soll = Barriai *kor* sein!

**Nr. 117.** Ambon *pisara* = Malaiisch *bitjara* = Sanskrit *wicāra*. Es hat natürlich nichts zu tun mit Barriai *posa*. Dies gehört mit Fidji *vosa* usw. „sprechen“, wohl zu Bisaya *bosak* „hablador“, welches wieder gehört zu Tagalog *baysak, bisak* „viel Wasser stürzen“, Kambera *wësar* „zerstreuen“, Lampong *bësay* „viel“, Tscham *barsar, basar* „großer Herr, König“, Malaiisch *bësar* „groß, dick, ansehnlich“, Solor *kabësar* und Malaiisch *bësar* „widerspenstig“.

**Nr. 118.** Barriai *awara*, Kobe *auaha* „Regen“ haben nichts gemein mit M.-P. HUDJAN, sie gehören zu Malegasy *avāratra* „Nord“, Inibaloï *abagatan* „Süd“, Negrito *abayat* „Regen“. Die meist vorkommende Bedeutung ist indes „West, Westwind, Westmonsun“. Siehe Iloko *abagat*, Ibanak *abaga-k*, Pangasinan *abalatan*, Pampanga *abagat*, Tagalog, Bisaya *habagul*, Bikol *habagat*, Magindanaw *barat* („Regen“), Tountbulu' *awahat*, Tounsea *ëwa'at*, Tontemboan *awa'at*, Toundano *wahat*, Ponosakan *uwagat*, Sangir *bahë*, Java, Ngadju, Badjo, Lampong *barat*, Sunda *barat*, Tscham *barak* („Nord“) *barat* („West“), Sasak *bat, barat*, Gayo *börüt*, Bima, Nias *bara*, Bugi *barë*, Makasar *wara* „West“, *wara-waraya* „Nord“, Solor, Sikka *warat*, Buru *fahat*, Ambon *halato* usw., Mittel-Ceram *vahata*, Key-Inseln und Tanimbar *warat*, Aru-Inseln *apara*, Watubela *walat*, Babar *warak(ol)*, Moa, Leti *wartë*, Luang-Sarmata *wartaa*, Kisar *waraka*, Wetar *harat*, Sawu *wa*, Roti *öe fat* („Regen“), Sabuyau *bahat*, Fidji *cavā* „Sturm“, Samoa *afā, afatia*, Maori *awhā*, Tonga *afa*, Kilenge *sawa*. Bilibili *sao* gehören zu Toba, Tagalog, Karo *sabat* „Hindernis, jemand aufhalten“, welches Wort wahrscheinlich verwandt ist mit dem obengenannten, siehe noch Toba *barat*, Nias *bara-bara* „quer“. Altjavanisch *kabarat* „eine der vier Seiten eines Landstückes“ und Toba *abat, abot* „Hindernis“, Bisaya *abatan* „barandilla, que se pone en las puertas de las casas, para no caigan los chiquillos, niños“ usw.

**Nr. 120.** Barriai *nano* „rösten, braten“, siehe Malayu *tanak*, Altjava *tanëk*, Tscham *tano'k, tan'ok, tanök*, Bikol *tanok*, Lampong *tanoq*, Malayu, Java, Ngadju, Madura *tanak* „gar, kochen“, Tagalog, Tontemboan *tanak* „Drüse“, Stieng *nak* „Küche, Herd“.

**Nr. 121.** Verschiedene Wörter; das Barriai-Wort ist M.-P.

**Nr. 122.** „Sagopalme“, Nakanai *labia* usw. ist M.-P. Man sehe die Verzeichnisse in DE CLERCQ'S Nieuw Plantkundig Woordenboek voor Nederlandsch Indië. Amsterdam, DE BUSSY, 1909, Nr. 2289. P. W. SCHMIDT, Zeitschrift für afrikanische und ozeanische Sprachen III, dem man noch beifügen kann, Sangir *humbia*, Talaut *rumbia*, Gayo *rumbiö, rëmbiö*, Karo *rumbia*, Tontemboan *rumbia*. Auf Süd-Celebes ist eine Landschaft *Rumbiya* nach dieser Pflanze benannt. Malegasy *rufiya, rufia, drufiya, rafia* ist „Sagus Raphia“. Eigentlich bedeutet das Wort den Sagobrei wie in Gorontalo *bia* (wo die Sagopalme *labiā* heißt),



Bunda *bêâ*, Bara, Tara *labia*, Agomes *yāwī* usw. Auch das Arowroot (*Maranta indica* usw.) hat in der Südsee diesen Namen: Fidji *yabia*, Samoa *pia* (*piasua* ist „juice of cocoanut“), Marquesas, Sikayana *pia*, oder das Gummi von Pflanzen im allgemeinen heißt z. B. in Tahiti und Paumotu *piapia*.

Weiteres sehe man in meiner bald erscheinenden Dissertation.

**Nr. 123.** Das polynesisches Wort für „Sand“ hat, wie bekannt, sein Äquivalent in Indonesien. Siehe z. B.: Altjava *hēnī*, Lampong *hēni*, Atjeh *anoè*, Gayo *one*, Nias *ene*, Altpugi *bōne*, Bare'e *bone*, Tara, To-Kulawi *bone*, Sangir *ene*, Binongko *hone*, Moa, Leti *ēni*, Alor *ta-ni*, Sikka *nè*, Alor *ta-ni*, Sideisch *naī*, Iloko *anai*, Mota *one* usw., Buru *ena*, Endeh *āna*.

**Nr. 128. „Schlange.“** Barriai *mota* ist allgemein M.-P. Vgl. Fidjidialekt von Lakemba (der Dialekt von Vitilevu hat *nata*) *ngata* (siehe Prof. KERN's Abhandlung über die Fidjisprache s. v.), Mota *mata*, Dobu, Efate *mata*, Sinaugolo, Suau *mota*, Brumer Island, Sariba *mata*, Maori *ngata*, Samoa *gata*, Aulua *namat*, Ambrym *mar*, Sa'a *maa*, Moanus *moat*, Bilibili *mot*, Tami *mami*, Jabim *mô*, Nada *moteta*, Bare'e *duwata*, Ceram *monata*, alles „Schlange“ und Bisaya *ata* „tierisches Gift“.

**Nr. 129, 131, 132.** Sind wieder Kollektanea von Wörtern, welche einander ganz fremd sind.

**Nr. 134.** Ambon *hala* „Schulter“ ist oben behandelt worden. Nord-Celebes *paluka* usw. ist „Schulterblatt“. Tontemboan *paluka* (Sangir *paluka* „Schulter“). Vgl. weiter Malayu, Sasak, Tagalog, Ngadju *balikat* „Schulterblatt“ usw. Dairi *likat* „Fleisch unterm Schulterblatt“. Java *walikat* und *likat* „Schulterblatt und der unterste Teil davon“, Bikol *balicuet* „llevar algo debajo del brazo“, Tounsea *paduka* usw., Sunda *walikat*.

**Nr. 136. „Schwein.“** Nakanai *mbolo* und Verwandte ist wohl ein anderes Wort als M.-P. BABUY, Ambon *hahu*. Als Beispiel von Bedeutungswechsel gelte: Toba *aili* „Wildschwein“, Java (Poesie) *dērūwili* „Schwein“, Karo *uwili* „Eber“ (= Toba *ridi*), Tounsea *waidi* „Weibchen des *babi-rusa* (Hirschschwein)“. Gehört hierzu auch Lilisha *lili*, Pelau *aliu* „Schwein“?

**Nr. 139. „Sehen.“** Wieder ganz verschiedene Wörter!

**Nr. 140.** Der Beweis, welchen FRIEDERICI hier versucht für den philippinischen Wanderzug, schließt nicht, denn beide Genetivformen nebeneinander sind ursprünglich M.-P. Auch ist es wohl etwas leichtfertig gehandelt, auf Grund einer einzigen grammatikalischen Erscheinung sofort einen Wanderzug anzunehmen. Wie kann man so etwas allen Ernstes „wissenschaftliche Ergebnisse“ nennen?

**Nr. 141.** Buru *enhero* gehört nicht hierher. Die Wörter im zweiten Artikel kennt man schon lange.

Nakanai *ngata* gehört vielleicht zu Indonesisch usw. *mata* „Klinge“, Motu *mata*, Ambrym *meta* usw.

**Nr. 144. „Stern.“** Barriai *nara*, Kobe *motala*, Buru *metala*, vgl. noch: Motu *bintala*, Solor *patala*, Bima *ntara*, Sikka *dala*, und zu Kei-Inseln *nar*, Timorlaut *narra*, Endeh *ndara*.

**Nr. 146. „Taro.“** Wieder verschiedene Wörter durcheinander geworfen!

**Nr. 147.** Barriai *mak* gehört wohl zu Fidji *bati* „tatuieren“, Ngadju *bapatik* „tatuirt“ usw. (siehe KERN's De Fidjitaal s. v.), Java *baṭik*, Tagalog *patik* usw.,

Malegasy *patsika*, Nufor *fas* usw., wozu noch Inibaloï *ba-tôek* „tattooing“, Iloko *batek* „pinturas del cuerpo del hombre como las de los Tinguianes“. — (Bare'e, Tara, To-Kulawi, To-Napu, Loinanisch *bati* ist wohl aus dem Malayo-Javanischen entstanden.) Über Samoa *tau*, *tatau*, Indonesisch *tatu* usw. siehe dieselbe Abhandlung Prof. KERN's. Natürlich gehört Ceram *kaki* zu keinem dieser Wörter.

**Nr. 148.** Ist allgemein M.-P. (Prof. KERN). Z. B. Tagalog *hamog*, Bisaya *yamog*, Ibanak *namug*, Favorlang *lamog*, Iloko *amor*, Bentenan *namu*, Magindanaw *damuk*, Toba *nambur*, Koro, Daïri *namur*, Nias *namo*, Bugi *namo-namo*, Java *lamur*, Bali *damuh*.

**Nr. 149. „Taube.“** Diese beiden Wörter sind M.-P.: Bisaya, Tagalog, Besemah, Seraway, Lampong, Malayu *punai*, Atjeh *rampuneu*, Malegasy *fony* (hier „*Alectroenas Madagascariensis*“), Tontemboan *punei*, Minangkabau *punai*, Gayo, Kayan *pune*, Bare'e *pune*, Ngadju *pundi*, Sasak *punean*, Bali *kunayan*, *kunaan*, aber Dialekt von Karangasem *punaan*, Toba, Karo, Makasar, Bugi *pune*, Iloko *punay*, Ibanak *funáy*, Nias *fune*, Fidji *bune*, Motu *pune*, Mota *qone*. Zum zweiten gehören auch Tagalog *balor*, Bikol *balod*, Bisaya *balod*, Iloko *balog*, Ibanak *bálug*.

**Nr. 150. „Tintenfisch.“** Schon von Prof. KERN nachgewiesen als allgemein M.-P.

**Nr. 151. „Topf.“** Auch Indonesisch: 1. Altjava *kurën* Topf, *makurën* „verheiratet sein“, *pakurën* „Gatte“, Madura *korënnan* und Bali *kurën*, gebraucht beim Zählen der Häuser, und vergleiche auch noch Makasarisch *Woordenboek* von Dr. MATTHES s. vv. *uring* und *korong*, Sunda *kurën* „Ehepaar“, *kurënnan* „geheiratet“. 2. Altjava *krën*, Neujava *kërën* „Kohlenbecken“, Batavia *kërën*, Bisaya *calan*, Tagalog *calan*, Pampanga *calang*, Sunda *kërën*, Malaiisch *këran*, Minangkabau *kuran*, *köram* (vgl. Malaiisch *goram*), *koran*, Tscham *jakran*, Khmer *čangkran*. 3. Fidji *kuro* Kochtopf, Toba *hudon*, vgl. noch Toba *tumutung hudonna* „seinen eigenen Topf brennen = eigenes Hauswesen haben“, Karo *hudin*, Gayo *kurön*, Daïri *kodën*, Altjava *kudwan*, Bisaya *colon*, Makasar *korong*, *uring*, Sangir *kuring*, Tontemboan *kure*, Tountulu, Tounsea, Toundano, Tounsawang *kure*, Bentenan *kurin*, Ponosakan *kuyan*, Bolaang-Mongondow *kuyon*, Bare'e, Tara *kura*, Loinan *kuhan*, Sumba *wurung*, Sawu *äru*, Roti *ulek*, To-Mori *kuro*. Es scheint, daß die verschiedenen Völker das Wort von einander entlehnt haben, denn viele Formen sind unregelmäßig. Weiter noch: Pampanga *curan*, Bikol *coron*, Magindanaw *kuden*, Bagobo *códon*, Tiruray *curreng*, Igorot *ügan*, Sideisch *rukol*.

**Nr. 154. „Tritonshorn.“** Dieses Wort ist im allgemeinen richtig verglichen. Aber es ist nicht nur Ambonesisch in Indonesien, siehe z. B. noch: Aru-Inseln *tapur* „Tritonshorn“.

Zu den pazifischen Worten kann man noch hinzufügen: Mota *tauwe*, Ponape *jauï*, Sankt Matthias *kaué*, Aneityum *toh*.

Aber nicht alle Wörter, die der Autor aufzählt, gehören hierzu!

**Nr. 155. „Tür.“** Nur ein *a* und *t* haben die Wörter gemein, die FRIEDERICI hier zusammenstellt! Die melanesischen Wörter gehören zu *mata*. Das Barriai-Wort gehört zu Jabim usw. Siassi-Inseln *atāman* „Tür“ usw. Siehe weiter Altjava *tama*, Makasar *antama*, Bugi *utama*, Kambera *tama*, Laora, Sikka *tama*

„hineingehen“, Motu *matama* „beginning“, Toba *tamá* „es schickt sich“, Iloko *táma* „Gelegenheit“, Tagalog *tamá* „das Ziel treffen“, Karo *taman* „seine Aufmerksamkeit konzentrieren“. Auch Altjav., Java, Malayu, Sasak, Bali *taman* „Garten“, Lampong, Besemah, Seraway *taman* „Teich, Brunnen“, Sunda *taman* „Zaun“ wird wohl hierher gehören.

Gehören Maori, Tahiti, Niué *tomo* „to enter“, Paumotu *tomo* „to begin“ auch hierher?

**Nr. 157.** Toumbulu', Tontemboan *mí'pi'* „**urinieren**“ ist wohl Toba, Karo *pirpir* „spritzen“ (siehe noch Toba *mimir*, Gayo *sěmpir*). Die anderen Wörter sind das bekannte allgemein M.-P. Wort: Fidji, Salomon-Inseln, Polynesien, Samoa, Inibaloi usw. *mimi*, Mota *meme*, Roti, Tettum usw. *mi*, Aneityum *ami*, wozu Tagalog, Bisaya *mihi*, Tagalog, Bisaya, Bikol, Magindanaw, Pampanga, Sulu *ihi*, Bugi *teme*, von Altjava *ěyěh*, Toba *eo*, Altjava *uyuh*, *yoh*, Dairi *iyěh*, Atjeh *عیه\**, Java *uyuh*, Gayo *òyòh*, Karo *tjiyah*, *tjěmah*, Sub-Toba *oyo*, Malayu *kěmeh* usw. Solor *měi* ist „Blut“, Gayo *meme* „Eiter“ usw.

Favorlang hat wie Bagobo *isi*.

**Nr. 161.** Ob die Barriai- usw. Wörter zu M.-P. *wayar*, *ayar*, *wai* gehören, ist mehr als fraglich. Auch die Minahasa-Wörter, welche Verfasser nennt, gehören nicht hierher.

**Nr. 167.** Der Autor scheint wieder zu meinen, daß alle diese Wörter identisch sind. Die meisten, *putih* und *pura* z. B., sind außerdem schon von Prof. KERN früher behandelt worden.

**Nr 171.** Mota *navo* gehört nicht hierher. *Alun* ist M.-P. „Woge“. Siehe z. B. Malayu *alun*, Altjava, Sunda *halun*, Toba, Minangkabau, Java *alun*, Tagalog, Bisaya usw. *alon*, Malegasy *alo*, *álona*, Karo *nggalun*. Im ganzen pazifischen Gebiet ist die Form des Wortes: *ngalu*, so z. B. Maori, *ngaru*, Samoa *ngalu*.

**Nr. 173.** Die indonesischen Wörter, welche FRIEDERICI aufzählt, gehören nicht zu seinen pazifischen. Denn die Ceram-Worte gehören, wie wir unter Nr. 46 gesehen haben, zu Bare'e, To-Kulawi *ngisi*, *ngihi* Bugi, Sangir, Bentenan *isi*, Makasar *assi*, Nufor *nasi*, Masarète *ngisi-n*, Manggarai *nīs*, Lio *nii*, Timor *nisi-t*, Segaar *nise'ne*, Leti *nis'ne*, Roti *nisi* usw. Die pazifischen Wörter gehören dagegen zu Solor *ipan*, *ipě*, Tagalog *ngipin*, Bisaya, Bolaang-Mongondow *ngipon*, Ibanak *ngipan*, Toumbulu' und Tontemboan *ipěn*, Key-Inseln *nifân*, Toba *ipon*, Dairi *ěpěn*, Karo *ipěn*, Gayo *ipon*, Lebong *ěpěn*, Napal Litjin *ăpan*, Nias *ifō*, Alt-Malegasy *manifats*, Imerina *nify*, Betsimisaraka *hify*, Tankarana *hy*, Mota *liwoi*, Santa Cruz *riho*, *lifo*, Florida *livo*, Maori *niho*, Samoa *nifo* usw.

**Nr. 174. „Zann.“** Sollen alle diese Wörter verwandt sein?

Einige merkwürdige Wörter in dieser Bedeutung finden sich in Indonesien:

1. Tscham *va*, *var* „parc, enclos“, *va kabau* „parc à buffles (*var kabau*)“, Gayo *wör*, Atjeh *wěuě* „Viehstall“. 2. Toba *bara*, Makasar, Lampong, Sumba, Sasak *bara*, Ngadju *babara* „Viehstall“. 3. Bugi *wala* „Viehstall“.

Zu Nr. 2 gehört noch Besemah und Seraway *barě'an* „Viehstall“, und dann findet sich noch Nias *ba'o* „Schweinestall“.

**Nr. 175.** Diese Wörter haben wieder nichts miteinander zu schaffen.



Wir haben in den obigen Ausführungen nur einige aus der Unmenge der Fehler herausgezogen und besprochen, welche wir in einem verhältnismäßig kleinen Bruchstück der Arbeit Dr. FRIEDERICI's gefunden haben. Dieser Teil seiner Arbeit sollte den Beweis erbringen, daß die Melanesier aus Ambon usw. hergewandert seien. Wir haben vergebens darnach gesucht und den Beweis nirgendwo gefunden. Als eine Hauptstütze wird wohl das besprochene Wörterverzeichnis gelten sollen, und gerade hier ist kein einziges Wort vertreten, das nur Ambon mit Barriai gemein hat. Die geringe Kompetenz des Verfassers somit für die Bearbeitung sprachwissenschaftlicher Probleme tritt hier schon allenthalben zutage. Wir wollen nicht weiter die Geduld unserer Leser in Anspruch nehmen, und sehen davon ab, auch die anderen Wortvergleichen, welche das Buch enthält, einer ähnlichen Kritik zu unterwerfen. Auch die grammatikalischen Extravaganzen wollen wir unbesprochen lassen. Diese grammatikalischen Verhältnisse selbst werden in meiner bald erscheinenden Dissertation eingehend behandelt werden.

### Erklärung.

Von P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Der vorstehende Artikel, zu dessen Verfasser ich bis zum Eintreffen des Manuskriptes in keinerlei Beziehungen stand, gibt mir Gelegenheit zu folgender Erklärung:

In Bd. II (1907, S. 340—341) des „Anthropos“ besprach ich das Werk: „Skalpieren und ähnliche Kriegsgebräuche“ von Dr. G. FRIEDERICI, in welchem ich folgende Stelle über die Berichte der älteren Missionare fand: „So haben uns diese Geistlichen in bogenlangen und geradezu unverdaulichen Abhandlungen ihre Ansichten über die angebliche Religion der Indianer hinterlassen, über die Tätigkeit des Teufels unter ihnen, über die Wirksamkeit des Apostels Thomas auf amerikanischem Boden, über das Vorkommen des Kreuzes, der Beschneidung und der Laster Sodoms, aber über die kriegerischen Sitten der Eingebornen sagen sie nur wenig und Allgemeines.“ Zu diesen Worten bemerkte ich damals: „Ein solches Urteil über Werke, unter denen sich die eines DOBRIZHOFFER, eines SAHAGUN, eines LAFITAU befinden, von anderen zuschweigen —: nein, man würde sich genau so als Neuling in der Amerikanistik kompromittieren, wie es der Verfasser hier getan, wenn man es für nötig hielte, etwas dagegen zu sagen.“

Bald darauf (Stuttgart 1907) erschien ein weiteres Werk FRIEDERICI's „Die Schifffahrt der Indianer“, in welchem er (S. 15) zu dieser Besprechung Stellung nahm. Dieses Werk war mir vom Verfasser zugesandt worden, aber ohne weitere Bemerkung, daß es eine mich persönlich betreffende Stelle enthalte. In der Meinung, daß es zur Besprechung im „Anthropos“ eingeschickt sei, und selbst zu der Besprechung nicht Zeit habend, vergab ich es, ohne es selbst näher eingesehen, ohne also auch jene Stelle gelesen zu haben, anderweitig zur Besprechung, die dann auch Bd. III (1908), S. 169 des „Anthropos“ erschien, ohne daß ich damals auf jene mich betreffende Stelle aufmerksam gemacht worden wäre. Das geschah erst ziemlich viel später von einer anderen Seite, aber dann in einer solchen Weise, daß ich annehmen mußte, es handle sich lediglich um persönliche Angriffe. Da es mir nun im allgemeinen an dringenden Arbeiten nicht fehlt und ich keinen Wert darauf lege, auf persönliche Angriffe, die mir zuteil werden, stets zu reagieren, so kam ich nicht dazu, jene Stelle nachzulesen. Das geschah erst, als in einem im Laufe des Jahres 1913 erfolgten Briefwechsel mit Herrn Dr. FRIEDERICI dieser selbst mir den Inhalt der betreffenden Stelle bekannt gab.

Aus dieser Stelle entnehme ich nun ein Doppeltes:

1. Daß Herr Dr. FRIEDERICI in früheren Arbeiten „die hohen Verdienste der katholischen Missionare ganz besonders hervorgehoben und sie gegen nicht gerechte Urteile verteidigt . . . und ganz dieselben [wie ich sie oben genannt, P. W. SCHMIDT] oder geistesverwandte Namen als Muster ethnographischer Forschung hingestellt“ hat. — Das verändert zweifellos die Sachlage und ist darnach angetan, der oben beanstandeten Stelle das Verletzende und Ungehörige, das ihr für sich allein genommen innewohnt, in ziemlich weitgehendem Maße zu nehmen.

2. Daß Herr Dr. FRIEDERICI vor seiner Arbeit über das Skalpieren bereits ein tüchtiges amerikanistisches Werk und mehrere Artikel, die insbesondere von ausgebreiteter Literaturkenntnis Zeugnis ablegen, veröffentlicht hatte. — Daraus ergibt sich, daß mein Urteil über ihn als „Neuling in der Amerikanistik“ ungerechtfertigt war. Dasselbe erklärt sich daraus, daß die Anhäufung von Arbeiten im Vorbereitungs- und ersten Jahr des „Anthropos“ (1905, 1906) mich zu einer Unterbrechung meiner eigenen amerikanistischen Studien nötigte, so daß ich die dann erscheinende Literatur nicht weiter verfolgen konnte, gerade in diesen beiden Jahren aber erschienen die genannten Arbeiten FRIEDERICI's.

Es ergibt sich also, daß ich in diesen beiden Punkten Herrn Dr. FRIEDERICI Unrecht getan habe, und ich spreche ihm darüber, nachdem ich mich davon überzeugt habe, mein Bedauern aus. —

Es würde mich aufrichtig gefreut haben, wenn ich mit dieser Herrn Dr. FRIEDERICI geschuldeten Genugtuung von ihm hätte Abschied nehmen können. Leider ist mir das nicht möglich. Herr Dr. FRIEDERICI hat sich nämlich inzwischen selbst eine Genugtuung genommen, von der man wohl in seinem eigenen Interesse bedauern darf, daß er sie in dieser Weise gesucht hat.

In seiner Arbeit „Beiträge zur Völker- und Sprachenkunde von Deutsch-Neuguinea“<sup>1</sup>, in welcher er in ausgedehntem Maße die linguistischen Verhältnisse dieses Gebietes heranzieht und auch eine dementsprechend ausgebreitete Literatur verwendet, übergeht er meine Arbeiten auf diesem Gebiet völlig mit Stillschweigen, obwohl von mir doch die ersten wissenschaftlichen Bearbeitungen des linguistischen Rohmaterials dieses Gebietes herrühren; eine ziemliche Unvollständigkeit und ein bemerkenswertes Durcheinanderwerfen der verschiedenen Sprachengruppen, mit den entsprechenden Folgerungen auch für die ethnologischen Thesen des Autors, sind die Folgen dieser merkwürdigen Übertragung persönlicher Gegensätze auf sachlich-wissenschaftliche Fragen. Die Unzulässigkeit eines solchen Vorgehens hat FRIEDERICI unterdessen auch selbst einsehen gelernt, und in seiner neuesten Arbeit „Untersuchungen über eine melanesische Wanderstraße“<sup>2</sup> benützt er meine Arbeiten in ausgiebiger Weise. Daß er dabei an verschiedenen Stellen allerlei persönliche Häkeleien anknüpft, lasse ich, so manches dazu zu sagen wäre, unberücksichtigt, da ich ihm die Erleichterung, die ihm das offenbar gewährt hat, nicht verkümmern möchte.

Dagegen kann ich nicht gut daran vorbeigehen, wenn er mir zu insinuieren scheint, entgegen meiner Versicherung, daß mir die Aufstellung der Gruppe indonesischer Sprachen mit Genitivnachstellung durch BRANDES erst nach meiner Auffindung einer gleichen benachbarten Gruppe in Melanesien 1900 bekannt geworden sei, hätte ich die Auffindung durch BRANDES doch schon früher gekannt und diese Tatsache verschleiert, um den Ruf des ersten Entdeckers ernten zu können. Wenn FRIEDERICI das wirklich behaupten will, so könnte ich nur im eigensten Interesse von FRIEDERICI selbst aufrichtig bedauern, wenn er durch persönliche Gegnerschaft sich zu so blinder Gehässigkeit hätte hinreißen lassen. Denn FRIEDERICI hätte die Bedenklichkeit seiner diesbezüglichen Aufstellungen einsehen können. Er hätte berücksichtigen können, daß, wo meine Studien von den melanesischen Südsee-Sprachen ausgingen, bei meiner ersten Arbeit (Über das Verhältnis der melanesischen Sprachen usw. 1899) für mich keine akute Veranlassung gegeben war, auf eine Gruppierung innerhalb der indonesischen Sprachen, wie die von BRANDES festgestellte, besondere Aufmerksamkeit zu verwenden, und daß es deshalb sehr leicht möglich war, daß ich eine Seite in KERN's „Fidjitaal“, in welcher von dieser Gruppierung die Rede war, übersah. Auch für meine zweite Arbeit („Die Jabimsprache“, 1901) konnte er es für möglich halten, daß ich, von einer Einzelgrammatik von RINNOY bloß das grammatische Material, das ich bedurfte, beachtend, die allgemeine Einleitung, in der BRANDES seine Gruppierung bespricht, übersah. Er mag, wenn er will, das Flüchtigkeitsfehler nennen — deren ich bei ihm eine gute Anzahl nachweisen könnte —, aber es war bisher im allgemeinen nicht üblich, das ausdrücklich gegebene Wort in Zweifel zu ziehen. Wenn ich FRIEDERICI mit gleichem Maße messen wollte, so würde ich ihm, statt einer, gleich mit einer ganzen Anzahl „Unvereinbarkeiten“, wie er sie nennt, dienen können. Hier einige davon:

<sup>1</sup> Mitteilungen aus den Deutschen Schutzgebieten, Ergänzungsheft Nr. 5, Berlin 1912.

<sup>2</sup> Mitteilungen aus den Deutschen Schutzgebieten, Ergänzungsheft Nr. 7, Berlin 1913.

In seinen „Beiträgen zur Völker- und Sprachenkunde von Deutsch-Neuguinea“ rangiert er in den Wortvergleichungslisten die Sprachen von Halmahera (und die Papua-Sprachen) derart mit den austronesischen in eine Linie, daß jedermann glauben mußte, die radikale Verschiedenheit dieser Sprachen sei ihm völlig unbekannt. Dr. ADRIANI fand es deshalb auch eigens nötig, ihn in einem Briefe auf diese Verschiedenheit aufmerksam zu machen. In seinen „Untersuchungen über eine melanesische Wanderstraße“ beteuert FRIEDERICI nun (S. 10, Anm. 35), daß ihm dieser Unterschied wohl bekannt gewesen sei. Aber die Erklärungsversuche, die er hier gebraucht, wären nicht imstande, jenen Glauben zu zerstören. Sicherlich nicht der, daß er es aus Scheu vor „Raumverlust“ getan habe. Aber auch nicht sein Zugeständnis, daß es besser gewesen wäre, wenn er „diese Worte nicht mitten in die MP-Reihen hineingenommen hätte, sondern sie am Ende nach einem typographischen Trennungszeichen gebracht hätte, um sie so als außenstehend kenntlich zu machen.“ Denn er hat nicht bloß Kulturwörter, sondern auch andere, der gewöhnlichsten Sprache angehörige, in die Listen aufgenommen, und jedenfalls diese gehören nicht nur ans Ende gesetzt, sondern überhaupt nicht in die Vergleichung hinein, weil sie einer ganz anderen Sprachfamilie angehören. Das gilt in gleicher Weise von den Papua-Sprachen, die er in diese Reihen ebenfalls aufgenommen hatte. Einen neuen Zweifel erwecken seine Worte, daß er „die Papua-Sprachen der Hauptsache nach [sehr der „Hauptsache nach“! P. W. SCHMIDT] als solche kenntlich gemacht habe, weil der Charakter ihrer Sprache weniger bekannt oder gänzlich unbekannt war.“ Das schreibt FRIEDERICI in seinen „Untersuchungen“, obwohl er im Literaturverzeichnis derselben meine Arbeit „Die sprachlichen Verhältnisse von Deutsch-Neuguinea“ zitiert und im Text sie häufig gebraucht, in welcher ich für die hier gewiß in Betracht kommenden Sprachen von Deutsch-Neuguinea „den Charakter ihrer Sprache“ bereits vor 12 Jahren dargelegt hatte! Woher hat er überhaupt in seinen „Beiträgen“ — wo er meine Arbeiten nicht nennt — den „Charakter dieser Sprachen“ von Deutsch-Neuguinea und dem Bismarck-Archipel gekannt? Noch bedenklicher wird die Sache, wenn er in seinen Entschuldigungen (Beiträge S. 10) fortfährt: „Bei den Halmahera-Worten glaubte ich jedoch diese Zusätze entbehren zu können, da der besondere Charakter dieser Sprachengruppe ja seit mehr als 15 Jahren feststand“, als wenn die selbständige Stellung der Halmahera-Sprachen bekannter gewesen wäre, als die der Papua-Sprachen. Das ist aber in keiner Weise der Fall. KERN in seiner Arbeit über die Halmahera-Gruppe<sup>1</sup>, die FRIEDERICI auch in seinen „Untersuchungen“ — nicht in seinen „Beiträgen“ — im Literaturverzeichnis zitiert, will sie zunächst nicht von den austronesischen Sprachen trennen. Die vollkommen selbständige Stellung dieser Gruppe wurde zuerst von mir in meinen „Sprachlichen Verhältnissen von Deutsch-Neuguinea“ (1901—1902) festgestellt, also in demselben Werke wie die Selbständigkeit der Papua-Sprachen von Deutsch-Neuguinea. Warum verzeichnet FRIEDERICI das weder in seinen „Beiträgen“ noch in seinen „Untersuchungen“?

Noch in seinen „Untersuchungen“ (S. 20—21) spricht er den Satz aus, daß in den melanesischen Sprachen Lautgesetze nicht zu finden seien; eine „gewisse Gesetzmäßigkeit“ sei nicht zu bestreiten, aber es sei „zunächst nicht erlaubt, wirklich Gesetze zu formulieren.“ Obwohl er nun KERN's „Fidjitaal“ immer und immer wieder lobt — mit einer Heftigkeit, daß Sachverständige vor einem solchen Lob sich eher flüchten möchten —, wäre man stark versucht, zu zweifeln, ob er dieses „allerdings treffliche Buch“ auch wirklich gelesen. Denn nicht nur auf einer Seite (S. 118!), sondern nahezu auf jeder Seite erbringt KERN den Beweis, daß solche Gesetze auch in den melanesischen Sprachen existieren, und gerade darin liegt die Bedeutung dieses Werkes, daß es gegenüber der früheren Periode von VON DER GABELENTZ und FR. MÜLLER mit ihrer fast ausschließlichen Heranziehung der grammatikalischen Verhältnisse eine auf festen Gesetzen basierende Wortvergleichung in die austronesische Linguistik einführte. Diese in allen folgenden Werken KERN's fortgesetzte erzieherische Wirksamkeit ist also, wie die obige Äußerung FRIEDERICI's zeigt — und wie der vorhergehende Artikel von A. LAFEVER mit allen Einzelheiten belegt<sup>2</sup> —, an ihm spurlos vorübergegangen; nicht einmal erwähnt wird KERN, wo es sich um die Frage von Gesetzmäßigkeit in den melanesischen Sprachen handelt.

Trotz aller dieser entgegenstehenden Instanzen aber, sobald FRIEDERICI versichert, daß er den Unterschied der Halmahera-Gruppe (und der Papua-Sprachen) von den austronesischen

<sup>1</sup> Bijdragen usw. 5, volgr. VI, VII.

<sup>2</sup> Diese Belege wären nicht minder zahlreich und in eher stärkerer Kraßheit auch aus den Wortvergleichungen der „Beiträge“ zu erbringen.



Sprachen gekannt habe, daß er KERN's „Fidjitaal“ und dessen andere Werke mit der der Intensität seines Lobes kongruenten Genauigkeit auch wirklich gelesen habe, glaube ich ihm aufs Wort und suche die Erklärung der bestehenden „Unvereinbarkeiten“ eben in anderen Gründen, die in diesen Fällen in der Tat auch nicht zu schwer zu finden sind.

Um aber zu der mir von FRIEDERICI vorgeworfenen „Unvereinbarkeit“ zurückzukehren, wo habe ich denn „den einem Entdecker geschuldeten Dank“ gefordert, und insbesondere von FRIEDERICI gefordert? Stets habe ich die Priorität von BRANDES ausdrücklich hervorgehoben, wie FRIEDERICI sich in meinen „Sprachlichen Verhältnissen von Deutsch-Neuguinea“<sup>1</sup> und der „Mythologie der austronesischen Völker“<sup>2</sup> hätte überzeugen können. Dabei freilich bleibe ich, daß ich auf einem selbständigen Wege zur Aufstellung meiner Genitivgruppe gekommen bin, und gerade im Zusammenhang mit diesem selbständigen Finden gelangte ich auch zu einer von BRANDES total verschiedenen Auffassung von der Entstehung der Genitivnachstellung. Gerade jetzt erfahre ich die Genugtuung, daß diese meine Auffassung von dem augenblicklich besten Kenner der indonesischen Gruppe mit Genitivnachstellung, Prof. Dr. JONKER, in einer eingehenden Untersuchung „Kan men bij de talen van den Indischen Archipel eene westelijke en eene oostelijke afdeeling onderscheiden?“<sup>3</sup> anerkannt und die BRANDES'sche als unrichtig dargetan wird. —

Was nun den sachlichen Inhalt der beiden Arbeiten von FRIEDERICI und die darin verfochtenen insbesondere linguistischen Thesen betrifft, so muß ich leider auch für die grammatikalischen Verhältnisse bestätigen, was A. LAFEBER in der vorstehenden Kritik für die Wortvergleichen schon dargetan hat. Es fehlt auch hier die genügende Berücksichtigung der übrigen austronesischen Sprachen, bei der sich in noch bedeutend höherem Maße ergeben hätte, als FRIEDERICI jetzt zugestehen will, daß die Gemeinsamkeiten von Ambon-Barraï nichts anderes als allgemein-austronesische Gemeinsamkeiten sind. Noch mehr aber läßt FRIEDERICI das Eindringen in die eigentliche Funktion der grammatischen Verhältnisse vermissen. Er weiß nichts von der grundlegenden Funktion des Genitivs für den ganzen Sprachaufbau, wie z. B. mit der Genitivnachstellung einer Sprache automatisch der Übergang zum suffigierenden Charakter zusammenhängt, wie ich das schon lange dargelegt hatte<sup>4</sup>. Er sieht deshalb nicht, daß eine Reihe von Ähnlichkeiten seines Barraï mit Ambon und Motu erst an Ort und Stelle, selbständig, aus der von den benachbarten Papua-Sprachen herübergenommenen Genitivnachstellung, entstanden sind und also für den angenommenen genetischen Zusammenhang nichts beweisen. So erklärt es sich auch, wie er (S. 37) schreiben kann, daß „Barraï und Kobe ... ihren vorausgesetzten Genitiv haben und kaum eine Spur zeigen, daß sie einmal einen nachgesetzten Genitiv besessen hätten.“ Dabei übt aber das Barraï ganz regelrecht und in aller Breite wie alle übrigen melanesischen Sprachen die Suffigierung der Possessiva an die Substantiva für Verwandtschaft und Teile des Körpers, und diese Suffigierung ist nichts anderes als ein Rest der alten Genitivnachstellung, da das Possessivum der Genitiv des Personalpronomens ist. Darüber hätte sich FRIEDERICI in meinen „Sprachlichen Verhältnissen von Deutsch-Neuguinea“<sup>5</sup> eingehend unterrichten können. Daß er das nicht getan, macht auch seine ganze weitläufige Behandlung des Possessivums (S. 27—29) ziemlich unzureichend.

Diese Einsicht in die eigentliche Funktion der grammatischen Formen läßt sich nicht durch äußere Massenhaftigkeit ersetzen. Übrigens gibt es Fälle, wo die letztere auch in sich selbst verdächtig erscheint. In seinem Literaturverzeichnis figuriert z. B. zwar J. RAUSCH, Die Sprache von Südost-Bougainville, Deutsche Salomonsinseln, „Anthropos“ VII (1912), p. 105—134<sup>6</sup>. Im

<sup>1</sup> Separatausgabe S. 75.

<sup>2</sup> Mitteilungen der Anthrop. Ges. in Wien XXXIX (1909), S. 244.

<sup>3</sup> Versl. en Mededeel. d. Koninkl. Akad. van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, 4<sup>e</sup> reeks, deel XII, Amsterdam 1914.

<sup>4</sup> S. meine Kritik des sprachlichen Teiles der WUNDT'schen „Völkerpsychologie“ in Mitteil. d. Anthrop. Ges. in Wien XXXIII (1903), S. 381.

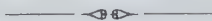
<sup>5</sup> Separat-Ausgabe S. 130 ff.

<sup>6</sup> Zu der Zeit, als FRIEDERICI abschloß (laut Vorrede 28. Jänner 1913), waren auch schon die folgenden Teile: S. 585—616 und 964—991 erschienen. Es wäre auch P. J. GRISWARD, Notes grammaticales sur la langue des Teleï, Bougainville, „Anthropos“ V (1910), S. 82—94, 381—406 heranzuziehen gewesen.

Text seiner Arbeit selbst dagegen kommt diese Abhandlung in keiner Weise zur Geltung. So schon nicht bei der Zeichnung der Grenze der Genitivnachstellung (S. 34), wo kurzerhand gesagt wird, daß sie die Salomonen und die Neu-Hebriden östlich liegen lasse und daß überall (nördlich und) östlich dieser Linie der Genitiv nachgestellt werde<sup>1</sup>. Noch mehr aber für die Frage nach dem Ursprung der Genitivnachstellung, eine durchaus grundlegende Frage, die sich aber FRIEDERICI in seiner ganzen Abhandlung kein einziges Mal gestellt hat, was um so seltsamer ist, da er sich eigens Mühe gibt, für Melanesien das Bestehen der Gruppierung und deren Wichtigkeit nachzuweisen (S. 33 ff.). Die Folge dieser Unterlassung ist, daß die ganzen daran sich schließenden Ausführungen schief geraten und an dem eigentlichen Kern der Sache völlig vorbeireden.

Es ist FRIEDERICI, um es kurz zu sagen, gar nicht die ausschlaggebende Tatsache zum Bewußtsein gekommen, auf die ich aber doch schon vielfach hingewiesen hatte, daß überall dort, wo Papua-Sprachen sich finden — die ja, soweit sie bis jetzt bekannt sind, sämtlich Genitivvoranstellung üben —, manche in der Nachbarschaft anstoßende melanesische Sprachen auch deren Genitivstellung angenommen haben. Das beweist, daß für die Genitivvoranstellung dieser melanesischen Sprachen und für die ganze Reihe der mit ihr automatisch verknüpften sonstigen Erscheinungen ein näherer genetischer Zusammenhang der betreffenden Sprachen nicht angenommen zu werden braucht, da sie an Ort und Stelle, selbständig, aus der Einwirkung der benachbarten Papua-Sprachen, entstanden sein kann. Damit wird der gesamten Beweisführung FRIEDERICI's, insofern sie sich auf die grammatikalischen Verhältnisse stützt, der Boden unter den Füßen weggezogen, sodaß sie vollständig in der Luft schwebt. Da nun aber, wie die vorstehende Kritik LAFEVER's zeigt, die Beweisführung aus der Wortvergleichung von ganz gleichem Wert ist, so wird damit die ganze Theorie haltlos, was natürlich auch von entsprechenden Konsequenzen für die darauf aufgebauten ethnologischen Theorien ist.

Da sich somit die Grundlagen der FRIEDERICI'schen Arbeit als verfehlt erweisen, so widerstrebt es mir, noch mehr Zeit auf die negative Arbeit des bloßen Niederreißens zu verwenden. Die positive Arbeit des Aufbaus, müßte aber, wie jetzt nach den wertvollen Feststellungen Prof. JONKER's von Spuren der Genitivvoranstellung bis in die Philippinensprachen hinein besonders deutlich wird<sup>2</sup>, zunächst in Indonesien einsetzen. Diese Entdeckungen haben einem Gedanken, den ich schon Jahre lang bei mir herumtrug, neue Nahrung gegeben, daß nämlich bei der Suche nach der Entstehung der indonesischen Gruppe mit Genitivvoranstellung über Indonesien hinausgegangen werden müsse. Ich habe einige diesbezügliche Untersuchungen schon durchgeführt, bin aber noch nicht so weit, daß ich klare Resultate vorweisen könnte; ich hoffe aber, daß mir das bis zum Ende dieses Jahres möglich sein wird.



<sup>1</sup> Für Neupommern ist es unzulässig, Sulka und Baining mit einzubeziehen, weil das ja gar keine melanesischen Sprachen sind. FRIEDERICI wird hier nicht einwenden können, wie er es bei der Mahnung des Herrn Dr. ADRIANI bezüglich ähnlicher Behandlung der Sprachen der Halmahera-Gruppe getan: das wisse er schon, er habe eine besondere Kennzeichnung nicht für nötig gehalten (S. 10); dann hätte er auch das mitten in den Salomons-Inseln liegende Savo heranziehen und dementsprechend im Süden seine ganze Grenze ändern müssen.

<sup>2</sup> S. die oben S. 285 erwähnte Arbeit JONKER's, S. 37 (350) ff.

## Das Problem des Totemismus.

### Eine Diskussion über die Natur des Totemismus und die Methode seiner Erforschung.

1. Einführung. Von P. W. SCHMIDT, Mödling.
2. The social and the emotional element in totemism. By JOHN R. SWANTON, Washington.
3. Totemismus und Stammesorganisation in Australien. Von W. WUNDT, Leipzig.
4. The Definition of Totemism. By A. R. BROWN, Cambridge.
5. Le totémisme chez les Fāñ, Afrique Centrale. Par le P. H. TRILLES, Paris.
6. The Terminology of Totemism. By W. H. R. RIVERS, Cambridge.
7. Die Natur des Totemismus. Von E. REUTERSKIÖLD, Upsala.
8. Totemism in Southern Nigeria. By N. W. THOMAS, London.
9. Totemismus als kulturgeschichtliches Problem. Von FR. GRAEBNER, Köln.
10. The method of investigating totemism. By A. GOLDENWEISER, New-York.
11. Totemism in Northern America. By C. HILL-TOUT, Abbotsfort B. C.
12. Totemismus, viehzüchterischer Nomadismus und Mutterrecht. Von P. W. SCHMIDT.
13. Totemism in Northwestern America. By FR. BOAS, New-York.
14. Die Psychologie des Totemismus. Von R. THURNWALD, zurzeit Augustafluß, Deutsch-Neuguinea.
15. The views of ANDREW LANG, J. G. FRAZER and E. DURKHEIM on totemism. By A. GOLDENWEISER, New-York.
16. Die Auffassungen A. C. HADDON's, E. S. HARTLAND's and A. VAN GENNEP's vom Totemismus. Von P. W. SCHMIDT.
17. Zusammenfassung der Diskussion. Von P. W. SCHMIDT.

#### I. Einführung.

Von P. W. SCHMIDT.

Als durch die umfassende Sammlung des erreichbaren totemistischen Tatsachenmaterials durch FRAZER in seinem großen Werk „Totemism and Exogamy“ die weltweite Verbreitung des Totemismus und die Mannigfaltigkeit seiner Formen mit einem Schlage vor aller Augen dargelegt wurde, war die nächste Folge davon, daß zwar bis zu einem gewissen Grade auch die nie zur Ruhe gekommenen Versuche, den Ursprung dieser seltsamen Erscheinung zu ergründen, wieder neu belebt wurden. Andererseits aber traten doch gerade jetzt auch die Schwierigkeiten der Lösung um so deutlicher hervor und ließen vorerst nicht mehr gleich nach dem Ziel, der Lösung des totemistischen Problems, sondern zunächst nach den Wegen, nach der Methode, ausschauen, wie man mit größerer Sicherheit, und demzufolge in größerer Einheitlichkeit zu dem gewünschten Ziele gelangen könnte. Als ein formaler Weg, diese Einheitlichkeit der Lösung vorzubereiten, schien auch besonders die richtige Abgrenzung des Problems, die Feststellung dessen, was Totemismus ist, seiner Arten und Spielarten, sich darzustellen.

Derartige methodologische Gesichtspunkte waren es denn auch, die gleich im Erscheinungsjahr von „Totemism and Exogamy“ in der umfassenden Besprechung desselben, welche der Herausgeber des „Folk-Lore“<sup>1</sup> in verdienstvoller Weise veranstaltete und an der damals N. W. THOMAS, E. WESTERMARCK, A. LANG, A. VAN GENNEP, E. S. HARTLAND, G. L. GOMME sich beteiligten,

<sup>1</sup> Folk-Lore, XXI (1910), S. 389—396; XXII (1911), S. 81—104, 362—374, 486—491.



schon einigermaßen zur Geltung gelangten. Besonders war das der Fall bei A. VAN GENNEP, der freilich auch früher schon in Polemiken mit französischen Autoren um die richtige Abgrenzung des Begriffs Totemismus sich Verdienste erworben hatte. Völlig im Vordergrund der Diskussion dagegen stand die methodologische Seite in der Serie von Referaten, welche auf dem Annual Meeting of the British Association for the Advancement of Science zu Portsmouth 30. August bis 6. September 1911 gehalten wurden von A. C. HADDON, A. A. GOLDENWEISER, HUTTON WEBSTER, FR. GRAEBNER und E. WAXWEILER<sup>2</sup>. Auch in der Folge wurden diese Erörterungen weiter geführt, und es war insbesondere A. A. GOLDENWEISER, der in mehreren Abhandlungen die Wichtigkeit dieser Vorarbeiten betonte und selbst nach dieser Richtung hin verdienstvoll arbeitete.

Von diesem Gelehrten traf dann zu Beginn 1913 ein vom 31. Dezember 1912 datiertes Schreiben bei dem Herausgeber des „Anthropos“ ein mit folgendem Inhalt:

„Dear Sir,

The appearance of DURKHEIM's brilliant but unconvincing treatise on religion brings home the fact that one of the phases of socio-religious thought, namely the problem of totemism, remains as replete with vagueness and mutual misunderstanding as ever. The matter is one of deep concern to me as I have myself contributed a small share to the discussion of totemism and continue to follow and analyse, to the best of my ability, the ever growing store of data.

It occurs to me that much benefit would accrue to totemic students and much vain controversies would be spared us, if each one of those who are now engaged in totemic research could be adduced to formulate in a fairly brief article 1. their interpretation of totemism and 2. their conception of the totemic problem.

It also strikes me that „Anthropos“, as probably the most cosmopolitan of modern ethnological periodicals, would be the one place for such a symposion . . .“

Nachdem er dann eine Anzahl Gelehrter genannt, welche zur Teilnahme an diesem „symposion“ eingeladen werden sollten, fährt er fort:

„It would than behoove the editor of „Anthropos“ to present the summary of the discussion and his conclusion in an Introduction to the symposion.

If the plan appeals to you, I should be glad to assist you in promoting its realization on this side of the pool.

I am yours sincerely

A. H. GOLDENWEISER.“

Da ich den Gedanken GOLDENWEISER's nur für zutreffend erachten konnte, so stellte ich bereitwillig den „Anthropos“ zu diesem Symposion zur Verfügung, und nach gemeinsamer Verständigung mit GOLDENWEISER wurden in den darauf folgenden Wochen die Einladungen zur Teilnahme an demselben an eine Reihe von Gelehrten versandt. Bei der Auswahl derselben wurden zwei Gesichts-

<sup>2</sup> Siehe die kurze Inhaltsangabe derselben in „Man“, XI (1911), S. 160, 171–173.

punkte vor Augen gehalten: 1. daß möglichst alle totemistischen Gebiete (geographisch gesprochen) vertreten seien; 2. nur solche Gelehrte sollten an der Erörterung teilnehmen, die in Arbeiten von selbständiger Bedeutung eine neue Auffassung zum erstenmal ausgesprochen oder eine schon ausgesprochene mit wichtigen neuen Beweismomenten gestützt hatten. Von den Eingeladenen glaubten die Herren DURKHEIM, MAUSS, VAN GENNEP, FRAZER, HADDON, HARTLAND, MORICE, LE ROY, WIEDEMANN nicht teilnehmen zu können, weil sie entweder kurz vorher schon anderswo ihre Auffassung vom Totemismus dargelegt hatten oder durch Zeitmangel verhindert waren. Dagegen sagten ihre Teilnahme zu die Herren BOAS, BROWN, GOLDENWEISER, GRAEBNER, HILL-TOUT, REUTERSKIÖLD, RIVERS, SCHMIDT, SWANTON, THURNWALD, TRILLES und WUNDT.

In gemeinsamem Einverständnis der Teilnehmer wurde festgesetzt, daß die Durchführung die methodologischen Fragen stets in besonderer Weise berücksichtigen solle, daß mehr die positive Darlegung des eigenen Standpunktes die Aufgabe jedes Einzelreferates und Polemik gegen andere Auffassungen nur insoweit zugelassen sei, als sie für diesen positiven Zweck nötig sei; jedes Referat solle die Hauptgedanken der eigenen Auffassung darlegen und für weitere Einzelheiten auf die größeren Arbeiten des betreffenden Referenten verweisen. Um Vollständigkeit zu erzielen, sollten auch die Anschauungen der nicht an dem Symposion sich beteiligenden Gelehrten in in kurzen Referaten dargelegt werden; Herr GOLDENWEISER erklärte sich bereit, die Referate über DURKHEIM, LANG und FRAZER zu übernehmen, die übrigen übernimmt der Herausgeber des "Anthropos". Dem letzteren wurde auch die Aufgabe übertragen, in einer kurzen Einführung die Entstehungsgeschichte und den Zweck des Symposions darzulegen und in einem zusammenfassenden Schlußartikel die verschiedenen in der Diskussion zutage getretenen Auffassungen zu gruppieren und die für die weitere Erforschung des Totemismus-Problems nützlichen Endergebnisse herauszustellen.

Es folgen jetzt die einzelnen Referate nach dem Datum ihres Einlaufens.

## 2. The social and the emotial element in totemism.

By JOHN R. SWANTON, Washington.

The attitude of the writer toward totemism is in substantial accord with the views expressed by Dr. GOLDENWEISER in "Totemism an Analytical Study"<sup>1</sup>. Pronouncements on this subject have usually been afflicted with a disease shared by ethnological speculations generally, a disease which Professor W. I. THOMAS describes as "the particularistic explanation", the derivation of a whole series of coordinate phenomena from one particular phenomenon.

Thus, I wish to explain the origin of religion. From certain data, or a mere prepossession, I assume with HERBERT SPENCER that it arises from mortuary customs. I therefore consult various authorities and gather data from all parts of the world showing the ancient and wide-spread prevalence of such rites. I then show how belief in the continued existence of the personality after death may have arisen from dreams of the dead by the living, and how

<sup>1</sup> Journal of American Folk-Lore, vol. XXIII, April-June, 1910, p. 179—293.

some of these spirits would "naturally" in course of time come to be associated with certain natural phenomena, such as trees or mountains on which their bodies had been placed. Next it is easy for the theorizer to demonstrate how gifts the dead could change into propitiatory offerings, and how those spirits associated with the more conspicuous or striking natural phenomena would soon be considered more powerful than the rest and be approached with correspondingly greater awe. This theistic aristocracy would in course of time evolve perhaps *pari passu* with the social evolution of the people themselves, first into a stage where we would find a "headship among equals", later into a theistic absolutism in which the subsidiary beings appear as servants or messengers, and finally into a thoroughgoing monotheism. And all this happens "naturally" and "along expected lines of evolution" which I have discovered. We may add that in most cases these lines of evolution have been "discovered" because they were "expected".

By similar reasoning religion could have been deduced from magical practices, a general belief in animism, or from a primitive monotheism. Nay, it would be quite possible to prove each theory of the kind by drawing our information from a single tribe, merely altering the order in which the material is handled, and the line of argument by which we put it together. Thus, the Haida Indians of the north Pacific coast, with whom the writer is to some extent familiar, have rites directed toward the spirits of the dead, magical practices, beliefs in spirits, beliefs in superior spirits, and even one conception from which a primitive monotheism might readily be inferred.

Other branches of ethnology, the study of primitive industries, arts, and social organizations have been made the subject of theories like the one outlined above, theories just as one-sided and neither more nor less valid. It is therefore not all surprising that totemism should furnish an example of the same kind of speculation. One student derives this ethnological feature from nicknames, another from the necessity for preserving and multiplying the food supply, another from a religious cult of the totem, another from primitive ignorance regarding conception, and it is safe to say that, if any attribute of totemism exists which has not been used to hang a theory of origin upon, it might equally well be so employed.

Apart from this particularistic method of approach the cardinal error has given rise to such a multiplicity of one-sided theories is, I believe, the supposition that totemism is one concrete thing, a concrete thing represented by certain of the Australian and perhaps also certain of the Iroquoian tribes of North America, that the social condition represented by them was normal to and universal in primitive society, and that where we find partial similarities elsewhere the primitive condition is in process of breaking down, or else the information collected in that region is incomplete. This argument might have some weight if all discordant data could be proved incomplete, or if it could be shown to have been derived from tribes known to have been seriously modified by contact with western civilization. But there are too many cases in which such criticisms can not be made, and, if we then assert that such tribes are more and such others less primitive, we must



present arguments more weighty than the fact that that conclusion accords best with our hypothesis. Thus MORGAN states that the Chippewa, Sauk and Foxes, Winnebago, and Shawnee had probably changed from matrilineal descent owing to white contact, in face of the fact that the Delaware and the tribes of the Iroquois confederacy who had been much longer in contact with Europeans persistently traced it the other way.

It seems to the writer that the complex character of totemism has been convincingly demonstrated in Dr. GOLDENWEISER's paper above referred to, and there is no occasion to go over the same ground again. The net result is to show that any definition of this phenomenon must be very general, and in fact Dr. GOLDENWEISER's own extremely generalized definition has since been criticized as not broad enough. No doubt the position of each student differs somewhat, each including some features which others exclude, and excluding some which they include. By putting these together, however, we get a kind of composite view of the content of the term which may be roughly defined, and there seems to be a pretty general agreement, that in true totemism there must be two elements, the one social and the other religious, or, as Dr. GOLDENWEISER would say, emotional. The term emotional has the advantage of greater breadth, but every institution in primitive society is so saturated with religious ideas, or ideas that have been classed as religious, that, if we call this second element a religious one, we shall not be very far wrong. However, an attempt to defend the use of this word would involve us in another discussion over the definition of the term "religious" from which I hasten to escape.

In the light of our present knowledge of primitive peoples the association above indicated is not difficult to understand. Whatever their ultimate reason for existence may be we know that mankind everywhere developed certain theories and corresponding actions toward every important object and event in the external world, theories and actions often apparently without any sensible explanation. It ought not therefore to be an occasion for surprise that beliefs and rites which grew up about mountains, springs, reefs, births, puberty, marriage, death, the new moon, the first ripe corn, etc., should also seize upon the tribe itself and its divisions, and that there should be an association and crossing of these beliefs at many points. Thus we find tribal rituals, tribal beliefs, tribal medicines, and tribal marks or emblems. And if in any way, whether by the splitting up of an originally homogeneous body or by the union of two or more originally distinct units, there came to be any differentiation within a tribe, we might confidently predict that these divisions would sooner or later, in some part of the world, be seized upon and made the subject of analogous theories and actions.

Rather, it would be strange if such an association failed to take place. If the animistic attitude toward nature were found connected only with exogamous bodies or tribal subdivisions, if exogamous bodies were always totemic, if there were none other than clan or gentile taboos, if names drawn from animals were always employed within totemic groups in the strictest sense of the term and nowhere else, if descent were never counted from any supernatural being other than a totem animal, if, in short, a certain set of

customs and beliefs were always associated in one way and in no other, then we would indeed be justified in considering totemism as a distinct institution, and the totemism which we find probably the relic of a real "totemic stage" in the history of human society.

But such is patently not the case. In North-America alone we find the Kutchin, Crow, Hidatsa, and Choctaw<sup>1</sup> with exogamous divisions but without totems or totemic names; the Nootka and Lillooet with totems, or at least animal group names resembling totems, but without exogamous divisions; the Omaha gentes, or part of them, with totemic taboos, but the Foxes<sup>2</sup> and the northwest coast Indians lacking them. The personal names of most Tlingit Indians were derived from the respective clan crests, while with the neighbouring Haida this was the case rarely if at all. The Lillooet and at least some of the Pueblo and Creek Indians believed themselves descended from the totem animal, but the Tlingit, Haida, Tsimshian, and Iroquois did not. In fact, when one comes to examine totemism closely he finds it by no means a simple formula of indefinite application. Beyond the differences roughly indicated above we find in North-America that the social organization and totemic features of no tribe are a safe guide to those to be found among the next, and while it is possible to pick out groups of three or four tribes here and there in which the totemic phenomena are very much alike it is doubtful whether, before white contact, there was a single tribe that did not possess some feature absolutely peculiar to itself.

In direct studies of totemism the writer finds it most convenient to examine the social and the emotional or religious sides of the problem separately. On the social side I find tribes to consist almost always of subdivisions, some of which appear merely as loose bands, while others present higher degrees of complication in which the relations of each group to every other group, and the individuals to each other, are very strictly defined, and to which long series of social and religious codes have become attached. Some of these are medicine, war, age, and other secret societies which may be assumed in most cases to be secondary in origin. Other subdivisions are what we commonly call clans or gentes, and among the customs associated with them are clan ceremonials, including peculiar songs and dances, clan duties in connection with mortuary rites, the ownership of clan legends, emblems, and medicines, and particularly marriage regulations.

Students of primitive society usually treat of marriage regulations under the head of "exogamy" because to most investigators the striking thing about clan organizations is the exogamous regulations. It ought to be apparent, however, that exogamy is only one side of a broader problem which we do not have to go back of our own times and away from our own homes to discover. Everywhere the world around there is a personal and social sentiment against marrying or having sexual relations in certain quarters or among

---

<sup>1</sup> The Choctaw subdivisions have names which might be interpreted as totemic but examination shows that they probably belonged to peoples which had been incorporated.

<sup>2</sup> A single Fox clan appears to have had a taboo of this kind, but on the other hand there were taboos regarding the snake and toad, but no snake a toad clan.

certain people and in favor of marrying among certain other people, whether the determining forces be racial, consanguineal, social, religious, or purely traditional. Furthermore we know that the marriage of every member of the family is usually a matter of interest to all and that often the determination of the proper "match" is taken entirely out of the hands of the parties mainly interested. Now it is evident that exogamy is merely one side of this question of marriage regulation, a social and, partly in consequence, also a personal determination that a marriage within a certain group is not a suitable "match". We know enough about this general instinct to regulate marriage and about the tendency among primitive peoples to develop all such things in peculiar ways to be sure that if two or more groups of persons were brought in juxtaposition a certain attitude with respect to intermarriage would tend to grow up and in clan, phratry, and band exogamy, endogamy, etc., we see only so many examples of the way in which the regulating instinct has worked the relation out.

In this connection it must not be forgotten that, even where the clan is exogamous, the exogamous group and the clan are not usually identical. On the northwest coast, and anciently among the Iroquois and Chickasaw, the exogamous group was the phratry; and in most other parts of North America, as among Creeks, and Pueblos, two or more clans were arranged in exogamous groups. On the north Pacific coast and among the ancient Natchez the aristocratic tendency played a conspicuous part but worked in precisely opposite directions. Thus among the Haida and Tlingit, peoples in the former area, there were low class groups or parts of groups with which a man of "high" family would never think of contracting an alliance, while a Natchez noble must marry into the lowest class in order that his wives might be killed at his death and sent to accompany him in the future existence. Although descent was prevailingly female with the last mentioned, the nobility of the father had this effect that it prevented his children from falling into the ranks of the common people until the third generation. Some of the Caddo Indians state that anciently they had the following clans, Buffalo, Bear, Panther, Wolf, and Beaver, which were not exogamous, but, if members of two different clans intermarried and the woman belonged to the clan named after the stronger animal, the children all went with her, while, if the man belonged to the clan of the stronger animal, the boys went with him and the girls with his wife.

As perhaps may be inferred from what has gone before I am inclined to trace many tribal subdivisions to the fusion of formerly independent units, and evidence of such fusion from various parts of North-America is not wanting. More often, however, the accession of a few persons from a foreign tribe, women among tribes with matrilineal descent and men among tribes with patrilineal descent, probably brought such differentiations about. This is said to have been the origin of the Wolf clan of the Chippewa and of one of the clans of the Tsimshian. But still others were due to internal segmentation for which there is another body of evidence. In this case we should less often find a new exogamous group resulting, the relationship of the group



to its parent being probably kept in mind for a considerable period. Otherwise it makes little difference to us how the subdivision which we find originated. I have as yet never seen any reason to think that these bands represent a former period of group marriage, the exogamous and other regulations regarding them, the terms of relationship, and so on, seem to me nothing more than the extension of certain independently existing ideas of exogamy and relationship over groups not originally consisting of related persons.

Another purely social feature of which a great deal has been made by certain theorists is the grouping of clans into two larger bodies or "phratries". It has even been supposed that the primitive totemic tribe consisted of a number of exogamous clans divided in this manner, that, in short, it is one of the essential features of totemism. But while a dichotomous division of the tribe is indeed common it was not apparently universal, and, what is more important, it did not have the significance everywhere that is commonly attributed to it. On the northwest coast and among the Iroquois (anciently) it governed marriage relations; among the Foxes, Sauk, Kickapoo, Yuchi, and probably the Creeks, it had nothing to do with marriage, but determined the opposing sides in the great games; and with the last mentioned and some of the Siouan tribes it appears to have concerned principally matters of war and peace. It would thus appear to represent a certain independent tendency and to have no necessary connection either with exogamy or with totemic groups.

On its emotional side totemism involves, of course, a study of the attitude of the clan or band to its totem, an answer to the question whether there is belief in descent from it on the part of the clan members, the rituals connected with it, taboos and other similar regulations, but the problem would be utterly incomplete if the analogous phenomena were ignored, such as the attitude of the individual toward his personal guardian spirit, that of the medicine man toward his spirit helpers, that of the hunter or the fisherman toward spirits supposed to be able to assist him in his industry, that of primitive man in general toward the supernatural beings by whom he believed himself to be surrounded.

When we now come to examine various peoples we shall find that there are many possessing both social and emotional qualifications which cannot, be classified as totemic because the necessary relation has not been established between the two. In fact it is often difficult to tell whether the complex which we find should or should not be considered totemic. Thus the Haida Indians of British Columbia are divided into two exogamous sections, each of which is again divided into a number of groups with non-totemic, usually geographical, names. The smaller groups enjoy the right to certain emblems or insignia, usually animals, but instead of one there are sometimes as many as ten of these to a group. Although the major sections seem to resemble phratries the smaller divisions differ so much from our orthodox conception of the clan that I at first called them "families" and the two major sections clans. Later, however, I found that the neighboring Tlingit were organized similarly

but that each minor group had only two or three crests, one of which was usually more important than the others and that from this latter a large part of the personal names of the members of the clan were taken. It then seemed evident to me that we have here two phratries among both Tlingit and Haida and a number of minor groups best considered as clans, albeit clans which have undergone a very peculiar development. This example will illustrate some of the difficulties of a hard and fast totemic classification.

Nevertheless, grouping together as well as we can those tribes which exhibit the phenomena usually associated with totemism, we find the resulting map of North-America north of Mexico of the utmost interest. We then discover that such tribes fall into four or five distinct geographical groups, outside of which are numerous peoples without true totemic phenomena and for the most part without true exogamous divisions. The first question which this distribution suggests is, was the totemic complex developed in each area separately, or has it been transferred from one to another?

Evidently an answer to this question can best be found by taking each area by itself, studying its phenomena, observing what is taking place within it, and noting whether it appears to be expanding or contracting in size, also the direction in which the spread, if any, is progressing. Such a study has not yet been made of all of the areas in North-America above indicated, but some data are at hand from the one lying along the north Pacific coast, and with practical unanimity investigators are agreed that the totemic phenomena appear to be spreading outward from three tribes, the Tlingit, Haida and Tsimshian. Its spread northward was noted by NELSON, eastward and northeastward by EMMONS and MORICE, and southward by BOAS, while TEIT has shown its advance among the interior Salish to the southeast in the most beautiful manner. Unless we accept the hypothesis that the features characteristic of this region have been brought from some other part of the world by sea, an hypothesis with little to recommend it, we may say that two things have been demonstrated, first the fact that totemic features may be spread from tribe to tribe, and second the independent origin of totemism in at least one area. Totemism has in fact been moving from this independent center toward other areas.

For the other totemic groups in North-America we can not as yet speak so positively. The data are not all collected and it is furthermore possible that some prehistoric connection may have existed between the Pueblo and the eastern totemic area on one side and the Californian area on the other.

From the facts gathered by Mr. FRAZER it is evident that there is a small totemic group in Central-America, one or more in South-America, at least one in Africa, one or two in India, one in Sumatra, one in New-Guinea and Melanesia, and one in Australia, the two last perhaps connected. I recommend that an effort be made to fix the boundaries of each of these and to see whether the same tendency toward expansion will be found in them. I do not wish to be understood as claiming that in all there has been the same diffusion from one portion over the rest, but, since such dissemination has been practically demonstrated for one area, it would appear reasonable

to make use of that information in attacking similar problems in other places. Conceivably we may find totemism shrinking instead of expanding, or we may find that totemism has existed among practically all of the tribes of some of these areas so long that no diffusion can now be traced — though personally I doubt this very much — or our work may come too late for definite results. In any case I am convinced that such regional studies can hardly fail to prove instructive, especially where the area exhibiting the complex is surrounded or bordered by tribes which are non-totemic.

In these cases the border between the totemic and non-totemic areas should be studied with particular pains, as much care being bestowed on an investigation of the non-totemic peoples as on those which exhibit the well marked features of totemism. Of course, in a case like that of the American northwest we have not discovered how the totemic association arose in the tribes in which it was self-evolved, we have merely shown that it does appear to have arisen in an independent center and that it has spread from the place of origin over other peoples. In some part of the world we may yet catch a totemic complex in the making. Still, this in itself would not be of supreme importance since it would not prove that precisely the same process had been gone through in other areas; the importance would lie as much in the mass of phenomena brought under observation and the multitude of processes which would be recorded as actually having taken place. With this data in hand I venture to prophecy that both "the secret of the totem" and the secret of exogamous groups would be secrets no longer but certain expectable developments of tendencies known to exist in all parts of the world. The mountain looked at for the first time and at a distance appears as a marvelous and unique object, but it may be explained by the stratification of a roadside out in the plain.

An inspection of the totemic areas in North-America also sheds some interesting light on another question, the part played by mother-right and father-right in the evolution of society. It is a striking fact that the tribes presenting mother-right and father-right always occur in contiguous, not in detached, areas. We do not find mother-right in one section and father-right in another section with non-totemic tribes between. They are always in conjunction and in most cases both are represented in each area.

Thus the great eastern totemic area is composed of Muskhogean, Iroquoian, and southeastern Algonquian tribes, the Hidatsa, the Crow, and some other Siouan tribes all having mother-right, and the remainder of the Siouan tribes, with the exception of the Dakota and Assiniboin, and the central Algonquian tribes having father-right. The Pueblo area is composed of the Pueblo Indians proper, the greater number of whom have mother-right, though Tewa, Taos, Santa Clara, and some others have father-right, the Navaho and western Apache with mother-right, and the Yuman tribes with father-right. In California we find father-right among the southern Miwok, and perhaps some other peoples, and, if MERIAM is correct, mother-right among the Yokuts, just south of them. On the north Pacific coast all of the true totemic tribes exhibit mother-right, but the condition found among the Kwakiutl proper, the Chil-



cotin, and some of the Salish approaches so nearly to that of tribes with totemic clans and father-right that for a long time they were so classified. Now when, with this information in mind, we turn to FRAZER's great collection of data in "Totemism and Exogamy" we find a close agreement in the old world. Tribes with both matrilineal and patrilineal descent occur in Australia, in the New Guinea-Melanesian area, in Sumatra, in southern India and Assam, and in Africa.

The orthodox explanation for this state of affairs used to be that the matrilineally organized tribes represented the primitive, or at least the earlier, condition, from which the others had emerged by changing their laws of descent. Some colour is lent to this explanation in the old world by the fact that, at least in Australia, India and Africa, the most advanced tribes are among those with father-right. In North America, however, the exact opposite is true. Here we find ideas of nationality and government in the great eastern totemic area reaching their highest level among the Iroquois and Creeks. In the Pueblo area the greatest complication of ritual and the highest culture is attained by the matrilineally organized Pueblos. Of California we know too little to be justified in expressing even an opinion, but on the north Pacific coast the peoples exhibiting features resembling those of tribes with patrilineal descent are certainly not on a par with the matrilineally organized Tlingit, Haida and Tsimshian, with whom indeed much of their culture appears to have originated. Nor does the theory that one set of these tribes has evolved from a condition represented by the other take into consideration the tribes without definite totemic or exogamous divisions. My own explanation would be that the social customs of the two classes of totemic tribes are parallel developments from the looser stage represented by the non-totemic tribes, that, favorable conditions having given rise to the totemic complex, certain tribes have developed it along with mother-right and certain others along with father-right. I am not prepared to deny in some cases tribes with a fully developed totemic system have altered their method of reckoning descent from matrilineal to patrilineal or the reverse, but the assertion that an entire class has so changed, especially that the change has always been in one direction, from matrilineal to patrilineal, this I say appears to me not borne out by the evidence at hand.

Regarding the "favorable conditions" above referred to which might give rise to the totemic complex not much data is yet available. It is interesting to observe, however, that in North America the non-totemic areas were mainly in Arctic or sub-Arctic regions and along the comparatively arid great plateau although they reached the Pacific ocean in Washington, Oregon, and parts of British Columbia and California. With the few notable exceptions last indicated they are therefore found where the food supply is poor and where it is difficult for population to gather in large masses. The full significance of this is for later investigators to determine.

In theorizing upon totemism too much importance has been attached to certain alleged "survivals" without sufficient study to determine whether such elements are survivals or not. Thus it is quite probable that the importance

of the mother's brother has no peculiar connection with matrilineal descent. The levirate and the "sororate", in which Mr. FRAZER would see vestiges of a condition of group marriage, are also capable of a quite different interpretation. Thus, after an Alabama Indian widow has completed her period of mourning, if there is no man among her husband's people to whom she can be given, her deceased husband's sister will say to her: "I have no man to give you; you may go wherever you wish." It would seem from this speech that, marriage being an economic necessity in primitive society, the clan is under a kind of obligation to provide for the woman married into it and at the same time has the first right so to provide. The "sororate" may be explained similarly, and in neither case is it necessary to construct an imaginary state of society very different from the one existent at the present time, or to appeal to motives other than those which may be discerned in the here and now.

Conclusions: The writer believes that what we call totemism is an association or tendency toward association of various elements of which one set is social, while the other may be called religious or emotional without danger of going far astray. This, of course, necessitates an abandonment of FRAZER's original classification of totems into clan totems, sex totems and individual totems. Any new classification must be based on the different ways in which the two sets of elements entering into the complex are combined. Perhaps the most useful distinction is between totemic tribes with matrilineal descent, totemic tribes with patrilineal descent, and non-totemic tribes, but it is usually more convenient to base this division on the purely social element of marriage-regulation. From the data at hand it would appear that any totemic phenomenon may sometimes have genetic and sometimes classificatory value only. Thus, there is every reason to believe that the resemblance between the clans and crests of the Tsimshian Indians and those of their neighbors the Carriers have genetic value; but we have no warrant for assuming that the resemblances they share with the clans and totems of Australian natives or even those of the Iroquois and Creeks could be used for any other than classificatory purposes. In studying the question taken as a whole I find it most convenient to attack the social and the emotional sides separately and compare the results, and to plot geographically the areas in which these features are found.

Such studies applied to North-Americ north of Mexico seem to me to indicate that the totemic complex has originated in several different places independently, and spread thence, that it probably arose among tribes with a comparatively loose organization and does not in all cases reach back into immeasurable antiquity, and that the totemic systems associated with female descent and those associated with male descent are probably parallel developments, neither having been derived directly from the other. Exogamy I believe to be only one side of a much broader question, marriage regulation, from which it ought not to be separated, and I hold that in most cases the so called "survivals" can be explained by contemporaneous conditions and do not require the construction of a hypothetical social stage to account for

them. It is furthermore altogether probable that the development of totemism bears some relation to the quantity and nature of the food supply, but this feature requires further investigation. I look to the mapping and study of each totemic area and to a comparison of the tribes inside and outside of it for an answer to this and most of the other questions with which we are here confronted.

### 3. Totemismus und Stammesorganisation in Australien.

Von W. WUNDT, Leipzig.

Mit dem Beginn der Stammesverfassungen fallen nach zahlreichen Zeugnissen, die sich gegenwärtigen Zuständen wie geschichtlichen Überresten entnehmen lassen, die Anfänge der Totemkulte zusammen. Mögen die letzteren auch vorher vielleicht vorbereitet sein, so werden wir doch mit zureichender Sicherheit annehmen dürfen, daß speziell die Formen des Stammestotemismus erst mit der Stammesverfassung ins Leben getreten sind. Denn hier erscheinen Kult und Zustand der Kultur einander zugeordnet, da in allen solchen Fällen der Kult nicht vor der entsprechenden Kultur vorhanden sein kann, im allgemeinen aber auch im Hinblick auf die den primitiven Zuständen eigene unmittelbare Widerspiegelung des Lebens im Mythos schwerlich erheblich später sein wird. Das um so weniger, als, wie der Hordenzustand bereits Ansätze zur Klanverfassung enthält, so auch das Tier in dem Anschauungskreis des Primitiven von frühe an eine beherrschende Stellung einnimmt, in der sich die totemistischen Kulte vorbereiten. Die Frage, wie sich das Stammes-totem nach Ursprung und Bedeutung zu den sonstigen Formen des Totemismus verhalte, kann hier außer Betracht bleiben, da sie der Kultgeschichte, nicht der Sozialgeschichte angehört<sup>1</sup>.

Nennen wir der Kürze halber die aus der Stammesgliederung hervorgegangenen Bevölkerungsteile die Stammesgruppen, die zwischen jenen stattfindenden totemistischen Kultverbindungen die Totemgruppen, so bieten nun die australischen Zustände für die verschiedensten Beziehungen zwischen Kult und Stammesverfassung Beispiele dar. Bezeichnen wir die typischen Formen mit den Namen einzelner Stämme, bei denen sie beobachtet worden sind, so können wir wohl folgende Haupttypen unterscheiden<sup>2</sup>:

1. Es gibt nur Stammesgruppen, keine Totemgruppen oder wenigstens keine, die in die Stammesgliederung eingreifen: Kurnai-Typus.

2. Stammesgruppen und Totemgruppen fallen zusammen, d. h. jede aus der Stammesgliederung hervorgegangene Stammesgruppe bildet zugleich eine Kultgruppe, sie hat ihr eigenes spezifisches Totem: Urabunna-Typus.

<sup>1</sup> Vgl. hierzu „Völkerpsychologie“, Bd. 3<sup>2</sup>, S. 327 ff.; „Elemente der Völkerpsychologie“, S. 173 ff.

<sup>2</sup> Vgl. zu dem Folgenden HOWITT, Native Tribes of South East Australia, p. 88 ff.; SPENCER and GILLEN, Northern Tribes of Central Australia, p. 77 ff.; N. W. THOMAS, Kinship Organisation and Group Marriage of Australia, p. 41 ff. Die in diesen Darstellungen eine bevorzugte Stellung einnehmenden Unterschiede der Zwei-, Vier- und Achtteilung bleiben, da sie für das Verhältnis der Stammesgruppen zu den Totemgruppen nicht oder höchstens indirekt von wesentlicher Bedeutung sind, hier zunächst außer Betracht; ebenso die Verhältnisse des Eheverkehrs, die unten näher erörtert werden sollen.



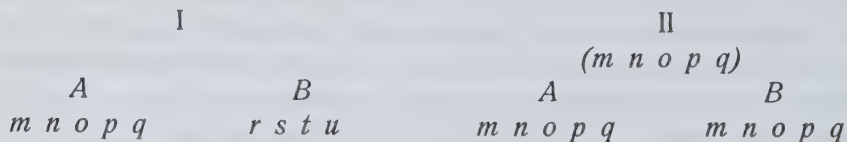
3. Beiderlei Gruppen fallen teils zusammen, teils scheiden sie sich, d. h. einzelne Stammesgruppen haben ihr eigenes Totem, andere nicht; dabei bleibt übrigens unsicher, inwieweit solche totemlose Gruppen anderen Totemverbänden angehören: *Dieri-Typus*.

4. Stammesgruppen und Totemgruppen sind durchgehends verschieden, und jede Stammesgruppe enthält Totemgruppen, die von denen der anderen Gruppen verschieden sind: *Wakelbura-Typus*.

5. Stammesgruppen und Totemgruppen sind verschieden, doch sind sie einander so zugeordnet, daß in den verschiedenen Gruppen einer Stammeshälfte gleiche Totemgruppen wiederkehren, also beiderlei Gruppen einander durchkreuzen: *Kamilaroi-Typus*.

6. Stammes- und Totemgruppen sind verschieden, die letzteren aber sind in solcher Weise verteilt, daß sie teils innerhalb verschiedener Gruppen übereinstimmen, teils von einander abweichen: *Aranda-Typus*.

Wie man sieht, bilden der erste und der zweite Typus volle Gegensätze, wie denn auch die Vertreter dieser Typen räumlich und sprachlich weit von einander getrennt sind: die Kurnai bewohnen die äußerste Südostecke von Viktoria, die Urabunna sind mitten im Zentrum des Kontinents zwischen den um den Lake Eyre wohnenden Stämmen und den den nördlicheren Gebieten angehörenden Arandastämmen angesiedelt. Schwerlich wird man aber aus ihrem Gegensatz folgern dürfen, die eine oder die andere Form repräsentiere einen relativ ursprünglicheren Zustand. Viel eher läßt sich von einem bestimmten zeitlichen Verhältnis der Entstehung von Stammesgruppen und Totemgruppen reden, wo sich, wie bei den Typen 4 und 5 der obigen Reihe, aus der Verteilung der Totems an die Stammesgruppen ein Schluß ziehen läßt. Weichen die Totemgruppen in verschiedenen Stammesgruppen *A* und *B* durchgehends von einander ab, wie dies das beistehende Schema I andeutet, so darf man schließen, daß sich die Totemgruppen später als die Stammesgruppen gebildet haben. Dies würde demnach bei dem Wakelbura-Typus zutreffen. Kommen umgekehrt in je zwei Stammesgruppen *A* und *B* die gleichen Totemgruppen vor, wie dies das Schema II versinnlicht, so kann man annehmen, die Totemgruppen seien schon vor der Gliederung in die Gruppen *A* und *B* vorhanden gewesen, so daß nun, als diese eintrat, Mitglieder der totemistischen Kultverbände sich über die einzelnen Stammesabteilungen zerstreuten:



Dies würde dem Kamilaroi-Typus entsprechen, während bei den Aranda ein gemischtes Verhalten obwaltet<sup>1</sup>. Hierdurch wird in diesem letzteren Fall entsprechend manchen anderen Zügen der Sitte, eine Mischung der Stämme

<sup>1</sup> Vgl. übrigens mit Rücksicht auf die Verschiedenheit dieser Verhältnisse bei den vier- und den achthgliedrigen Arandastämmen die neueste Veröffentlichung von C. STREHLOW über die Soziologie der Aranda, Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien, Teil IV, I. Frankfurt a. M. 1913.

wahrscheinlich; eben darum ist aber auch dieser Fall infolge der eingetretenen Verwicklungen und Störungen der sozialen Organisation für die Ermittlung allgemeiner Beziehungen zwischen Stammes- und Totemgruppen weniger geeignet. Um so bemerkenswerter ist der Kamilaroi-Typus, der außerdem in seiner völligen Scheidung von Stammes- und Totemgruppen nach anderer Richtung, aber nicht minder entschieden wie die Kurnai, einen Gegensatz zu dem beiderlei Gruppen verschmelzenden Urabunna-Typus darstellt. Diese relative Annäherung an den der Stammestotem überhaupt entbehrenden Typus trifft zugleich mit einem anderen beiden gemeinsamen Zug zusammen: die Kamilaroi reichen in mancher Beziehung, namentlich in ihrer Sprache, in jene nördlichen Gebiete hinüber, in denen Stammes- und Totemgruppen lokal geschieden sind. Daß sich eine solche Sonderung in eine lange Vergangenheit erstrecken kann, macht gerade das Beispiel der Kamilaroi in hohem Grade wahrscheinlich: die Namen ihrer Stammesgruppen reichen nämlich mit geringen Abänderungen in ein weites Gebiet benachbarter Bevölkerungen hinüber, die gegenwärtig von einander unabhängige Stämme bilden, bei denen aber meist auch die gleichen Totemnamen wiederkehren: es sind lauter Stämme, die im Südosten des Kontinents angesiedelt sind, und denen nach Westen und Norden andere, dem Kamilaroi-Typus ähnliche, aber in den Gruppennamen abweichende Bevölkerungen sich anschließen<sup>1</sup>. Nun läßt sich die Annahme kaum abweisen, daß diese in ihren Gruppennamen übereinstimmenden, im übrigen aber gesonderten Stämme dereinst einmal Stammeseinheiten wahrscheinlich beschränkterer Verbreitung bildeten, die sich dann durch lokale Sonderung von einander geschieden haben, wie sich denn ja im allgemeinen diese lokale Sonderung noch auf die gegenwärtigen Stammesgruppen fortgesetzt hat. Eventuell wirkt sie, wie STREHLOW von den Aranda berichtet, noch darin nach, daß die verschiedenen Gruppen verschiedene Stellen auf den gemeinsamen Lagerplätzen einnehmen<sup>2</sup>. Geht man von dieser Voraussetzung einer ursprünglichen lokalen Sonderung aus, so würde der Charakter des Kamilaroi-Typus wesentlich darin bestehen, daß er lokale Scheidung der Stammesgruppen mit kultischen Verbindungen zwischen diesen Gruppen vereinigt, die sich mit jenen durchkreuzen, so daß Angehörige verschiedener Stammesgruppen einer und derselben Totemgruppe angehören können und ebenso umgekehrt. Eine derart diffuse Verbreitung der Totems ist offenbar deshalb leicht möglich, weil diese Totems Kultverbände sind. Gerade darin besteht aber auch noch auf den weiteren Stufen der Stammesentwicklung eine Eigenschaft der Kultverbände, daß sie entfernt wohnende und verschiedenen Klans angehörige Stammesgenossen vereinigen, wie das besonders die Kultfeste der einer solchen fortgeschrittenen Entwicklung angehörigen Indianer Nordwestamerikas und der Pueblovölker zeigen.

\*                      \*

Gehen wir von dieser noch weit in die spätere Kultur hereinreichenden Vereinigung bald entfernt, bald nahe zusammenwohnender Kultverbände zu

<sup>1</sup> Vgl. F. GRAEBNER, Wanderung und Entwicklung sozialer Systeme in Australien, Globus, Bd. 90, S. 181 ff.; P. W. SCHMIDT, Die Gliederung der australischen Sprachen, Anthropos, Bd. 7, S. 230 ff.

<sup>2</sup> STREHLOW, a. a. O., S. 63.

gemeinsamen Festen aus, so erscheint damit auch die Beziehung der bei den meisten Stämmen Australiens ausgebildeten Systeme der Exogamie zu den Totemfreundschaften verständlich. Doch müssen wir dazu von der sichtlich auch in Australien dereinst verbreiteten Form der Eheschließung, der Raubehe, ausgehen. Freilich braucht diese da, wo ihre bekannten spielenden Wiederholungen späterhin vorkommen, nicht überall ursprüngliche Sitte gewesen zu sein, da die Spiele an sich und insbesondere auch solche halb oder ganz zeremoniellen Spiele eine große Verbreitungsfähigkeit besitzen. Es bliebe also immerhin möglich, daß derartige Hochzeitsspiele gelegentlich erst gewandert sind, nachdem sie bereits ihren ersten Charakter verloren hatten. Auch ist es zweifellos, daß diese Sitten fast nirgends mehr in ihrer ursprünglichen, ernst gemeinten Form vorkommen. Ebenso ist es durchgehends nicht mehr die Frau selbst, sondern die Sippe, der sie angehört, gegen die das Unternehmen des Frauenraubes gerichtet ist. Dementsprechend wird dann aber der Raub ein gemeinsames Unternehmen, bei dem der Bewerber von einer Anzahl seiner Klassengenossen unterstützt wird; und daraus entspringt die weitere Folge, daß sich diese helfenden Genossen teils ein Anrecht auf ähnliche Unterstützung, teils auch ein Mitbesitzrecht auf die geraubte Frau erwerben<sup>1</sup>. Darin sind die beiden Formen bereits vorgebildet, zwischen denen sich auch die späteren, auf einen mutmaßlichen Frauenraub zurückgehenden, zum Spiel gewordenen Hochzeitsbräuche bewegen: sie fingieren entweder einen Kampf mit der Braut selbst oder einen solchen mit ihren Angehörigen.

Faßt man alle die Formen einer Ehe, die infolge einer gewaltsamen Unterwerfung und Entführung der Frau zustande kommen, unter dem Namen „Raubehe“ zusammen, so kann aber kein Zweifel obwalten, daß zwei nach Entstehungsweise, Entstehungszeit und Bedeutung wesentlich verschiedene Formen einer solchen unterschieden werden müssen. Die erste, ursprünglichere Form können wir die „friedliche Raubehe“ nennen, insofern sie zwischen befreundeten und im ganzen friedlich nebeneinander lebenden Gruppen eines Stammes besteht, wenn auch der einzelne Fall eines wirklichen, ernst gemeinten Brautraubs sicherlich niemals ohne einen vorübergehenden Streit abgehen wird. Aber dieser Streit gehört noch ganz jenem Zeitalter interner Stammesfehden an, die, wie es bei ihnen keine definitiven Unterwerfungen oder Friedensschlüsse gibt, so auch unaufhörlich zwischen den zusammenlebenden oder benachbarten Stammesgenossen entbrennen und wieder erlöschen. Zu den vorübergehenden Anlässen solchen Streites gehören insbesondere auch die Kämpfe um den Besitz der Frauen, mögen sie nun zwischen den Bewerbern um sie, was vielleicht das frühere ist, oder mit den Sippengenossen der Frau, was später die Regel bildet, geführt werden. Diese ursprüngliche Form des Frauenraubes liegt in den Anfängen der Stammesentwicklung: sie gehört jener Periode der Stammesfehden an, die, abgesehen von dem Merkmal des Streites, in allen sonstigen Eigenschaften von den späteren Kriegen, den „Völkerkriegen“, von Grund aus verschieden sind. Demgegenüber fällt die Blütezeit der zweiten, der kriegerischen Form der Raubehe, gerade in den Beginn dieser Völker-

<sup>1</sup> HOWITT, The Native Tribes of South East Australia, p. 125, 225, 260 ff.



kriege, die zusammen mit der Kriegssklaverei, von der sie einen Bestandteil bildet, dauernd die barbarische Stufe dieser Kriege begleitet. Das ist eine Zeit, in der die ursprüngliche Raubehe längst verschwunden ist, wenn auch unverstandene Erinnerungen an sie in den spielenden Hochzeitsbräuchen noch fortleben. Für diesen Gegensatz ist es bezeichnend, daß die Sitte in der Wirklichkeit verpönt und bestraft, was sie im scherzhaften Spiel duldet und sorglich bewahrt. Wie sie nach ihrem Ursprung weit von einander abliegenden Zeiten angehören, so bilden aber beide Formen der Raubehe nach ihrer Bedeutung nahezu diametrale Gegensätze: der ursprüngliche, in dem oben gedachten Sinne friedliche Frauenraub begründet die eigentliche Ehe; hier ist die legitime Ehefrau oder, wie sie in polygynischen Zuständen genannt wird, die Hauptfrau, noch heute gewissermaßen die Nachfolgerin der in der Urzeit gewaltsam entführten Frau aus dem eigenen Stamm. Die im Krieg erbeutete Sklavin dagegen ist und bleibt Sklavin, als solche kann sie niemals zur legitimen Ehefrau werden, wenn nicht, wie teilweise in den Gebieten des Islam, die Polygamie zerstörend in die Ehesitten eingreift. Mit diesem wesentlichen Unterschied der Stellung der rechtmäßigen Gattin aus eigenem Stamm und dem als Beute heimgeführten Kebsweib hängt endlich noch die Verschiedenheit der Nachwirkung zusammen, die in beiden Fällen der Raub in der kommenden Entwicklung zurückläßt. Die kriegerische Raubehe, die das barbarische Zeitalter der Völkerkriege begleitet, kann allmählich sich mildern und endlich verschwinden, aber eine Metamorphose in andere Formen der Ehe ist bei ihr unmöglich.

Daß nun bloß die friedliche, nicht die kriegerische Raubehe eine Ablösung zuläßt, liegt in dem wesentlich abweichenden Charakter beider begründet. Der Krieg der Völker und Staaten findet seine Lösung im Friedensschluß oder unter Umständen in einem Friedensbündnis, das die Wiederkehr von Kriegen zwischen ihnen verhüten soll. Damit wird aber stets zugleich der kriegerischen Raubehe, wenn diese sonst nach dem Zustande der Kultur möglich ist, ein Ende bereitet. Die friedliche Raubehe, die als ein vereinzelter Gewaltakt den friedlichen Verkehr der Stammesgenossen unterbricht, fordert zunächst zur Sühne heraus, zu der den Angehörigen des geraubten oder entführten Weibes das Recht zusteht. In weiterer Folge führt sie zu einer Voraussetzung dieser Sühne: der Mann, der ein Weib zu gewinnen trachtet, bietet der Sippe des Weibes einen Ersatz. So entsteht die weitaus verbreitetste Form der Ablösung der Raubehe: die Kaufehe. An diese schließt sich endlich die Vertragsehe. Diese ist jedoch nicht unbedingt jünger als die Kaufehe. Sie kann unter Verhältnissen stattfinden, unter denen entweder an einen Kauf der Frau nicht gedacht wird oder unter denen der Zustand der wirtschaftlichen Kultur von vornherein ihn ausschließt. Ein solcher Zustand ist überall da vorhanden, wo der gesamte Handelsverkehr einer Bevölkerung Außenverkehr ist, ein Binnenhandel aber im allgemeinen nicht existiert und nicht existieren kann, weil es außer den Waffen, der Kleidung, dem Schmuck und allenfalls der Wohnstätte kein persönliches Eigentum gibt. So findet sich gerade auf australischem Gebiet die primitivste Form einer Vertragsehe, darin bestehend, daß die Väter des künftigen, durch die Gruppenzugehörigkeit im rechtmäßigen

Verhältnis der Wechselheirat stehenden Paares sich über die Heirat verständigen. Bei den Aranda geht die Initiative zu dieser schon in früher Lebenszeit stattfindenden Verlobung charakteristischer Weise von dem Vater des Mädchens aus, während bei der späteren Heirat, bei der die Sitte nur noch schwache Spuren eines einstigen Raubes bewahrt hat, dem Bräutigam die aktive Rolle zufällt<sup>1</sup>. Innerhalb dieser Zustände einer bereits fest ausgebildeten Stammesorganisation, aber noch zurückgebliebenen wirtschaftlichen Kultur treffen wir nun aber weiterhin merkwürdige Erscheinungen einer Vertragsehe, die zwar indirekter als die bis in eine spätere Kultur erhalten gebliebenen symbolischen Sitten auf eine einstige Raubehe hinweisen, dabei aber innerlich doch dieser offenbar viel näher stehen. Als eine eigentümliche, unmittelbar aus dem Raub der Frau abgezwigte Form der Vertragsehe erscheint hier nämlich die sogenannte *pirrauru*-Ehe vieler südaustralischer Stämme. Sie ist dadurch ausgezeichnet, daß sie offenbar eines der frühesten persönlichen Vertragsverhältnisse ist, indem es sich hier um eine Vereinbarung um den Mitbesitz einer Frau zwischen verschiedenen Mitgliedern einer und derselben Sippe handelt. Die *pirrauru*-Ehe ist also eine eigenartige Form der Polygamie, die die beiden Arten der letzteren vereinigt. Sie ist Polygynie, insofern der Mann, der eine *pirrauru*-Ehe schließt, außerdem stets noch eine Hauptfrau *tippamalku* besitzt<sup>2</sup>. Nun hat man in der Regel die *pirrauru*-Ehe als eine typische Form von sogenannter Gruppenehe betrachtet. Als solche soll sie eine Zwischenstufe zwischen der hypothetischen Promiskuität der Urzeit und den späteren Formen der gewöhnlichen Polygamie oder Polygynie und der Monogamie sein. Dem widerspricht aber offenbar das Verhältnis von Hauptfrau und Nebenfrauen, das wohl als eine Fortbildung oder, wenn man will, als eine Entartung einer ursprünglichen Monogamie, nimmermehr aber umgekehrt als ein Übergang zu dieser verständlich ist. In Australien selbst ist, so viel man weiß, das System dieser Nebenfrauen stets an die gleichzeitige Existenz einer Hauptfrau gebunden. Wohl mag gelegentlich ein Mann, der selbst keine *tippamalku* besitzt, in eine solche *pirrauru*-Gemeinschaft eintreten: dies geschieht aber stets nur mit den geringeren Rechtsansprüchen, die er an eine solche Frau, die im Hauptbesitz eines andern steht, erheben darf. Charakteristisch ist in dieser Beziehung, daß die Beschränkungen, die der *pirrauru*-Ehe gesetzt sind, aufgehoben werden können, wenn der Hauptgatte einer Frau längere Zeit abwesend ist: in diesem Fall pflegt einer der Männer, deren Nebenfrau sie ist, seine Stelle einzunehmen.

Hier kommt aber jenes Motiv wechselseitiger Hilfeleistung zur Geltung, das als eine Art primitiven Vertragsverhältnisses eine wichtige Grundlage bereits der primitiven sozialen Sitte bildet. Zwar handelt es sich dabei wohl ursprünglich nicht um ein absichtlich und ausdrücklich geschlossenes Übereinkommen, sondern zunächst um eine aus dem Zusammenleben der Klansgenossen von selbst entspringende Reihe von Leistungen und Gegenleistungen. Daß der Mann, der eine Frau zur Ehe gewinnen will, nicht für sich allein dieses Wagnis unternimmt, dies mag daher unter Umständen nahezu ebenso

<sup>1</sup> STREHLOW, a. a. O., S. 89 ff.

<sup>2</sup> HOWITT, a. a. O., S. 181 ff.

selbstverständlich sein, wie, daß er nicht allein in den Krieg zieht. Reicht doch der Frauenraub mitten hinein in jene rasch vorübergehenden Stammesfehden, die so oft um persönlicher Anlässe willen entstehen, sich infolge des natürlichen Zusammenhalts der Sippen aber leicht zu gemeinsamen Unternehmungen erweitern. Darum ist der Frauenraub vielleicht die früheste Form des Raubes überhaupt: die Frau wird der Sippe geraubt, der sie angehört, und die sich zumeist gegen den Räuber oder Entführer zur Wehr setzt, während dieser wiederum eine Anzahl seiner Genossen zu Hilfe nimmt. Daß der Helfer seinen Anteil an der Beute begehrt, das pflegt aber, wo immer mit dem Eigentum auch der Streit um den Besitz und seine gewaltsame Abart, der Raub, sich einstellt, die unmittelbare Folge der gemeinsamen Tat zu sein. Die *pirrauru*-Ehe ist unter diesem Gesichtspunkt geradezu eine Korrelaterscheinung zur Raubehe. Doch auch hier ist es wiederum die „friedliche Raubehe“, in der sie wurzelt. Denn nur bei ihr scheiden sich der Räuber und seine Helfer in jedem einzelnen Fall eines solchen Raubes. Im Krieg behält jeder die Beute, die ihm in den Weg kommt, für sich, oder die Sieger teilen die Beute, die sie gemeinsam erstritten, und dabei fällt wieder jedem sein Anteil allein zu.

Wie die *pirrauru*-Ehe auf einem Vertragsverhältnis zwischen Genossen derselben Sippe, so beruht nun die Exogamie in ihren ursprünglichen Formen auf einem solchen zwischen den Sippen selbst. Darum ist der in der Ethnologie für diejenigen Gruppen der Gesellschaft, zwischen denen die Sitte den Eheverkehr gebietet, in der Regel gebrauchte Ausdruck „Heiratsklassen“ von vorn herein bedenklich, weil er die Vermutung erweckt, es sei ausschließlich die Norm der Wechselheirat, welche diese Gruppen verbinde. Dies steht aber mit den Tatsachen in Widerspruch und führt zu höchst unwahrscheinlichen Annahmen über den Ursprung der Exogamie. Vielleicht ist es speziell bei den Australiern, für die jener Ausdruck hauptsächlich gebraucht worden ist, augenfällig, daß die Wechselheirat nicht das einzige Band ist, das solche sogenannte Klassen vereinigt. In vielen Fällen bilden die Heiratsgruppen zugleich Totemgruppen, die sich teils zu den „Vermehrungszeremonien“, die die Zunahme der Totemtiere und -Pflanzen erstreben, teils zum Austausch der jeder Gruppe eigenen Totems, deren Genuß der Gruppe selber versagt ist, zusammenfinden. Nicht minder sind es die Heiratsklassen, die vornehmend bei den über die einzelne Gruppe hinausreichenden Feiern der Männerweihe und anderer Kult-feste zusammenkommen; und daß sie auch in sonstigen Angelegenheiten, namentlich in den Fehden innerhalb des Stammes oder mit andern Stämmen, wo immer solche Unternehmungen über den engeren Klansverband hinausreichen, einander aushelfen, liegt nahe genug. Dabei mag es ja in einzelnen Fällen vorkommen, daß solche Verbindungen im Laufe der Zeit gewechselt haben oder gänzlich erloschen sind, während die Sitte der Wechselheirat, weil sie wohl am häufigsten geübt wurde, am längsten und schließlich allein bestehen blieb. Dagegen ist es ganz unmöglich, daß der Zweck, solche Eheverbindungen herzustellen, von Anfang an der einzige gewesen sei. Würde doch ein solches Verhältnis kaum anders zu deuten sein, als daß man planmäßige Eheverträge überhaupt als die letzten Ursachen der Stammesgliederung betrachtete. Wo die Heiratsgruppen zugleich Totemgruppen sind, da ist es



ja ohnehin augenfällig, daß der Heiratsverkehr mit Kultverbindungen zusammenhängt. Wo dagegen die sogenannten Heiratsklassen Abteilungen bilden, die mit einer von den Totemverbindungen unabhängigen Stammesgliederung zusammenfallen, da scheinen sie die Bedeutung von Klans zu besitzen, wobei übrigens zu bedenken ist, daß der Begriff des Klans als einer sozialen Gruppe je nach den wechselnden Bedingungen ein schwankender sein kann. Wo Krieg und Wanderung einen Zusammenschluß fordern, da bildet der Klan natürlich eine weit engere Lebensgemeinschaft, als wo sich ein Stamm im ungestörten Besitz seines Territoriums befindet, so daß das Leben des Einzelnen im wesentlichen durch die Fürsorge für seine persönlichen Bedürfnisse ausgefüllt wird. In solchen Fällen mag es vielleicht auch vorkommen, daß sich der Verkehr zwischen benachbarten Klans vorzugsweise auf den Eheverkehr einschränkt, obgleich dabei wegen des Zusammenhangs der Ehesitten mit den sonstigen Bedingungen des gemeinsamen Lebens andere Formen des Verkehrs niemals ganz fehlen können. Zugleich kommt in Betracht, daß die Norm, die den Eheverkehr auf zwei einander zugeordnete Klans einschränkt, immerhin engere Beziehungen zwischen einzelnen Gruppen innerhalb dieser Klans nicht ausschließt. So läßt sich z. B. wohl denken, bei den Dieri sei die Sitte, daß gewisse Gruppen der einen Stammeshälfte in alle möglichen Gruppen der andern, einzelne aber nur in bestimmte heirateten, aus einer zuerst freien Exogamie zwischen den Stammeshälften infolge der Entstehung engerer Verkehrsverbindungen zwischen einzelnen Gruppen hervorgegangen. Hätte sich nun diese Beschränkung durchgesetzt, so würde schließlich für den ganzen Stamm jene freie Exogamie verschwunden sein.

Daß bei der Entstehung dieser engeren Verbindungen die totemistischen Kulte von hervorragender Bedeutung waren, tritt nun am klarsten bei den Stämmen vom Urabunna-Typus hervor, wo die Totemverbände selbst vollständig zu Heiratsklassen geworden sind. Mag hier, wie es wegen des Beginnes der Stammesgliederungen mit der Zweiteilung wahrscheinlich ist, ursprünglich ebenfalls eine freie Exogamie zwischen den Stammeshälften bestanden haben, so schieden sich in diesem Fall jedenfalls schon in einer durch keine Tradition mehr erreichbaren Zeit beide Stammeshälften in mehrere einzelne, durch Wechselheirat verbundene Totemgruppen. Andere Verhältnisse bieten natürlich jene Stammesorganisationen, bei denen die allgemeingültige Gliederung in zwei Stammeshälften einer Vier- oder Achtgliederung Platz macht, sei es, daß jene sich in diese fortsetzt oder sei es, daß, wie dies namentlich bei der Vierteilung in vielen Fällen wahrscheinlich ist, ein Zusammenfluß zweier ursprünglich unabhängiger Stämme die größere Komplikation verursachte, oder daß endlich eine infolge solcher Zuwanderungen entstandene Achtgliederung durch Verschmelzung wieder zu einer Viergliederung reduziert wurde, wie dies bei den Aranda zum Teil eingetreten zu sein scheint<sup>1</sup>. Hier überall greift die den Ausgangspunkt bildende Exogamie zwischen den zwei Stammeshälften auf diese einzelnen Teile über, von denen jeder mit einem bestimmten anderen in Eheverkehr tritt. In diesen Fällen besteht daher die Exogamie nicht mehr un-

<sup>1</sup> STREHLOW, a. a. O. S. 62 ff.

mittelbar zwischen den Stammeshälften, wie teilweise bei den Dieri, und nicht zwischen den in ihnen enthaltenen Totemgruppen, wie bei den Urabunna, sondern zwischen den statt der ursprünglichen Stammeshälften entstandenen Abteilungen, den gewöhnlich einseitig sogenannten „Heiratsklassen“ oder, wie wir sie wohl besser nennen, den durch natürliche Gruppierungen der Stammesgenossen entstandenen Klans. Der nächste Unterschied von dem unmittelbar zwischen den Totemverbänden der Stammeshälften sich ausbildenden Eheverkehr des Urabunna-Typus liegt demnach darin, daß die Gruppen, zwischen denen sich der Verkehr bewegt, mit den Klans zusammenfallen, die aus der dualen Stammesgliederung entstanden sind, während die spezielle Zuordnung der Klans selbst durch die in ihnen enthaltenen Totemverbände bestimmt wird, analog wie bei der einfacheren Organisation der Urabunna. In beiden Fällen gilt das Prinzip, daß Gruppen mit verschiedenen Totems einander zugeordnet sind, nur mit dem Unterschiede, daß in diesem einfachsten Fall der Urabunna die Gruppe nur ein Totem hat, während sie sonst deren mehrere besitzt. Dazu kommt noch ein weiterer Unterschied, der wohl mit der komplizierten Organisation zusammenhängt, übrigens die Bedeutung der Totemverbände nicht minder deutlich hervortreten läßt. Die Kinder aus zwei in exogamischem Verkehr stehenden Gruppen verbleiben nämlich in der Regel nicht bei dem Klan der Mutter, oder, wenn Vaterfolge besteht, des Vaters, sondern sie gehen in einen anderen Klan über, der aber die gleichen Totems wie der mütterliche bzw. väterliche enthält, und sie schließen hier diesem elterlichen Totem sich an. Das bekannte System der Kamilaroi mag dies veranschaulichen:

#### Kamilaroi<sup>1</sup>.

I. Stammeshälfte.		II. Stammeshälfte.	
Ipai, Ipatha	Kumbo, Butha	Murri, Matha	Kubbi, Kubbitha
(Emu, Wasserhuhn, Schwarzschnge)	(Emu, Wasserhuhn, Schwarzschnge)	(Iguan, Opossum, Känguruh)	(Iguan, Opossum, Känguruh)

Der erste Klansname bezeichnet die männlichen, der zweite die weiblichen Mitglieder. Die unteren Verbindungslinien veranschaulichen als Beispiel die Heirat eines Ipai. Dieser, welchem der drei Totems seines Klans er auch angehört, hat eine Kubbitha, ebenfalls aus jedem beliebigen Totem ihres Klans, zu heiraten. Die eigentliche Exogamie spielt sich also zunächst nur zwischen den Stammesgruppen oder Klans ab; die Totemverbände aber sind insoferne beteiligt, als sie bei den exogamisch verbundenen Klans verschieden sind. Dagegen sind die Totemverbände allein entscheidend für die Zugehörigkeit der Kinder, insoferne diese dem Totem der Mutter bei sogenannter Mutterfolge, des Vaters bei Vaterfolge zugehören, aber bei der den Kamilaroi eigenen Sitte der sogenannten „indirekten Mutterfolge“ nicht in dem Klan der Mutter verbleiben, sondern in das gleiche Totem eines anderen Klans übergehen. Auf das Verhältnis dieser indirekten zur direkten Vater- oder Mutterfolge, bei

<sup>1</sup> HOWITT, a. a. O., p. 202. Verzeichnis sämtlicher bei den Kamilaroi gefundener Totems, ebend., p. 104.

welcher letzteren die Kinder im Klan des entscheidenden Elternteiles verbleiben, werden wir unten zurückkommen. Abgesehen von den besonderen Bedingungen ihrer Entstehung bildet sie übrigens ein Zeugnis für das Eingreifen der Totem- in die Klanverfassung oder, wie die letztere einseitig genannt zu werden pflegt, in die „Heiratsklassen“. Abstrahieren wir von den hier unwesentlichen Geschlechtsunterscheidungen der Eltern und Kinder, und bezeichnen wir die Stammeshälfte mit I und II, die Klans mit den großen Anfangsbuchstaben *A, B, C, D*, die Totems mit den kleinen Buchstaben *m, n, o, p . . .*, so erhalten wir das folgende Schema:



Die Übereinstimmung der Totems zwischen *A* und *B* einerseits und *C* und *D* andererseits zusammen mit der Verschiedenheit der Totems beider Stammeshälften läßt schließen, daß sie nach der ersten Stammesteilung, daß sie aber vor der weiteren Gliederung in Klans entstanden sind. Diese Annahme wird auch dadurch unterstützt, daß bei den einfachen Zweiteilungen die Totems beider Stammeshälften durchgängig verschieden sind.

Sind die Totemverbände den weiteren Stammesgliederungen außer der ersten vorangegangen, so sind wir nun aber auch berechtigt, die Exogamie der totemistischen Kultur nicht bloß, wie gewöhnlich, einseitig unter dem Gesichtspunkt der Klanzugehörigkeit oder der „Heiratsklassen“, sondern nicht minder unter dem der Totemverfassung zu betrachten. Unter diesem zerfallen aber alle Mitglieder des Stamms in zwei große Totemgenossenschaften, die beide derart über die zwei Stammeshälften verteilt sind, daß jede wieder in zwei engere Totemverbände zerfällt (vgl. das obige Schema). Der kultische Zusammenhaug aller dieser Verbindungen innerhalb eines Stammes ruht nun, wie uns die Erscheinungen der Totemkulte lehren, darauf, daß Totemgesellschaften mit gleichem Totem mit einander Vereinigungen eingehen, die sich vornehmlich in gemeinsamen Kultfeiern betätigen. Sie sind es, aus denen in der ferneren Entwicklung wahrscheinlich die geheimen Gesellschaften und die höheren Formen der Kultverbände entspringen. Daß solche Kultverbände von frühe an auch in das sonstige Leben eingreifen, ist übrigens vor allem in den Anfängen der Stammesverfassungen anzunehmen, da hier alle wichtigeren Akte des gemeinsamen Lebens von Kulte begleitet zu sein pflegen, die dann selbst wieder gemeinsame Unternehmungen aus sich entspringen lassen. Den Totemverbänden treten aber Totemfreundschaften gegenüber. Ihr wesentliches Merkmal besteht umgekehrt darin, daß ihre Mitglieder verschiedenen Totems angehören. Sie gehen allem Anscheine nach aus jener wechselseitigen Hilfe hervor, die sich infolge der für den einzelnen Verband bestehenden Heiligkeit seiner Totems die Kultverbände vermöge der Verschiedenheit ihrer Totems leisten können<sup>1</sup>. Infolge dieses Verhältnisses von Totemverband und Totem-

<sup>1</sup> Bei den Aranda lagern sich, wie STREHLOW mitteilt, die in Wechselheirat stehenden Gruppen auf den einander gegenüberliegenden Seiten des Lagerplatzes. Die Angehörigen der



freundschaft, auf welchem demnach der Zusammenhalt des Stammes überhaupt beruht, bildet nun weiterhin jeder engere Totemverband mit dem neben ihm der gleichen Stammeshälfte angehörigen eine Totemgenossenschaft, andererseits steht er aber auch mit einem der abweichenden Totems führenden Verbände der anderen Stammeshälfte im Verhältnis der Totemfreundschaft, und die mit ihm gepflegte Sitte der exogamischen Wechselheirat bildet einen wesentlichen Bestandteil dieser Totemfreundschaft. In dem bei indirekter Mutterfolge stattfindenden Übergang der Kinder in den der Totemgenossenschaft der Mutter angehörigen Verband, dem aber die Mutter selbst nicht angehört, finden endlich diese Beziehungen ihren Abschluß. Nur kommt bei diesem letzten Schritt auch noch der engste Totemverband, der des einzelnen Totems, zur Wirkung: der Übergang kann hier bloß innerhalb der engsten Totemgemeinschaft der Mutter erfolgen. Bei Vaterfolge sind diese Beziehungen wohl die entsprechenden.

Geht man nun von der Theorie der „Heiratsklassen“ oder wenn wir das obige Schema der Kamilaroi zu Grunde legen, von der Voraussetzung aus, die Stammesgruppen Ipai, Kumbo usw. seien speziell zum Zweck des exogamischen Eheverkehrs gestiftete Abteilungen, so erscheint dieses Eingreifen des Totemverbandes in eine solche Institution kaum verständlich, es sei denn, daß man eine Häufung willkürlicher Verabredungen zu Hilfe nimmt, bei denen jedesmal der zu erreichende Erfolg im voraus bekannt gewesen wäre und man die bestehenden Totemverbände nur als äußere Hilfsmittel zur Erreichung jenes Zweckes verwertet hätte. Nun ist es denkbar, daß in die sozialen Einrichtungen eines auf einer langen Vorgeschichte ruhenden Kulturstaaes die Rechtsordnung in dieser Weise eingreift und zu ihren sozialen Zwecken wohl auch bereits bestehende Kulturverbände benutzt. Auf einer trotz der verwickelten Beschaffenheit der Stammesgliederungen relativ primitiven Kulturstufe ist dies ausgeschlossen, und wo unter solch primitiven Bedingungen Verkehrs- und Kultordnungen ineinander greifen, da werden entweder beide von Anfang an zusammengehören oder die Kulte als das Frühere vorauszusetzen sein. Wenn z. B. die Kinder einer zum Känguruhtotem gehörenden Kubbittha zum selben Totem bei der Gruppe Murri-Matha übergehen (siehe das obige Schema), so müssen diese Totems in beiden in einen solchen Verkehr tretenden, einen Kultverband bildenden Gruppen bereits vorhanden gewesen sein, ehe der Verkehr eintrat. Dieser Übergang der Kinder in eine andere Gruppe des gleichen Totemverbandes, dem der maßgebende Elternteil angehört, erklärt sich dann aber ohne weiteres auf Grund der vor allem innerhalb primitiverer Gesellschaftszustände durchgängig geltenden Regel, daß eine soziale Einrichtung umso fester haftet und die hinzukommenden Sitten nach sich bestimmt, je älter sie ist. So wird die Exogamie zwischen den zwei Stammeshälften trotz aller später eintretenden Stammesgliederungen mit wenigen, noch zweifelhaften Ausnahmen, wie z. B. von den Aranda angegeben werden, wo sie vielleicht mit der Vermischung mit zugewanderten Gruppen zusammenhängen, wahrscheinlich direkt aus der einstigen Raubehe hervorgegangen sein, und inwie-

eigenen Gruppe bezeichnet der Aranda als „meine Leute“, die der gegenüberstehenden, der sein Weib angehört, als „jene Leute“ oder als „meine Freunde“ (a. a. O., S. 62 f.).

weit sie mit Kultbeziehungen zusammenhängen, entzieht sich im allgemeinen unserer Kenntnis. Diese primäre Regel der Exogamie wird nun bei allen weiterhin durch die fortgesetzte Stammesteilung eintretenden Modifikationen festgehalten. Dann werden aber für den Eheverkehr der weiteren in der Stammeshälfte enthaltenen Gruppen die Totemfreundschaften maßgebend. Sie werden nun innerhalb jenes allgemein exogamischen Gesetzes zu Trägern der zwischen den einzelnen Stammesgruppen sich herstellenden Ehebeziehungen und damit zugleich zu Trägern der Abstammungs- und Blutsverwandtschaftsverhältnisse. Indem, wie gerade die Traditionen der australischen Stämme deutlich zeigen, diese Abstammungsverhältnisse viele Generationen hindurch festgehalten werden, bleibt jetzt die Zuordnung der Kinder eines Ehepaares zu der durch den maßgebenden Elternteil bestimmten Totem- und Stammesgruppe auch dann noch bestehen, wenn indessen durch die wechselnderen Bedingungen des Verkehrs an die Stelle der alten neue Totemfreundschaften getreten sind, die den exogamischen Verkehr in eine andere Richtung lenken, bei dem aber sowohl die Stammes- wie die Totemtradition fortwirkt, so daß nicht bloß fortan in eine Gruppe der anderen Stammeshälfte, sondern auch in eine solche des gleichen Totems geheiratet wird. Nur die engere Totemgruppe, mit der die Verbindung besteht, ist eine andere geworden, weil die der unmittelbaren Gegenwart angehörenden Bedingungen des Verkehrs sich verändert haben, ohne daß jedoch die früheren Kultbeziehungen ihre einigende Macht verloren hätten. So repräsentiert eine solche Exogamie mit indirekter Elternfolge im allgemeinen drei Stufen an sie gebundener Normen, die wahrscheinlich zugleich im Verhältnis zeitlicher Folge zu einander stehen: die erste besteht in dem Gebot der Exogamie zwischen den beiden Stammeshälften, die zweite in der Beschränkung dieser Exogamie auf zwei durch die Tradition in Totemfreundschaft verbundene Gruppen, deren jede einer der Stammeshälften angehört, die dritte endlich in dem durch wechselnde Verkehrsbedingungen herbeigeführten Übergang dieser Totemexogamie auf eine Gruppe mit gleichen Totems, während die ältere, durch eine längere Tradition gefestigte Totemverbindung in den Abstammungsregeln, also in der Zuordnung der Kinder zu einer früher bestandenen Verbindung mit einer Gruppe des gleichen Totems maßgebend geblieben ist. Dabei braucht übrigens diese die Abstammung bestimmende ältere Totemfreundschaft keineswegs der gegenwärtig bestehenden, welche die Exogamie selbst regelt, unmittelbar vorausgegangen zu sein, sondern es sind natürlich verschiedene solche Verschiebungen nacheinander möglich, unter denen nur eine durch Dauer der Tradition besonders gefestigte diese bleibende Wirkung zurückgelassen hat. Es liegt nahe, diesen überwiegenden Einfluß einer älteren Tradition auf die Abstammungsfolge gegenüber den die Gegenwart bestimmenden Bedingungen des Eheverkehrs deshalb in Zweifel zu ziehen, weil, wie man anzunehmen pflegt, das Gedächtnis des Naturmenschen nur wenig in die Vergangenheit zurückreiche. Wie sollte es, so könnte man fragen, den Menschen einer solch primitiven Kultur in den Sinn kommen, an den für frühere Generationen maßgebend gewesenen Beziehungen festzuhalten, während doch die Sprachen dieser Völker im allgemeinen nur Bezeichnungen für den Großvater besitzen, mit welchem Ausdruck sie dann auch etwa weiter

zurückliegende Vorfahren zu benennen pflegen? Dennoch darf man hier nicht aus dem Auge verlieren, daß ja der Primitive überhaupt zwar für allgemeine Begriffe ein geringes, dagegen für konkrete Dinge und konkrete Lebensverhältnisse ein sehr ausgebildetes Unterscheidungsvermögen besitzt, sobald nur solche Dinge sein Interesse fesseln. Daß zu diesen Gegenständen des Interesses auch die Abstammungsverhältnisse gehören, darauf ist aber die ganze totemistische Stammesorganisation in hohem Grade angelegt; und so begreift es sich denn auch, daß z. B. die Aranda und Loritja, wie die von STREHLOW mitgeteilten Stammestafeln zeigen, durchgehends bis auf fünf Generationen ihre Vorfahren zurückverfolgen<sup>1</sup>. Nimmt man hinzu, daß die Überlieferungen der Sitte um so höher geschätzt werden, je älter sie sind, so wird es daher ohne weiteres begreiflich, daß die Stammeszuordnung einer anderen, und zwar, wie wir voraussetzen dürfen, einer älteren Norm folgen kann als die zu einem wesentlichen Teil den Bedürfnissen der Gegenwart sich anpassende Eheordnung.

Aus allen diesen Erscheinungen ergibt sich, daß bei der totemistischen Exogamie Klan- und Totemverfassung untrennbar aneinander gebunden sind. Zugleich ist es aber klar, daß der erste der vorauszusetzenden Vorgänge ganz auf die Seite der Klan-, der letzte ebenso ausschließlich auf die der Totemorganisation fällt, während bei allen Mittelgliedern beide eine doppelseitige Bedeutung besitzen. Die erste Stammesteilung in zwei Hälften erscheint als ein rein der Stammesorganisation angehörender Akt, wie er denn ja auch wahrscheinlich nur von äußeren Motiven der Spaltung und Wanderung bestimmt wurde, während Totems vorher nicht existierten oder wenigstens nicht in die späteren Stammesteilungen und in den exogamischen Verkehr eingreifen. Die weiterhin im Innern der Stammesabteilungen und ihrer Beziehungen sich abspielenden Verhältnisse der Totemgenossenschaften und engeren Totemverbände erfolgen aber sichtlich vorwiegend unter der Mitwirkung der totemistischen Kultmotive. Inmitten dieser ineinander greifenden Beziehungen steht nun die totemistische Exogamie. Ihren Ursprung nimmt sie, wie das ja auch die fast überall wiederkehrende Zweiteilung des Stammes lehrt, aus der Trennung der Stammeshälften. Ihr weiterer Fortgang bei komplizierterer Stammesorganisation erfolgt dann ebenso unverkennbar unter dem entscheidenden Einfluß einer fortwährenden Anpassung der Totemgenossenschaften und der Totemfreundschaften an die durch die Stammesteilung und ihre weiteren Folgen entstehenden Bedingungen. Kehren wir zu den einfacheren Verhältnissen der Urabunna zurück, so erscheint demnach die totemistische Organisation der Kamilaroi lediglich als eine Komplikation dieser einfacheren Form, die durch den Zusammenschluß der einzelnen Totemgruppen zu Totemverbänden und dieser zu größeren Totemgenossenschaften sowie durch die damit Hand in Hand gehende Bildung der Totemfreundschaften bestimmt ist. Bei den Urabunna bestehen nur Totemverbände und Totemgenossenschaften einfachster Art: jede Totemgruppe steht in Freundschaft mit einer solchen der anderen Stammeshälfte. Dabei sind diese Einzelfreundschaften möglicherweise aus einer ursprünglich zwischen den zwei Stammeshälften bestehenden hervorgegangen.

<sup>1</sup> Stammbaumtafeln zu STREHLOW, Die Aranda- und Loritja-Stämme, IV. Teil, 1. Abt. 1913.



Wenigstens spricht das oben erwähnte Festhalten der Dieri, wenn die von HOWITT gesammelten Nachrichten zuverlässig sind, für diese Entwicklung. Weiterhin sind dann bei den Kamilaroi und den ihnen ähnlich organisierten Stämmen größere Totemverbände jedenfalls schon in einer der Stammes-scheidung nachfolgenden, aber der weiteren Gliederung vorangehenden Zeit entstanden, und diese haben endlich mit ähnlichen Verbänden von abweichenden Totems Totemfreundschaften geschlossen. Solche durch Totemfreundschaften in exogamischem Verkehr stehende Verbände sind die sogenannten „Heiratsklassen“, genau so wie bei der einfacheren Form der Urabunna das einzelne Totem eine solche ist. Dabei haben jedoch auch die einzelnen Totem innerhalb der größeren Totemgenossenschaften die Bedeutung engster Verbände nicht verloren, und wo die nächsten Familienbeziehungen in Frage kommen, wie bei dem Übergang der Kinder in eine verwandte Sippe, da spielt das Einzeltotem wieder die entscheidende Rolle.

Bei all dem ist übrigens nicht zu übersehen, daß das für die Kamilaroi von HOWITT entworfene Schema offenbar mannigfache Abweichungen in den einzelnen lokalen Abteilungen dieses Stammes zeigt, so daß es wohl nur die Bedeutung einer idealen Annäherung an die Wirklichkeit besitzt. Das ähnliche gilt für die andern oben unterschiedenen Typen, wie dies besonders für die Aranda STREHLOW neuerdings nachgewiesen hat, wobei in diesem Fall zugleich der Einfluß der Zuwanderungen aus andern verwandten Stämmen und der Einordnung solcher Einwanderer in die vorhandenen Stammesabteilungen deutlich zu erkennen ist. Endlich ist zu beachten, daß aus der einfacheren Organisation nicht ohne weiteres auf die größere Ursprünglichkeit eines Stammes geschlossen werden darf. Abgesehen davon, daß ein Stamm durch seine Isolierung und andere Momente länger als ein anderer auf einer bestimmten Stufe verbleiben kann, ist es nicht unmöglich, daß sich im Laufe der Zeit die Stammesorganisation vereinfacht, indem irgendwelche Glieder hinwegfallen, oder indem die Bedeutungen ihrer Namen wechseln. So repräsentieren die nordamerikanischen Indianerstämme zweifellos eine weit höhere Stufe der Stammesorganisation als die Eingeborenen Australiens. Dennoch sind, indem hier der eigentliche Stammestotemismus zurücktritt und dadurch die Totemnamen in Klansnamen oder, was dasselbe bedeutet, die wirklichen Totemtiere in primitive Wappensymbole übergehen, auch die Verhältnisse der Exogamie im allgemeinen einfachere geworden. Denn es hat hier bereits jene über die ganze folgende Kultur sich erstreckende Entwicklung begonnen, die die ursprüngliche gebietende Form der Exogamie in die rein verbotende einer Vermeidung der Heirat in der gleichen Sippe und endlich innerhalb eines engeren Kreises von Blutsverwandten umgewandelt hat. Während daher ursprünglich die Totemverwandtschaft der für das Heiratsverbot entscheidende Faktor ist, neben dem die wirkliche Blutsverwandtschaft gänzlich zurücktreten kann, kehrt allmählich dieses Verhältnis sich um — ein deutlicher Beweis, daß bei der Bildung der sogenannten „Heiratsklassen“ die Vermeidung der Heirat zwischen Blutsverwandten nicht die Rolle gespielt hat, die ihr von vielen Ethnologen zugeschrieben wird. Hand in Hand mit den hier eintretenden Veränderungen geht aber offenbar ein Bedeutungswandel der Motive, den

man sich vergegenwärtigen muß, um zu haltbaren und mit den sonstigen Tatsachen der Stammesentwicklung vereinbaren Anschauungen zu gelangen.

\*                      \*

Die Hypothesen über den Ursprung der Exogamie, die vornehmlich nach dem Bekanntwerden der exogamischen Einrichtungen innerhalb der australischen Stammesverfassungen ans Licht traten, gingen nun durchweg von den gegenwärtig noch bestehenden Resten dieser Einrichtung und den Zwecken, die wir ihr heute beilegen, aus. LEWIS MORGAN und viele, die sich ihm anschlossen, erblickten in ihr eine Schutzwehr zur Verhütung der Heirat zwischen Blutsverwandten. Darin sollte zugleich ein enormer Fortschritt bestehen über die vorausgehende primitivere Stufe, auf welcher nach der Ansicht der gleichen Autoren unbeschränkte Promiskuität geherrscht habe<sup>1</sup>. Diese Theorie setzt bei den Begründern der Exogamie nicht nur eine unbegreiflich tiefe Erkenntnis der schädlichen Wirkungen der Verbindungen zwischen Blutsverwandten und, da die gesamte Stammesgliederung mit den exogamischen Institutionen zusammenhängt, ein erstaunlich erfinderisches Organisationstalent voraus, sondern sie erkennt auch, daß die weitere Entwicklung dieser Einrichtungen, die man als eine fortschreitende Vervollkommnung für die Erreichung jenes Zwecks zu betrachten pflegt, unter Umständen den entgegengesetzten Erfolg mit sich führt. So bezeichnet es augenscheinlich keineswegs eine bessere Verhütung der Inzucht, wenn das Mitglied einer Sippe innerhalb einer Stammeshälfte nur aus einer bestimmten Sippe der anderen Stammeshälfte sein Weib wählen darf, gegenüber dem, wie man meist annimmt, früheren Zustand, wo dem Einzelnen nur die Ehe innerhalb der gleichen Stammeshälfte verboten ist, während er sich aus der anderen jedes beliebige Weib wählen darf. Denn dort ist ja die Ehebeschränkung eine engere und bewirkt also früher, daß alle Glieder der beiden Gruppen in näherem oder fernerem Grade blutsverwandt sind. Überdies wäre es aber nicht ausgeschlossen, daß bei Mutterfolge ein Mann seine Tochter oder bei Vaterfolge ein Sohn seine Mutter heiratete. Ähnliche Widersprüche gegen die Theorie kommen übrigens bei den jüngeren Generationen tatsächlich vor, indem z. B. den Kindern zweier Brüder oder zweier Schwestern die Heirat verboten, den Kindern eines Bruders und einer Schwester aber erlaubt ist. Denn nehmen wir an, die Geschwister gehörten in dem obigen Schema der Abteilung A an, so gehört das Kind des Bruders zur Abteilung B, das der Schwester aber bleibt bei A, beide können sich also nach dem Gesetz der Exogamie heiraten.

Es sind verschiedene Versuche gemacht worden, diese Widersprüche zu vermeiden und den Weg einer natürlicheren Erklärung einzuschlagen. Am meisten Anklang unter ihnen hat wohl die Hypothese H. CUNOW's gefunden, die ebenfalls von der Annahme einer ursprünglichen Promiskuität ausgeht, als den nächsten Schritt zur Einschränkung jedoch nicht das Verbot, Blutsverwandte in direkter oder seitlicher Linie, sondern das Gebot, innerhalb der eigenen Altersklasse zu heiraten, ansieht. Er stützt sich dabei auf die Voraus-

<sup>1</sup> LEWIS MORGAN, *Ancient Society*, Part II, Chap. I. 1870. Dazu aus neuerer Zeit im selben Sinne J. G. FRAZER, *Totemism and Exogamy*, 1910, vol. I, p. 154 f.

setzung, daß in der Entwicklung der Gesellschaft die Altersverbände den Familien- oder Blutsverwandtschaftsverbänden vorausgegangen seien. Den Beweis für diese Priorität erblickt er in dem System der sogenannten malayischen Verwandtschaftsnomenklatur MORGANS. Er erklärt mit Recht, dieses enthalte in Wahrheit nicht Verwandtschafts-, sondern Generationenbezeichnungen, und zwar unterscheide es zunächst drei Altersstufen, zu denen eventuell noch eine vierte hinzukommt: Großeltern, Eltern, Kinder und Enkel<sup>1</sup>. Wie nun bei der Ausbildung der Eheformen die der Promiskuitätsstufe eigenen Alters- in Verwandtschaftsbezeichnungen übergegangen seien, so habe sich gleichzeitig das allgemeine Heiratsverbot zwischen Mitgliedern der jüngeren und der älteren Heiratsschicht auf ein solches zwischen Eltern und Kindern eingeschränkt, um sich von da auf weitere Verwandtschaftsgrade, namentlich auf die Geschwister und auf Vettern und Kusinen auszudehnen. Zunächst sei hier die Heirat zwischen Geschwistern verschwunden, indem Brüder verschiedener Horden ihre Schwestern tauschten, und dem sei die Exogamie zwischen bestimmten Stammesgruppen gefolgt, indem die spätere Generation sich angewöhnte, ihre Weiber aus den gleichen Horden zu holen, aus denen sie die älteren, die zur gleichen Sippe gehörten, also bei Mutterfolge, die der Großväter genommen. Die weitere Ausdehnung der exogamischen Regeln sei endlich darin begründet, daß sich Nachwirkungen der Altersnomenklatur auch noch in die Zeit der Verwandtschaftsbezeichnungen erstreckten. Indem auch hier noch ein Mann nicht bloß seine eigenen Kinder, sondern auch die seiner Schwestern seine „Kinder“ nenne, dehne sich von selbst das Heiratsverbot zwischen Brüdern und Schwestern auf Vettern und Kusinen aus<sup>2</sup>.

So sinnreich diese Theorie ist, so erscheint sie schon deshalb unhaltbar, weil sie im letzten Grunde auf den gleichen Voraussetzungen ruht, wie die Theorie MORGAN'S, nämlich auf der den jetzt bekannten Tatsachen gegenüber hinfällig gewordenen Promiskuitätshypothese und auf der Annahme, der von den Mitgliedern einer Gesellschaft im Verkehr gebrauchte Vater-, Mutter- oder Geschwisternamen entspreche dem wirklichen oder in den Augen des Anredenden möglichen Verhältnis. So wenig ein Mensch, der einen anderen mit dem Namen Vater anredet, diesen für seinen wirklichen oder möglichen Vater halten muß, geradeso wenig ist die Übertragung des Vaternamens auf den Großvater ein zureichendes Motiv dafür, daß er nun auch in der Wahl seiner Gattin die Wege seines Großvaters wandeln muß, oder daß Vettern und Kusinen, wenn sie als Brüder und Schwestern angeredet werden, darum auch in der Erlaubnis Ehen zu schließen, solchen gleichgestellt sind. Daß die Totemverbände trotz des gerade in Australien bei den meisten Stämmen so deutlich hervortretenden Einflusses auf die Exogamie bei dieser Theorie ganz außer Betracht bleiben, darf man ihr vielleicht weniger zum Vorwurf machen, da ihre Bedeutung als Kultverbände bei der Frage nach dem Ursprung der exogamischen Ehesitten bisher so gut wie unberücksichtigt geblieben ist. Offenbar hat hier das Beispiel der im ganzen früher bekannt gewordenen amerikanischen Stammesverfassungen

<sup>1</sup> H. CUNOW, Die Verwandtschaftsorganisation der Australneger, 1894, S. 25 ff.

<sup>2</sup> Vgl. besonders die Erörterung der Verhältnisse bei den Kurnai: CUNOW a. a. O., S. 71 ff.



die Beurteilung der australischen Verhältnisse beeinträchtigt, obgleich umgekehrt diese als die weit primitiveren vielmehr zum Ausgangspunkt für das Verständnis der einen weit fortgeschrittenen Zustand repräsentierenden amerikanischen Einrichtungen genommen werden sollten. Indem man daher die Totemnamen auch in Australien als das ansah, was sie in Amerika in der Regel wirklich geworden sind, als Klansnamen, legte man den Totems selbst ebenfalls keinen wesentlichen Wert für den exogamischen Verkehr bei, und so kam man dazu, die sogenannten „Heiratsklassen“ als eine spezifisch australische Einrichtung anzusehen, die, womöglich irgend einmal von den „weisen Urvätern“ dieser Rasse erfunden, ihre Reise durch die Welt angetreten hätten, um dann ebenso unerklärlich wieder zu verschwinden, nicht jedoch, ohne die durch sie erzeugten Wirkungen in irgendeiner abgeschwächten oder sonst modifizierten Form zurückzulassen.

Vielleicht darf man als den Grundfehler aller dieser Interpretationsversuche den ansehen, daß was wir nach unseren heutigen, durch eine Kultur vieler Jahrtausende hindurchgegangenen Anschauungen allenfalls als den Zweck irgend einer Institution ansehen könnten, hier zum wirklichen Zweck gemacht wird, und daß bei ihm überall ausschließlich intellektuelle Motive vorausgesetzt werden. Beides ist, wie eine mäßig aufmerksame Beobachtung zeigt, falsch: wo immer eine Sitte eine lange geschichtliche Vergangenheit hinter sich hat, da hat sie stets eine mehr oder minder eingreifende Zweckmetamorphose erfahren. Der Bedeutungswandel beherrscht nicht weniger die Sitten wie die Worte der Sprache, denn beide nehmen mit innerer Notwendigkeit teil an dem Wandel der Kultur. Zweitens aber wird der Mensch nie und nirgends bloß von den Motiven einer verstandesmäßigen Reflexion beherrscht. Vielmehr steht sein Handeln stets unter der Herrschaft der Gefühle und Affekte, und das vor allem beim Naturmenschen. Bildet dieser die eigene Überlegung der Wirklichkeit unterschiebende Intellektualismus überall das größte Hindernis für ein psychologisches Verständnis, so gilt das natürlich im höchsten Maße da, wo es erforderlich ist, sich in uns völlig fremd gewordene Seelenzustände zu versetzen. Damit dies einigermaßen gelinge, dürfen wir nur die nie fehlenden, wirklich allgemeingültigen seelischen Eigenschaften, wie sie jedem Menschen von normaler psychischer Ausbildung auf jeder Stufe der Kultur zukommen, als notwendige Voraussetzungen festhalten; als solche können aber im letzten Grunde nur die einfachen Bestandteile des Seelenlebens und ihre in den relativ konstanten Bedingungen des menschlichen Lebens begründeten Motive gelten. Für alle jene komplexen seelischen Motive, in denen sich die spezifische Kultur einer Zeit oder einer Rasse ausprägt, bedarf es jedoch auf der einen Seite einer sorgfältigen Vergewisserung der damit in Beziehung stehenden geistigen Verfassung der Zeit und auf der anderen Seite der Berücksichtigung der geschichtlichen Entstehung der Erscheinungen ebenso wie der weiteren Umwandlungen, die sie erfahren haben. Unverkennbar hat die Ethnologie in der Enthaltung von solchen egozentrischen Überlegungen in den jüngsten Jahrzehnten große Fortschritte gemacht. Aber an die Stelle unmöglicher Hypothesen ist nun ein rein deskriptiver Standpunkt getreten, bei dem gleichwohl eine latente Voraussetzung stehen geblieben ist, die noch jenem Stadium ethno-

logischer Reflexionspsychologie angehört: man betrachtet die exogamischen Institutionen als Produkte von Erfindungen, die, zu welchem Zweck sie immer bestimmt gewesen sein mochten, im wesentlichen mit einem Male, etwa, wie es noch FRAZER ausspricht, ersonnen durch eine Anzahl weiser Australier der Urzeit geschaffen worden seien. Der bald ebenfalls latente bald offensichtliche Grund dieser Annahme liegt aber wesentlich in der großen Komplikation der Institutionen. Wie sollte eine so verwickelte und doch so wohlgeordnete Einrichtung, wie z. B. das exogamische System der Kamilaroi, anders als auf Grund einer Überlegung entstanden sein können, als deren Urheber wir vielleicht sogar, so gut wie für den irgendeines einheitlichen Werkes moderner Gesetzgebung, schließlich nur einen einzelnen Menschen voraussetzen müssen? So kommt es, daß man zwar Wechselwirkungen und Beeinflussungen einzelner Systeme durch andere zuläßt, aber das Ganze als eine Art intellektuellen Kunstwerkes betrachtet, dessen stillschweigender Zweck doch immer wieder die Vermeidung der Verwandtenehe sein soll, weil dies der für uns heute verständlichste ist, ohne daß man darnach fragt, ob er auch für den Australier der verständlichste gewesen sei. Die verwickelte Beschaffenheit dieser Heiratssysteme aber, weit entfernt ein Beweis erfinderischer Überlegung zu sein, ist vielmehr das stärkste Zeugnis gegen eine solche. Mit dem Aufbau der Gesellschaft verhält es sich hier im wesentlichen ähnlich wie mit dem des physischen Organismus. Von einer einfachen Monere können wir uns wohl vorstellen, daß sie mit einem Male unter uns freilich bis jetzt noch unbekannten Bedingungen aus Elementen der unorganischen Natur entstand; daß das nämliche auch bei den zusammengesetzten Tier- und Pflanzengattungen möglich sei, werden wir als undenkbar zurückweisen. Bei dem sozialen Organismus, so meint man, soll sich das anders verhalten, weil der Mensch mit „Intelligenz“ ausgestattet, also erfinderischer Handlungen fähig ist. Aber auch bei ihm bewegen sich diese Handlungen stets nur in dem engen Umkreis der Motive, die seine eigene Kultur mit sich führt. Selbst der heutige Mensch sieht nicht oder höchstens in unbestimmten Vermutungen über den Horizont seiner Zeit hinaus in die Zukunft, und auch dann bleibt ein solcher Ausblick innerhalb der Grenzen, die ihm diese Zukunft als eine sinngemäße Fortsetzung der Gegenwart erscheinen läßt. Um so gewisser ist es, daß soziale Institutionen allmählich entstehen, und daß sich ebenso allmählich die Motive ändern, von denen sie getragen sind. Darin, daß sie Schöpfungen von meist erstaunlicher Gesetzmäßigkeit sind, liegt darum hier, ähnlich wie bei den Erzeugnissen der gesamten lebenden Natur, zugleich der Beweis ihrer stufenweisen Entwicklung. Jeder Schritt einer solchen Entwicklung ist gesetzmäßig und folgt mit innerer Notwendigkeit auf den vorangegangenen. So wird schließlich das Ganze gerade deshalb für ein Produkt einmaliger planmäßiger Erfindung gehalten, weil es nicht plötzlich, sondern im langsamen Fortschritt, aber aus einer Folge gesetzmäßig verbundener Bedingungen entstanden ist. Daraus ergibt sich aber mit der gleichen Notwendigkeit, daß auf irgendeiner späteren Stufe dieser Entwicklung die Ursachen, die auf einer der länger vorangegangenen oder gar diejenigen, die bei dem ersten Ursprung bestimmend eingegriffen haben, nicht unmittelbar den in einem späteren Moment gegebenen Formen entnommen

werden können. Denn nirgends mehr als in der Entwicklung der Sitte und der aus ihr erwachsenden sozialen Gebilde herrscht innerhalb der komplexen geistigen Funktionen jene Heterogonie der Zwecke, bei der die jeweils vorhandenen Motive Nebenerfolge hervorbringen, die sich im Verlauf der weiteren Entwicklung selbst in mit Bewußtsein erstrebte Zwecke, und schließlich sogar in die Hauptzwecke umwandeln, gegenüber denen die ursprünglichen allmählich zurücktreten und endlich ganz verschwinden können.

Geht man von diesen Gesichtspunkten aus, so wird man nun ohne Zweifel als ein frühes, vielleicht sogar als das primäre Motiv exogamischer Erscheinungen den verschiedenen Grad der sexuellen Anziehungskraft ansehen dürfen, den je nach Rassen-, Stammes- und Familienzugehörigkeit, nach Lebensalter, sozialen Beziehungen und persönlichen Eigenschaften Individuen verschiedenen Geschlechts aufeinander ausüben. Diese Motive können um so mehr als ursprüngliche gelten, als sie innerhalb gewisser Grenzen teilweise schon bei den höheren Tieren zu beobachten sind. Freilich sind alle diese Bedingungen fließende, und keine von ihnen hat sich, wo nicht andere Momente hinzutraten, zu einer gebietenden oder verbotenden Norm verdichtet. Selbst von der Verschiedenheit der Lebensalter, der verbreitetsten unter den Ausschließungsursachen der Ehe, gilt dies, obgleich hier gerade bei den Kulturvölkern bekanntlich infolge der Zunahme rein konventioneller Heiratsursachen die natürlichen Schranken, die durch die Altersunterschiede gesetzt sind, gelegentlich überschritten werden. Aber schon bei den Naturvölkern können hier infolge der unbestimmten Grenzen der zu einer und derselben Generation gezählten Mitglieder der Klans sowie infolge mancher Sitten, wie des Levirats, erhebliche Schwankungen vorkommen. Nirgends finden sich daher auch Spuren einer zwangsmäßigen Beschränkung, wie sie die Hypothese CUNOW's als einen der Klanexogamie vorausgehenden Zustand annimmt. Vielmehr bleibt der Altersunterschied der Gatten, soweit sich die Geschichte der Ehe zurückverfolgen läßt, überall nur eine beschränkende Bedingung, die der freien Regelung durch die natürlichen Triebe überlassen bleibt, und zu der höchstens noch, namentlich innerhalb einfacherer Lebensverhältnisse, die Mißachtung hinzukommt, der das Ungewöhnliche und Unnatürliche ausgesetzt ist. Nicht anders steht es im Wesentlichen mit den weiteren, allgemeingültigen Motiven, deren oben gedacht wurde. Unter ihnen nimmt nur noch eines wegen der Abstufungen, in denen es sich bewegt, und der charakteristischen Umkehrung, die es dabei erfährt, eine ausgezeichnete Stellung ein: das ist die Stufenleiter der Abstammungsunterschiede, unter welchen wir wohl zweckmäßig die ganze Reihe der Rassen-, der Stammes- und Klansunterschiede und endlich der verschiedenen Familienzugehörigkeit zusammenfassen können. Sie ist ja schon um deswillen eines mitwirkenden natürlichen Einflusses auf die Entstehung der exogamischen Sitten verdächtig, weil diese selbst sich innerhalb dieser Reihe bewegen, nur daß, solange es sich bloß um die Äußerung natürlicher, nicht durch feste Normen geregelter Triebe handelt, der freien Neigung oder zufällig wechselnden äußeren Bedingungen ein weiter Spielraum bleibt. Hier sind es nun offenbar die entgegengesetzten Grenzpunkte beider Reihen, bei denen der natürliche sexuelle Instinkt einer Verbindung am meisten wider-



strebt, während die Neigung zu einer solchen von beiden Seiten her einem Maximum der Attraktion in der Mitte der Reihe zustrebt. Die fremde Rasse stößt ab, namentlich bei der ersten Begegnung. Freilich hindert die bei längerem Zusammenleben eintretende Gewöhnung, vollends wenn der Verkehr mit eigenen Stammesgenossen unzulänglich ist, die Mischehe nicht, wie die weite Verbreitung von Mischbevölkerungen über die ganze Erde beweist. Auch die zu der freien Neigung der Stammesgenossen hinzutretenden Motive können nun aber schon deshalb, weil sie in ihrer besonderen Gestaltung an die Stammesverfassung gebunden sind, nur allmählich jene zwangsmäßige Geltung gewinnen, die gerade in der frühesten, befehlenden Norm der Exogamie einen so charakteristischen Ausdruck findet. Als das nächste, ursprünglich jedenfalls frei geübte Motiv tritt uns dabei aber die Sitte der Raubehe entgegen. Freilich handelt es sich hier nicht um jene kriegerische Raubehe, die einem weit späteren Zeitalter angehört. Vielmehr ist es die friedliche Raubehe, die zwischen verschiedenen Horden oder Klans des gleichen Stammes einen zunächst gewaltsamen Eheverkehr vermittelt, der aus dem Raub der Frauen durch die einer anderen Stammesabteilung angehörigen Männer entspringt. Diese ursprüngliche, zwischen benachbarten und stammverwandten Klans sich abspielende Raubehe entspricht aber genau dem natürlichen Prinzip der größten sexuellen Anziehung innerhalb jener mittleren Sphäre, in der Stammesgleichheit neben abweichender Familien- und Klanzugehörigkeit besteht.

Doch wie aller Orten, so hat offenbar auch schon auf der Stufe der ausgeprägten totemistischen Exogamie der Raub der Frau einer Ablösung Platz gemacht. Nur kann diese freilich in einem Zustand, der außer den unmittelbar der Person anhaftenden Formen des Besitzes, wie Waffen, Werkzeuge, Bekleidung, noch kein Eigentum kennt, nicht in der Form des später allverbreiteten Kaufs der Frau erfolgen. Selbst das in alter Zeit bei dem Ackerbauer oder Hirten vorkommende Dienen um die Frau, das eine Abart der Kaufehe darstellt, ist unmöglich, wo Ackerbau und Viehzucht noch nicht existieren. Hier kann es denn in einzelnen Fällen wohl vorkommen, daß Brüder ihre Schwestern tauschen; doch der Zufall, daß Brüder über Schwestern verfügen können, ist zu selten, als daß hieraus eine verbreitete Sitte entstehen könnte. Da sind es nun die Stammesfreundschaften und unter ihnen in erster Linie die kultischen Beziehungen, die Totemfreundschaften, die, wie sie in Schutz und Nutzung der Totemtiere auf wechselseitige Hilfe angewiesen sind, so nach diesem Vorbild auch den Eheverkehr unter sich regeln. Wie der eine Teil dem anderen das jagdbare Wild liefert, dessen Genuß ihm selber verboten ist, so tauschen beide in friedlichem Verkehr die zur Ehe reifen jungen Männer und Frauen, und die Kultfeste, an denen die in Freundschaft verbundenen Genossenschaften teilnehmen, mögen vielleicht willkommene Gelegenheit zur Schließung solcher Ehebindnisse geben.

So erklärt es sich ohne weiteres, daß bei der totemistischen Exogamie nicht etwa die Totemgenossen, die durch ihre übereinstimmenden Totem verbunden sind, sondern daß die in freundschaftlicher Beziehung stehenden Verbände mit abweichenden Kultobjekten in exogamischem Verkehr stehen. Wären diese Verbände „Heiratsklassen“ im üblichen Sinne dieses Wortes,

d. h. wären sie absichtlich gestiftet, um überhaupt eine Exogamie zustande zu bringen, so würde es offenbar viel näher liegen, daß die den verschiedenen Stammeshälften angehörigen Verbände mit gleichen Totem den Austausch der Männer und Frauen vereinbarten. Reicht doch ihre dereinst vielleicht vorhanden gewesene Blutsverwandtschaft in ebensoweit Fernen zurück, wie die der befreundeten Gruppen mit gleichen Totem. Auch darin liegt wieder der klare Beweis, daß es überhaupt nicht dieses Motiv der Verwandtschaft ist, das den exogamischen Eheverkehr bestimmt, sondern daß diese Institution, wo sie in ihrer ursprünglichen, an die totemistische Organisation gebundenen Form vorkommt, auf den Kultverbänden ruht, die neben anderen Normen auch diese ausgebildet haben. Mit anderen Worten: Heiratsklassen in der ausschließlichen Bedeutung des Begriffes gibt es in Wirklichkeit überhaupt nicht, sondern es gibt nur Stammes- und Kultverbände, und zunächst sind es aller Wahrscheinlichkeit nach die letzteren, aus deren Verkehr die exogamische Ehe, nicht sowohl als eine zu diesem besonderen Zweck entstandene Institution denn als ein Nebenprodukt der Kultordnungen hervorgeht. Damit ist zugleich die jeder psychologischen Möglichkeit widerstrebende Annahme ausgeschlossen, die exogamische Institution sei irgend einmal willkürlich eingesetzt worden. Sie ist das sicherlich ebensowenig, wie, um eine moderne Analogie zu gebrauchen, das ländliche Kirchweihfest die ursprüngliche Bestimmung hatte, Heiratsgelegenheiten für die jugendlichen Teilnehmer zu schaffen. Daß sie gleichwohl diese Bestimmung, meistens als Werbezweck, gelegentlich erfüllt, ist bekannt. War die auf der Grundlage der Totemverfassung entstandene Exogamie einmal vorhanden, so konnte sie aber, als der Stammestotemismus zurücktrat oder die Totemkulte überhaupt verschwanden, auf andere in Verkehr stehende Stammesabteilungen übergehen. Dies ist vielleicht schon, wie das Beispiel der Kurnai zu zeigen scheint, in Australien und vor allem in vielen anderen Gebieten geschehen. Hand in Hand mit dieser Loslösung von den Totemkulten geht dann wohl der allmähliche Ersatz der Motive der Heiratsverbindung zwischen befreundeten Totemgruppen durch die allgemeineren der Verbindung zwischen fremden, aber dem gleichen Stamm angehörigen Sippen. Die freiere Form dieser Verbindung läßt dann die gebietende in eine verbietende Form der Exogamie übergehen, während gleichzeitig die Blutsverwandtschaft über die ursprünglich in erster Linie maßgebende Klan- oder Klassenverwandtschaft obsiegt.

Bei der Beurteilung aller dieser Erscheinungen sind schließlich zwei Momente im Auge zu behalten: die Komplikation der Bedingungen und der Bedeutungswandel der Motive. Daß so verwickelte Stammesorganisationen, wie besonders die in vier oder acht Teile zerfallenden australischen Stämme mit indirekter Mutter- oder Vaterfolge, mit Totemverbänden und Totemfreundschaften mit einem Male entstanden seien, ist an sich unmöglich. Diese Entwicklung wird, wie schon angedeutet, nur begreiflich, wenn man voraussetzt, sie habe sich schrittweise im Laufe einer langen Zeit und unterstützt durch die in primitiveren Zuständen ungleich mehr als auf höheren Kulturstufen wirksame konservative Macht der Sitte vollzogen. Unter diesem Gesichtspunkte bilden aber die tatsächlichen Unterschiede dieser Organisation, wie sie

die oben (S. 307ff.) verzeichneten Typen schematisch zu fixieren versuchen, um so mehr eine augenfällige Bestätigung dieser Voraussetzung, da bei aller Verschiedenheit doch im ganzen übereinstimmende Züge in der allgemeinen Gesetzmäßigkeit dieser dualen Stammesgliederungen und in den fast überall wiederkehrenden Verhältnissen der Totemverbände und Totemfreundschaften durch diese ganze Entwicklung gehen. Nicht minder weisen jedoch zahlreiche Erscheinungen auf einen zum Teil tief eingreifenden Bedeutungswandel hin, den die diese Organisation tragenden Sitten und Kultformen erfahren haben. Indem die Sitte das Überkommene festhält, auch nachdem die ursprünglichen Motive eines Brauches längst geschwunden sind, treten entweder neue Zwecke an die Stelle der alten, oder es werden wohl auch — und das scheint ein nicht seltener Fall zu sein — zu den sinnlos gewordenen Handlungen beliebige Interpretationen erfunden, wie sie jeweils der Augenblick eingibt. Aus solchen zufälligen Deutungen oder aus den Motiven, die auf irgendeiner späteren Stufe für die Erhaltung einer sozialen Institution maßgebend geworden sind, auf deren ursprüngliche Entstehung zurückzuschließen, ist im Grunde ebensowenig erlaubt, als wenn der außenstehende Beobachter seine eigene Reflexion über die Dinge diesen selbst unterschiebt. Allen solchen mehr oder weniger willkürlichen Deutungen ist darum schließlich die Auskunft vorzuziehen, die der Eingeborene gelegentlich auf solche Fragen gibt: er habe seine Bräuche und Riten von seinen Vorfahren überliefert erhalten. Darin liegt eben ausgesprochen, daß ihr wirklicher Ursprung dem Gedächtnis der Lebenden entschwunden ist. Die Legenden der Alcheringazeit und der Mura-mura, der Zauberwesen und Fabeln der Urzeit, denen die Erfindung der Waffen und Werkzeuge wie der sozialen Einrichtungen zugeschrieben wird, sind lediglich mythologische Einkleidungen, die jenem naiven Bekenntnis des Nichtwissens eine für den Primitiven glaubhafte Form geben. Auch für das naive Bewußtsein ist die verständlichste Form der Entstehung gesellschaftlicher Schöpfungen immer die Erfindung.

Zu diesem Vergessen der ursprünglichen Motive, das jene Ursprungslegenden im allgemeinen zugleich als relativ späte Erzeugnisse kennzeichnet, bildet nun der Wandel der Motive gewissermaßen die Kehrseite. In die frei gewordene Stelle rückt ein neues Motiv ein, das mehr oder weniger modifizierend auf die Handlung einwirken kann. So mag es sein, daß die aus einem solchen Wandel hervorgegangene Auffassung der Zeremonien der Männerweihe als eine Probe der Standhaftigkeit gewisse Riten grausamer gestaltet hat, als sie ursprünglich waren; und in anderen Fällen kann ein Brauch, dessen kultische Bedeutung verloren gegangen ist, anderen Zwecken dienstbar geworden sein, die ihn als eine Entartung erscheinen lassen. Daß aus der Sitte eine Unsitte wird, ist ja auch auf kultischem Gebiet nicht ausgeschlossen. Ein charakteristisches Beispiel hierfür, das zugleich für den irreführenden Einfluß solcher Wandlungen auf die Erklärung des Ursprungs gewisser Riten bezeichnend ist, bietet die in Australien verbreitete doppelte Form der Beschneidung: die *Circumcisio*, die bekanntlich noch in vielen anderen Teilen der Erde vorkommt, und die seltenere, aber zahlreichen australischen Stämmen eigene, übrigens stets der ersteren nachfolgende *Subincisio*. Daß die Be-



schneidung in jener ersten Form ein religiöser Ritus ist, so gut wie die Taufe, und daß ihre Ableitung aus gewissen Nützlichkeitszwecken, die ohnehin von fragwürdiger Art sind, nichts mit ihrem Ursprung zu tun hat, wird schon durch ihre Verbindung mit anderen Zauber- und Opferriten, namentlich da, wo sie, wie in Australien, einen Bestandteil der Männerweihe bildet, wahrscheinlich. Wie aber hier einer Erklärung *ex origine*, zu der uns freilich in diesem, wie in vielen anderen Fällen ritueller Handlungen zureichend gesicherte Grundlagen fehlen, eine solche *ex eventu* untergeschoben wird, so auch bei der *Subincisio*, bei der schon wegen ihrer geringeren Verbreitung ein solcher Gedanke näher liegen mochte. Nachdem die frühere Hypothese, nach der diese schmerzhaft Operation die Befruchtung hindern sollte, hinfällig geworden, schien nach den Erkundungen, die HERM. KLAATSCH bei Missionären eingezogen hatte, der päderastische Zweck dieser Operation sicherzustehen<sup>1</sup>. Jetzt wissen wir aus STREHLOW's Soziologie der Aranda, daß auch davon, wenigstens innerhalb der einer wahrscheinlich ursprünglicheren Stufe angehörenden Verbreitung dieser grausamen Sitte, nicht die Rede sein kann, weil bei den Aranda zwar Päderastie vorkommt, die Opfer derselben aber einem der Beschneidung vorangehenden Lebensalter angehören, während dieser Ritus selbst umgekehrt für die Zukunft einen Schutz gegen jenen Mißbrauch gewährt, weil durch ihn der Jüngling selbst in den Kreis der Männer aufgenommen wird<sup>2</sup>. Das hindert allerdings nicht, daß die Beobachtung der Missionare bei den Niol-Niol der Nordwestküste Australiens, die KLAATSCH mitteilt, richtig ist. Kann doch hier, wie in so vielen anderen Fällen, eine Kulthandlung degeneriert sein. Freilich wird man aber ebenso wenig die von STREHLOW angeführten Aussagen der Aranda, der Jüngling solle durch die Operation abgehärtet, gegen Schmerzen unempfindlich werden und ähnlichem für maßgebend halten dürfen. Solche rein äußerlichen Nützlichkeitsbetrachtungen, die sichtlich einer späten Reflexion angehören, und bei der überdies die spezifische Art dieser Tortur ganz unerklärt bleibt, sind eigentlich schon durch die Zugehörigkeit zu den mannigfachen Zeremonien der Männerweihe, deren religiöse Bedeutung außer Frage steht, ausgeschlossen. So wenig das Ausschlagen eines Zahnes oder die Tätowierung, die meist ebenfalls zu den Männerweihen in Beziehung stehen, einen irgend erkennbaren nützlichen Zweck haben, es sei denn, daß man die magische Wirkung, die ihnen in den Augen des Primitiven zukommt, vom Standpunkt des letzteren aus als einen solchen ansieht, gerade so wenig gilt das aller Wahrscheinlichkeit nach von dem Ursprung der Beschneidungsriten, wenn auch hier wie in so vielen Fällen, z. B. bei der Zeremonie des Zahnausschlagens, über die ursprüngliche Beschaffenheit der betreffenden magischen Motive nur unsichere Vermutungen möglich sind. Ist doch bei den Stämmen selbst, die diese Zeremonien ausüben, in der Regel nur der Glaube an ihre magische Wirkung zurückgeblieben, ohne daß sie sich über diese anders als durch jene Berufung auf die Überlieferung Rechenschaft geben könnten, deren oben gedacht wurde.

<sup>1</sup> Vgl. P. W. SCHMIDT, Zeitschrift für Ethnologie, 1909, S. 373.

<sup>2</sup> STREHLOW, a. a. O., S. 10 ff.

Die verbreitete und innerhalb gewisser Grenzen vielleicht unvermeidliche Tendenz, Kulte und Sitten, deren Ursprung zumeist selbst denen, die sie üben, unbekannt ist, nach den Gesichtspunkten zu beurteilen, die unser eigenes Handeln bestimmen, verbindet sich nun aber schließlich nicht selten auch mit dem Streben, möglichst alle Erscheinungen eines bestimmten Gebiets aus einem einzigen Zweck abzuleiten. Man darf wohl sagen, daß diese logisch begreifliche, aber wegen der tatsächlichen Komplikation der Motive psychologisch bedenkliche Einheitstendenz in der Geschichte der Theorien über den Totemismus eine besonders große Rolle gespielt hat. Für die älteren Theorien von HERBERT SPENCER, ANDREW LANG, auch von FRAZER, der ja übrigens mehrmals seinen Standpunkt gewechselt hat, dürfte das wohl ziemlich allgemein anerkannt sein; aber es will mir scheinen, als wenn auch das neueste, durch originelle Auffassung und geistreiche Kombinationen ausgezeichnete Werk von E. DURKHEIM über diesen Gegenstand allzu sehr jener Einheitstendenz ihren Tribut gezollt habe<sup>1</sup>. Da ich, wie eingangs erwähnt, hier auf die Frage nach der mythologischen und religiösen Bedeutung des Totemismus wegen ihres Zusammenhangs mit anderen, außerhalb der Grenzen des von mir behandelten Themas liegenden Fragen an dieser Stelle nicht näher eingehen will, so möchte ich mich auch in bezug auf das Werk DURKHEIM's auf einige Bemerkungen beschränken, die sich auf die Stellung beziehen, in die der Verfasser die Totemkulte zu der Stammesorganisation bringt, obgleich das in dem Obigen behandelte Problem der sogenannten Heiratsklassen von ihm kaum gestreift wird. Wenn die allgemeine Theorie DURKHEIM's im wesentlichen darauf hinausläuft, daß er alle höheren religiösen Entwicklungen aus den Totemkulten und diese aus den Bedingungen des sozialen Lebens abzuleiten sucht, so muß ich bekennen, daß mir diese These weder ethnologisch zureichend begründet, noch psychologisch wahrscheinlich zu sein scheint. Wie es vielmehr Motive sozialer Organisation gibt, die außer Beziehung zu religiösen Anschauungen stehen, so können, wie ich glaube, nicht minder mythologische und religiöse Motive unabhängig von der spezifischen Form der Gesellschaft sein, weil sie mit allgemein menschlichen Trieben zusammenhängen, auf deren Verbreitung und weitere Ausgestaltung dann erst die Bedingungen der Gesellschaft von mitwirkendem Einflusse sind. Dazu kommt, daß die totemistische Stammesorganisation nach keiner der beiden Seiten, die dieser Ausdruck einschließt, als eine ursprüngliche Form betrachtet werden kann, sondern daß sie offenbar eine lange Entwicklung voraussetzt. Auch die weitere Hypothese DURKHEIM's, der Totemkult sei von dem als Stammes- oder Klangszeichen gebrauchten Bild des Totemobjekts, nicht von diesem selbst ausgegangen, vielmehr auf dasselbe übertragen worden, scheint mir, ähnlich der verwandten Namentheorie ANDREW LANG's, eine willkürliche Umkehrung der vielfach beobachteten Tatsache zu sein, daß der Primitive die Eigenschaften eines Gegenstandes auf dessen Bild überträgt. Die Einheitstendenz, von der das ganze Werk beherrscht ist und die besonders am Schlusse deutlich hervortritt, besteht aber in der leitenden Idee, daß im letzten Grunde die Gesellschaft der unpersönliche Gott

<sup>1</sup> E. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la Vie religieuse*. Paris 1912.

sei, den die Menschheit auf den verschiedenen Stufen ihrer religiösen Entwicklung in mehr oder weniger persönliche Götter umwandle. Ohne Zweifel ist nun die totemistische Stammesorganisation wegen der engen Verflechtung sozialer und kultischer Motive, die uns bei ihr entgegentreten, in besonderem Grade geeignet, den Beziehungen und Wechselwirkungen dieser Motive nachzugehen, und darin wird man wohl auch den Anlaß dafür erblicken dürfen, daß DURKHEIM die totemistische Stammesverfassung nicht nur in den Vordergrund seiner Untersuchung gestellt, sondern von vornherein in ihr den Ausgangspunkt der sozialen und der religiösen Entwicklung erblickt hat. Nichtsdestoweniger liegt dieser letzteren Voraussetzung sichtlich bereits ein philosophischer Gedanke zugrunde, den zwar der Verfasser erst am Schluß seines Werkes ausspricht, von dem man sich aber kaum enthalten kann zu glauben, daß er von Anfang seine Deduktionen geleitet habe. Betrachtet man die Erscheinungen vom Standpunkt der psychologischen Ethnologie aus, so wird man kaum zugestehen, daß jener unpersönliche Gott AUGUSTE COMTE's und LUDWIG FEUERBACH's latent bereits in dem primitiven Totemismus enthalten sei. Gleichwohl bleibt es ein Verdienst DURKHEIM's, auf die oft allzu sehr vernachlässigten Beziehungen zwischen Totemismus und Stammesorganisation hingewiesen zu haben. Nur sind diese Beziehungen keine einseitigen, sondern wechselseitige, und eben in dieser wechselseitigen Beziehung greifen die Totemkulte ebenso sehr in die gesellschaftliche Organisation wie diese in jene ein.

\*            \*            \*

Hiernach fasse ich die Ergebnisse der obigen Betrachtungen in folgende Sätze zusammen:

1. Die Gliederung der australischen Stämme ist das Produkt von Wanderungen und von Mischungen, die wahrscheinlich in einer langen Zeit und in mannigfach wechselnder Weise im Gefolge der großen, den australischen Kontinent bevölkernden Wanderzüge eingetreten sind. Die immerhin verhältnismäßig einfachen Bedingungen der Teilung der Stämme und der äußeren Zuwanderung spiegeln sich in dem fast durchgehends innerhalb der australischen Stammesverfassung herrschenden einfachsten Prinzip der dualen Gliederung in die Stammeshälften und die in ihnen enthaltenen Klans, wie diese Abteilungen nach Analogie mit anderweitig bestehenden Stammesverfassungen zweckmäßig genannt werden. Dagegen ist der Ausdruck „Heiratsklassen“ ein nach einer einzelnen Folgeerscheinung gebildeter Begriff, der die Interpretation dieser Stammesverfassungen von vorneherein in falsche Bahnen lenkt.

2. Die Anfänge des Totemglaubens reichen wahrscheinlich in eine Zeit vor der Entstehung der australischen Stammesgliederungen zurück. Dagegen hat die Entwicklung der spezifischen Form des Stammestotemismus die Ausbildung der Stammesverfassungen begleitet, wie sich daraus ergibt, daß die in verschiedenen Gebieten angesiedelten oder innerhalb des gleichen Gebietes gesonderten Klans zweier Stammeshälften in der Regel verschiedene Totem besitzen. Zugleich durchkreuzen sich aber Klan- und Totemzugehörigkeit derart, daß sich einerseits die Totemverbindungen über verschiedene Klans erstrecken, andererseits der Klan mehrere Totemgruppen enthält. Auf diese Weise sind



Totemverbände entstanden, die aus Mitgliedern der gleichen Totem bestehen, und Totemfreundschaften, die Genossenschaften verschiedener Totem zu gemeinsamen Kultfesten vereinigen. Dabei tauschen jene Verbände die ihnen eigenen Totemtiere oder -pflanzen, deren Genuß ihnen verboten ist, aus; so entstehen umfassendere Kultgemeinschaften, die sich auf weitere Kult-handlungen wie Männerweihe, Vermehrungszeremonien erstrecken, insbesondere aber auch auf die Eheschließung übergreifen, indem die Ehen infolge einer allmählich sich zur festen Norm verdichtenden Sitte zwischen befreundeten Totemverbänden geschlossen werden.

3. Die australischen Ehesitten weisen auf das frühere Bestehen einer „friedlichen Raubehe“ (im Gegensatz zu der viel späteren kriegerischen) zurück, das heißt auf einen Raub der Frau, der innerhalb eines im übrigen friedlichen Zustandes zwischen verschiedenen Abteilungen des gleichen Stammes, in der Regel wohl ursprünglich von männlichen Angehörigen der einen Stammeshälfte an den Frauen der anderen ohne nähere Scheidung in Gruppen, geübt wurde. Direkte Zeugnisse einer solchen einstigen Raubehe sind auch hier zum Teil gewisse bedeutungslos gewordene Hochzeitsbräuche; ein indirektes Zeugnis bildet die sogenannte *Pirrauru*-Ehe, die wahrscheinlich in einem dereinst von mehreren einander unterstützenden Sippengeossen ausgeführten Frauenraub ihren Ursprung hat. Hieraus erklärt es sich zugleich, daß gerade die *Pirrauru*-Ehe unter gewissen Zeremonien geschlossen zu werden pflegt, die als eine feierliche Vereinbarung zwischen den Männern einer solchen Gruppe gedeutet werden können. Demnach erscheint die *Pirrauru*-Ehe als eine Mischung von Polyandrie und Polygynie, die aus einer durch die Hausfrau (*Tippamalku*) repräsentierten Monogamie hervorgegangen ist. Sie ist nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, eine den Übergang einer ursprünglichen Promiskuität in die späteren, beschränkteren Eheformen vermittelnde „Gruppenehe“.

4. Die totemistische Exogamie selbst erscheint aber unter diesen Gesichtspunkten als eine frühe Form der Ablösung des gewaltsamen Raubes, welche den fortgeschrittenen Kulturverhältnisse voraussetzenden Formen einer solchen Ablösung, wie dem Kauf oder einer dem Kaufpreis äquivalenten Leistung, z. B. dem Dienen um die Frau, vorangeht. Demnach beruht diese ursprüngliche gebietende Form der Exogamie auf einer Art primitiven Vertrages zwischen befreundeten Totemverbänden der beiden Stammeshälften oder, bei mehrgliederigen Teilungen, ihrer Unterklans. Solche praktisch einem Vertrag gleichkommenden Normen der Sitte, die den Einzelnen zwingen, sein Weib innerhalb einer bestimmten Stammesgruppe zu wählen, darf man sich aber wiederum nicht in der Form späterer Vertragsschließungen entstanden denken, sondern sie sind sichtlich unmittelbar aus jenem allgemeinen Verhältnis wechselseitiger Hilfeleistung hervorgewachsen, welches den Zusammenhalt der Totemfreundschaften überhaupt vermittelt. Doch indem auch diese Totemfreundschaften Kultverbände im weiteren Sinne des Wortes sind, erscheint die so entstandene Form der Exogamie zugleich durch den Kult geschützt, und es erklärt sich daraus die Schwere der Strafe, die dem Bruch der exogamischen Gebote folgt.

5. Indem nun neben diesem Einfluß der Totemfreundschaften die alte Sitte gewahrt bleibt, nach welcher der Eheverkehr, den Traditionen der einstigen

Raubehe folgend, zwischen verschiedenen Stammeshälften oder ihren Unterklassen, nicht zwischen Gruppen der gleichen Stammeshälfte geübt wird, erscheint die Institution der Wechselheirat als eine aus den Bedingungen der Stammesgliederung und denen der Totemvereinigungen gemischte Erscheinung. In die die allgemeine Richtung des Verkehrs bestimmende Stammesgliederung greifen die Totemverbindungen, insbesondere die zwischen Kultverbänden der beiden Stammeshälften bestehenden Totemfreundschaften, ein. Infolgedessen darf der Mann nicht mehr eine beliebige Frau aus der anderen Stammeshälfte zum Weibe nehmen, sondern er ist auf eine bestimmte, ihm durch die Totemfreundschaft zugewiesene beschränkt. Diese Beschränkung ist aber eine unmittelbare Folge der durch die Kultgenossenschaften und Kultfeste vermittelten Ablösung der primitiven Raubehe.

6. Indem die Totemverbände und Totemfreundschaften sich mehr und mehr der Funktionen bemächtigen, die in den gemeinsamen Angelegenheiten den aus den Stammesgliederungen und eventuell der sie ergänzenden Zuwanderung hervorgegangenen Stammesgruppen zukamen, bleibt schließlich als die Hauptbedeutung dieser letzteren ihr Einfluß auf die Exogamie übrig. So gewinnen die alten Klans entweder ausschließlich oder doch so vorwiegend, daß darüber die etwa daneben noch fortbestehenden sozialen Funktionen übersehen werden, die Bedeutung von „Heiratsklassen“. Sind diese als ein solches Restphänomen wohl begreiflich, so ist es dagegen innerlich unmöglich, daß sie eine ursprüngliche Institution seien. Denn dies würde erstens eine einmalige willkürliche Erfindung voraussetzen, was im Widerspruch mit allen Gesetzen völkerpsychologischer Entwicklung stünde; es würde aber auch dem tatsächlichen Einfluß der Totemfreundschaften auf die Richtung der Exogamie widersprechen. Denn diese weist sichtlich auf das gleiche Motiv wechselseitiger Hilfeleistung hin, wie es sich vermöge der Eigenart der Totemkulte nur zwischen Verbänden mit verschiedenen Totem entwickeln kann.

7. Dieser Einfluß der Totemkulte auf die Exogamie tritt schließlich noch besonders deutlich in den Erscheinungen der sogenannten „indirekten Mutter- oder Vaterfolge“ zutage. Sie erklären sich ohne Schwierigkeit daraus, daß nach einer in den allgemeinen Bedingungen des Kultwesens begründeten Erfahrung die durch bestimmte Kultobjekte zusammengehaltenen Kultverbände von dauernderer Natur sind als die bloßen Kultfreundschaften, die mit mannigfachen äußeren Bedingungen wechseln können. Nicht minder pflegen sich für die Zugehörigkeit des Einzelnen zu einer bestimmten Stammesgruppe leicht feste Traditionen zu bilden, die diese Zugehörigkeit von der momentan bestehenden, wechselnderen Totemfreundschaft unabhängig machen können. Nimmt man an, daß bei der indirekten Elternfolge die Wechselheirat zwar zwischen den unmittelbar befreundeten Totemverbänden gepflegt wird, in der Mutter- oder Vaterfolge jedoch eine ältere Verbindung mit einer Gruppe nachwirkt, die zwar die gleichen Totem wie die jetzt befreundete besitzt, aber einem anderen Verband angehört, so erklärt sich daher die Erscheinung leicht aus dieser Konkurrenz des gegenwärtigen Zustandes mit einer älteren Tradition.

(Fortsetzung folgt.)



## Analecta et Additamenta.

---

**Eine neue Kritik meiner „Mythen und Sagen der Admiralitäts-Insulaner“.** — Im „Archiv für Religionswissenschaft“, Band XVI, Heft 1 und 2, S. 199 und 200, finde ich eine Besprechung meiner „Mythen und Sagen der Admiralitäts-Insulaner“, die im „Anthropos“, Band II (1907), Heft 4, 5 und 6, erschienen sind. Die Rezension ist verfaßt von WILHELM MÜLLER, Wismar, Ethnologen der hamburgischen Südsee-Expedition. Das Endurteil über den inhaltlichen Wert meiner Arbeit lautet:

„Man wird jedenfalls trotz der beigelegten Texte gut tun, die Sammlung bis auf weiteres mit Vorsicht zu benutzen und nur dann heranzuziehen, wenn die Zuverlässigkeit des Materials aus dem Vergleichsmaterial erhellt.“

Der Rezensent hörte von gewisser Seite, mein Gewährsmann PO MINIS sei ein „notorischer Lump“. Das muß natürlich ohne weiteres wahr sein. Sollte sich aber der Referent auf die Stelle bei PARKINSON „Dreißig Jahre in der Südsee“, S. 375, berufen, so kann ich dazu nur bemerken, daß sich PO MINIS nachträglich rechtfertigte und wieder in Freiheit gesetzt wurde.

Der ungünstige Eindruck, den der Rezensent von PO MINIS hatte, wurde noch dadurch erhöht, daß dieser ihn zu beschwindeln versuchte. Da bleibt selbstverständlich nichts anders mehr übrig, als meine Mythensammlung, die unter Mitwirkung des MINIS zustande gekommen ist, die Zeche bezahlen zu lassen.

1. PO MINIS, mein Gewährsmann, ist ein notorischer Lump. Das bestreite ich, wie gesagt. Übrigens war er das auch die Jahre hindurch, als er mit mir zusammenarbeitete? Darauf kommt es schließlich allein an. Bitte also, Herr Referent, heraus mit den Beweisen! Sonst ist auch der Schluß hinfällig, daß PO MINIS aus diesem Grunde nicht geeignet war, zur „gewissenhaften Wiedergabe von Mythen.“

Übrigens, behält der Rezensent mit seinem Grundsätzen recht, daß wir den Eingeborenen nur insofern Glauben schenken dürfen, als ihre moralische Qualität außer allem Zweifel steht, dann können wir mit der Forschungsarbeit hier einfach einpacken; denn unsere Gewährsmänner, die alten Eingebornen sowohl wie die jungen, haben alle mehr oder weniger auf dem Kerbholz. Wenn freilich der Referent der Ansicht ist, daß er nur exquisite Menschen zu Gewährsmännern hatte, so will ich ihn in diesem Glauben nicht weiter stören. Für mich gilt es aber als ausgemacht, daß es nicht so sehr auf die moralische Qualität der Eingebornen ankommt, die uns Mitteilungen machen, als vielmehr darauf, ob wir ihr Vertrauen besitzen. Neben der Kenntnis der Sprache ist gerade das Vertrauen, das uns die Eingebornen entgegenbringen, der Schlüssel zu ihren Geheimnissen. Selbst wenn also PO MINIS die Jahre hindurch, die ich mit ihm verlebte, der notorische Lump gewesen wäre, wofür ihn der Rezensent ausgibt — ich kann aber im Gegenteil versichern, daß sich PO MINIS die ganze Zeit unseres Zusammenseins immer tadellos aufgeführt hat —, so hätte ich doch noch auf alle Fälle sein Vertrauen besessen, was mir hoffentlich auch der Referent nicht abzusprechen wagt, und wäre somit immerhin noch in der Lage gewesen, meine Sammlung erfolgreich zu veranstalten.

2. PO MINIS versuchte den Referenten zu beschwindeln, indem er ihm gegenüber einen Bogen von der Astrolabe-Bucht als Moanus-Produkt ausgeben wollte. Aber liegt hier kein Mißverständnis vor? Ist es denn wirklich ganz und gar ausgeschlossen, daß Neuguinea-Bogen, die entweder durch den Verkehr mit den Eingebornen von den Schouten-Inseln, wie PARKINSON davon berichtet, oder durch Arbeiter nach den Admiralitäts-Inseln gelangten, dort in einzelnen Exemplaren nachgeahmt wurden? Ähnlich verhält es sich auch mit den schön geschnitzten Neuguinea-Handtrommeln. Sie kamen durch Arbeiter nach dem nordöstlichen Teile der Gazelle-Halbinsel (Neupommern) und wurden dort verschiedentlich nachgemacht. Auf Befragen würde man auch ohne weiteres zur Antwort erhalten, daß sie einheimisch und an Ort und Stelle hergestellt seien.



Aber selbst wenn kein Mißverständnis vorliegen sollte, muß denn deshalb PO MINIS auch mich angeschwindelt haben? Das Vorkommnis, das der Rezensent anführt, fand jedenfalls nicht vor dem Jahre 1908 statt. Denn die Forschungsreise, auf der der Referent auch nach den Admiralitätsinseln kam, dauerte von 1908 bis 1910. Meine Mythensammlung ist aber schon 1907 im „Anthropos“ erschienen und lag bereits einige Jahre früher im Manuskript vor. Trotzdem bringt es der Rezensent fertig, dem Vorkommnis zwischen ihm und PO MINIS ohne weiteres eine rückwirkende Kraft zu geben und meine mehrere Jahre zurückliegende Arbeit gründlich zu diskreditieren. Ich bewundere ja den Seherblick des Referenten, der von diesem Vorkommnis aus mit einem Schlage PO MINIS auf Jahre zurück zu durchschauen und als einen Schwindler zu entlarven vermag, obwohl PO MINIS dazumalen in ganz anderen Verhältnissen lebte, und schließlich doch auch ich, als der Zunächstbeteiligte, von seinen angeblichen Schwindeleien etwas hätte merken müssen, ebenso wie der Rezensent selbst den Betrug mit den Bogen erkannt haben will. Aber zwingende Logik kann ich mit dem besten Willen in diesem Gedankengang des Referenten nicht sehen, ebensowenig wie — er selbst; denn sonst könnte er nicht die Wendung gebrauchen, PO MINIS „erscheint wenig geneigt (oder soll es heißen geeignet?) zur gewissenhaften Wiedergabe von Mythen.“ Der Referent ist also selbst seiner Sache nicht sicher. Aber nicht darauf kommt es an, was er glaubt oder was er meint, sondern, was er zu beweisen vermag. Stichhaltiges, das sich auf die Zeit bezöge, wo PO MINIS mir die Mythen und Sagen mitteilte, hat nun der Rezensent gegen meinen Gewährsmann nicht vorgebracht; darum muß ich auch alle seine Schlüsse und Bedenken rundweg ablehnen, umsomehr als sie von einem Zeitpunkt herdatieren, der mehrere Jahre hinter der Abfassung meiner Mythen liegt.

3. Aber vielleicht hat der Referent in meinen Mythen und Sagen selbst etwas Unrichtiges nachgewiesen. Er weilte ja an Ort und Stelle und konnte so eine Nachprüfung vornehmen, umsomehr als meine Angaben ganz detailliert sind. Ich habe bei jeder Nummer die Person angegeben, die PO MINIS mir als Quelle nannte, und auch ihren Namen und Wohnort. Ich sehe aber zu meinem Erstaunen, daß der Rezensent überhaupt nichts durchgenommen hat. Statt dessen fand er es bequemer, meine Sammlung einfach in Bausch und Bogen außer Kurs zu setzen. Dieses Vorgehen flößt mir nicht eben viel Respekt ein. Wenn dem Referenten PO MINIS nichts mehr galt, so war er dadurch noch nicht der Pflicht enthoben, wenigstens den anderen Angaben nachzugehen, die sich bei mir finden. Doch nichts von allem ist geschehen.

4. Dafür führt der Rezensent einige billige „interne Kriterien“ ins Feld, so daß man meinen sollte, wir befänden uns mitten im Wirrwarr der Bibelkritik. Also dem Referenten fällt auf, daß gegenüber den zahlreichen Einzelerzählungen nur sehr wenige Stücke mit zusammenhängenden mythischen Motiven vorkommen. Aber dafür kann weder mein Gewährsmann noch ich etwas. PO MINIS hat mir einfach erzählt, was er wußte oder was er in Erfahrung bringen konnte, und ich habe genau das aufgeschrieben, nichts anderes. Wenn die Wünsche des Rezensenten nicht erfüllt worden sind, so tut mir das leid. Aber da, wo nichts ist, hat auch der Referent sein Recht verloren. Ich bin mit keiner vorgefaßten Meinung an die Arbeit gegangen, sondern war nur bestrebt, nach Kräften die günstige Gelegenheit auszunützen, die sich mir in dem „ungemein aufgeweckten und intelligenten Jüngling“, wie PARKINSON den MINIS nennt, darbot, den Sagenschatz seiner Heimat zu heben. Auf eine Ader im angedeuteten Sinne bin ich nicht gestoßen, aber der Referent mag sich ja auf später vertrösten. Doch wüßte ich nicht, wie man von diesem angeblichen Manko aus meine Mythensammlung anzweifeln könnte.

Dann findet der Rezensent die Mythen über die Sprachverwirrung und vor allem die aus Anlaß eines Hausbaues „höchst verdächtig“. Warum? Der Referent sagt es uns nicht, aber jeder kann den Grund leicht erraten. Es taucht das bleiche Gespenst der Bibel am Horizont auf. Diese Mythen haben ja eine entfernte Ähnlichkeit mit dem, was uns die Heilige Schrift über dasselbe Thema erzählt! Doch der geängstigte Rezensent möge sich beruhigen! Ich bin der letzte, der ohne weiteres diese Mythen der Admiralitätsinsulaner mit der biblischen Überlieferung in Zusammenhang bringt. Die Mythen über die Sprachverwirrung scheinen mir eben bei den genannten Eingebornen ganz lokalen Anlässen entsprungen zu sein. Wenn die Leute einerseits das bunte Sprachengewirr um sich her sahen, so mußten sie von selbst dazu gedrängt werden, nach einer Erklärung für diese Tatsache zu suchen. Und andererseits wieder das einheitliche Idiom der Moanus bei der sonstigen Vielgestaltigkeit der Sprachen — auch das verlangt gebieterisch einen Aufschluß. Die Mythen suchen nun nach beiden Seiten hin das Rätsel zu lösen

Der Referent findet das höchst verdächtig; ich kann dagegen nur sagen: nichts natürlicher als das, wenn man die örtlichen Verhältnisse kennt, und die kann auch der Rezensent nicht aus der Welt schaffen.

Dabei darf es uns nicht befremden, wenn die Sprachverwirrungsmythen einmal mit einem Berge in Verbindung gebracht werden, der willens war, bis zum Himmel hinaufzuwachsen, und ein anderes Mal mit einem Hause, das nach den Intentionen seines Erbauers bis zum Firmamente reichen sollte. Sehen wir doch, wie auch sonst in den Mythen von Palmen die Rede ist, die bis in den Himmel hineinragen. Übrigens hat mein Konfrater P. KLEINTITSCHEN, M. S. C., auch bei den *Gunan tuna* der Gazelle-Halbinsel eine Sprachverwirrungsmythe gesammelt, die er zusammen mit anderen Sagen und Erzählungen in einem eigenen Bande der „Anthropos“-Bibliothek veröffentlichen wird; also auch das „Vergleichsmaterial“, nach dem der Referent so sehr fahndet, fehlt nicht ganz.

Dagegen würde ich es höchst verdächtig, ja völlig ungereimt finden, wenn der Rezensent meinen sollte, PO MINIS habe diese Sprachverwirrungsmythen einfach erfunden, und das, trotzdem sie nicht ganz allgemein und unbestimmt gehalten sind, sondern sich an völlig konkrete Örtlichkeiten und Personen anlehnen. Dann dürfte man rundweg behaupten, PO MINIS sei ein „notorisches“ — Genie, und diese Behauptung wäre begründeter als die andere des Referenten, PO MINIS sei ein „notorischer Lump“. Aber ich kann dem einen Urteil ebensowenig beipflichten wie dem anderen. Von dieser schöpferischen Inspiration habe ich eben bei meinem Gewährsmann rein gar nichts bemerkt. Er erzählte mir die Mythen über die Sprachverwirrung mit demselben unpersönlichen Akzent wie die übrigen Geschichten und gab mir bei allen mit der gleichen Gewissenhaftigkeit Aufschluß über ihre Herkunft. Nur eine einzige Nummer, nämlich die, wo es sich um eine rezente Geistererscheinung handelt, reklamierte PO MINIS als sein geistiges Eigentum.

Da der Referent an den anderen Kapiteln nichts auszusetzen hat, so nehme ich an, daß seiner Auffassung nach die darin enthaltenen Mythen und Sagen richtig sind, allerdings nicht etwa deshalb, weil die Glaubwürdigkeit des MINIS hier von vornherein feststünde, sondern nur weil der behandelte Stoff auch anderweitig belegt und so nachträglich als zuverlässig erwiesen wäre.

Aber ich meine, die Mythen und Sagen, die mir PO MINIS mitgeteilt hat, werden nicht dadurch wahr, daß sie auch bei anderen Völkern vorkommen. Denn wer bürgt dafür, daß PO MINIS, besonders wenn er der Erbschwindler ist, für den ihn der Rezensent hält, sie nicht von anderswoher übernommen hat? Diesen Einwurf erhob ja gerade Dr. GRAEBNER gegen meine Schrift, und ich habe mich dagegen schon früher an dieser Stelle gewandt<sup>1</sup>. Es geht also nicht an, auf dem Wege der Vergleichung irgendeine Zuverlässigkeit in meine Mythensammlung hineinzuschmuggeln, und der anfangs zitierte Satz des Referenten, daß meine Arbeit nur dann heranzuziehen sei, „wenn die Zuverlässigkeit des Materials aus dem Vergleichsmaterial erhellt“, schwebt vollständig in der Luft.

Ich freilich sehe in diesem Geständnis des Rezensenten, der an den weitaus meisten Abschnitten meiner Schrift nichts auszusetzen findet, die schönste Bestätigung für die absolute Glaubwürdigkeit meines Gewährsmannes. Denn der Referent könnte, wenn auch auf Umwegen, unmöglich zu diesem günstigen Urteil kommen, wenn PO MINIS wirklich der verlogene Kerl wäre, wie er ihn schildert.

5. Ziehe ich nun das Fazit, so kann ich nur feststellen, daß der Rezensent mit seinen Ausführungen die Glaubwürdigkeit meines Gewährsmannes nicht im mindesten zu erschüttern vermocht, und besonders, daß er keinen Beweis dafür erbracht hat, in den von mir aufgezeichneten Mythen und Sagen sei etwas Unrichtiges enthalten. Folglich bleibt auch die Authentizität meiner Sammlung in ihrem ganzen Umfange bestehen, solange der Referent nicht wirklich stichhaltige Argumente dagegen ins Feld führen kann. —

Wenn aber dann der Rezensent, nachdem er meine Arbeit so quasi in den Orkus versenkt hat, mit den Worten schließt: „Ein Vorwurf gegen den verdienstvollen Verfasser soll hiermit nicht erhoben werden, da sein guter Glaube an die Ehrlichkeit seines Gewährsmannes über jeden Zweifel erhaben ist“, so ist das denn doch eine Verkehrung der ganzen Situation,

<sup>1</sup> „Anthropos“ VII (1912), S. 501 – 502.



die mich förmlich lachen macht. Der Referent konnte sicher nicht mit den Eingebornen in ihrem Idiom reden, wie ich; er weilte nicht so viele Monate in den Admiralitätsinseln, als ich Jahre die Moanussprache studiert habe; er sah PO MINIS nur flüchtig und stand ihm vollständig fremd gegenüber, während ich lange Zeit mit ihm zusammenweilte, sein volles Vertrauen besaß, was ihn allein schon abhielt, mich wissentlich zu hintergehen, und ihn durch und durch kannte. Und trotzdem maßt sich der Rezensent ein Urteil an, als ob die Rollen vollständig vertauscht wären: ich stehe als Neuling, als naiver Junge da, der von der Schlechtigkeit seines Gewährsmannes keine Ahnung hat und so auf des Referenten gütige Nachsicht angewiesen ist, der Rezensent aber spielt den Eingeweihten, den Sachkundigen, er wirft den „Fachethnologen“ in die Wagschale. Nun, wenn die Fachethnologen mit so wenig wissenschaftlichem Rüstzeug beschwert arbeiten und anderer Leute mühsam erworbene Resultate nachprüfen und mit ihrem Urteil so vorschnell bei der Hand sein dürften, dann wollte ich um keinen Preis zu ihnen gehören. Ich bin aber überzeugt, daß ein derartiges Vorgehen, wie ich es hier gekennzeichnet, nirgendwo Billigung finden, sondern überall abgelehnt werden wird.

6. Übrigens, da der Rezensent so scharf mit mir und meinem Gewährsmann ins Gericht gegangen, so wird er es mir nicht wehren wollen, da ja ein Liebesdienst des andern wert ist, daß auch ich mich etwas näher mit den übrigen Ausführungen befasse, die sich sonst noch in derselben Besprechung finden. Ich beschränke mich da auf zwei Stellen, die sich direkt auf mich beziehen. Der Referent erwähnt in seinem Artikel (S. 191) auch die „Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel“ (Anthropos-Bibliothek I), ferner die Abhandlungen „A kaja oder der Seelenaberglaube (es muß heißen: der Schlangenaberglaube) bei den Eingebornen der Blanche-Bucht“ (Anthropos III) und „Der Glaube an den *ihal* und den *tutana vurakit* bei den Eingebornen im Küstengebiet der Blanche-Bucht“ (Anthropos V).

Als Autor gibt der Rezensent einen gewissen „P. JOS. MEYER“ an. Der steht allerdings nicht in der Vorlage; denn dort heißt der Verfasser: P. JOS. MEIER oder P. JOSEF MEIER. Es ist derselbe, von dem auch die „Mythen und Sagen der Admiralitätsinsulaner“ herrühren. Mißlich ist die Sache insofern, als bei dieser Zitierungsweise jedermann auf den Gedanken kommen muß, es handle sich bei all diesen Arbeiten um zwei verschiedene Autoren, während sie in Wirklichkeit von ein und demselben verfaßt sind. So konnte denn der Referent den einen Autor loben und dem anderen seinen Tadel aussprechen. Ich möchte aber dem Rezensenten den wohlgemeinten Rat geben, noch einmal seinen Quellen nachzugehen und sein Urteil nach der einen oder andern Seite hin zu revidieren. Im übrigen danke ich für sein Lob ebenso, wie ich für seinen Tadel unempfindlich bin. Ich kann dem Referenten nachträglich nur das eine erklären, daß ich alle meine Arbeiten mit der gleichen Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit verfaßt habe. Dies wäre das erste, tragikomische Versehen des Rezensenten.

Viel ernster muß ich aber ein zweites nehmen. S. 199 lese ich den Satz: „Zauberer sollen angeblich nur die Moanus sein“. Diesen Schluß zieht der Referent aus den Ausführungen bei PARKINSON „Dreißig Jahre in der Südsee“ (S. 376 ff.). Ich will hier bemerken, daß PARKINSON das einschlägige Material, abgerechnet die Fehler, die er bei der Transkription machte, von mir hat. In dem angeführten Satze kommt es mir nun allein auf das Wörtchen „nur“ an. Bei PARKINSON heißt es also: „Die Moanus... sie verstehen sich auf die Zauberei mit dem Pfefferblatt, sie verstehen sich auf die Zauberei mit dem Kalk“. Wie die angeführte Erklärung zeigt, handelt es sich hier um zwei spezielle Zaubereien, und zwar Kriegszaubereien, von denen die Moanus behaupten, daß sie sich darauf verstehen, die andern Stämme aber nicht. Das ganze übrige Gebiet der Zauberei bleibt aber unberührt. Noch viel weniger ist bei PARKINSON die Rede davon, daß sich die Moanus allein auf Zauberei überhaupt verstehen. Das ist ureigenste Erfindung des Rezensenten: PARKINSON erwähnt zwei Kriegszaubereien und sagt davon, daß sich die Moanus allein darauf verstehen, der Referent ändert das um und schreibt: „Zauberer sollen angeblich nur die Moanus sein“ („nur“ ist von mir gesperrt). Sapienti sat!

Wenn der Rezensent so mit gedruckten Vorlagen umspringt, wie ich es an zwei Beispielen nachgewiesen habe, so kann man über seine subjektiven Werturteile erst recht zur Tagesordnung übergehen. Und auf diesen allein beruht doch die ganze Einschätzung, die er meiner Sammlung „Mythen und Sagen der Admiralitätsinsulaner“ zuteil werden läßt. Mehr wissenschaftliche Genauigkeit und größere Zurückhaltung im Urteil wären da sehr am Platze gewesen.

P. JOS. MEIER, M. S. C., Mope, Neupommern, Südsee.



**The seventh Day in Fiji** — In a recent number of "Anthropos"<sup>1</sup> there appeared an Analectum entitled "Le Septième Jour aux Nouvelles Hébrides" by the Rev. F. SUAS, S. M. It so happens that I have picked up a few facts concerning the seventh day in Fiji. I here put them on record for comparison.

There is a certain day known as the *Tu Vitu*, from *tu* to stand, and *vitu* seven. For its meaning I consulted one of the few surviving specialists (*ta vula*), who lives on the Wai Ndina. He explained that it was the seventh day of the month which was disguised under the term *Tu Vitu*, to put the uninitiated of the track; for it was a secret science. In the same manner they called the tenth day *Ti ni Vula*, which suggests "the germination of the moon", but really conceals the word *tina*, ten. The seventh day was a day of rain.

The uninitiated know the characteristics of the *Tu Vitu*, but not how it is calculated. Old Nafitalai of Nakorosule<sup>2</sup> defined the *Tu Vitu* as a day "at the back of the moon", that is at the new moon. It is a day of rain.

Saimone Ngonedha of the same place had more to say about it: "The *Tu Vitu* is a time when people do not go and plant. It is something that cools men: they do not work, nor cook their food; not that it is taboo, but they are lazy. On that day some of the villagers will have provided food, some not; they will say, "This is the *Tu Vitu*". Next day they make up by hard working hard. A stranger who sees them so industrious will ask, "What? is there a guest, or is it a feast for the labourers in the field?" "No, this is the morning after the *Tu Vitu*".

Josua Navia of Sowiri<sup>3</sup> confirms this: "The *Tu Vitu* is a day at the back of the moon. On that day there is no water in the houses. The dogs sleep among the ashes; the fire is out. Those who know the moon (*ta vula*) say: it is the day of bad people<sup>4</sup>. On the day of *Tu Vitu* if I am walking along with some food and meet a man I never think of offering him any till after he is gone. For Fijians it is the rule to share cooked food with any stranger met on the way. On that day no food is cooked in the village, although there are provisions at hand, but our minds are indifferent."

To the West of the Dividing Range we find a slightly different conception of the *Tu Vitu*. I omit the information I obtained in Nambutautau as it is rather confused, but their views were much the same as those of Malili of Nandrau who says, "If a man is ill they count the days. If he survives till the seventh he will recover".

Rev. O. LELLAN very kindly made enquiries on my behalf and found a similar idea in Kandavu, an island which shows many traces of Low Fijian influence. His informant says, "If a man was pierced with an arrow the wound was called *Tu Vitu*. If he died he would die on the seventh day. If he passed that time he would recover". "How is So and So's *Tu Vitu*?" "It wants two days to make seven; let's wait for the seventh day".

The unluckiness of the seventh day may have something to do with the auspicious character of the number eight. Four is the favourite number among the High Fijians, as it is in many parts of Melanesia; eight is four pairs. In Fiji many prayers used to end "seven times, eight times". Even at the present day this formula is used in winding up a formal report or message. About Nandrau they concluded the festival called *Ruku* by saying, "Let's go out, seven times, eight times".

The idea that the seventh day is unlucky is evidently widespread, for Mr. IVOR H. N. EVANS found it among the Dusuns of Borneo<sup>5</sup>.

A. M. HOCART.

**Une soi-disant critique des «Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker» du P. W. SCHMIDT.** — Dans «L'Année Sociologique» (de 1909—1912, p. 280 ss.) Monsieur R. H. a fait un compte-rendu de mon ouvrage précité qui cache si mal, sous des sarcasmes laborieux et forcés, la mauvaise et amère humeur de son auteur qu'il n'a pas manqué de m'amuser vivement. Seulement

<sup>1</sup> VII (1912), p. 1057.

<sup>2</sup> South-Eastern Dholo.

<sup>3</sup> N.-E. Dholo.

<sup>4</sup> = misers.

<sup>5</sup> Notes on the religious beliefs etc. of the Dusuns of the Turnam and Tempassuk districts of British North-Borneo. Journ. Roy. Anthr. Inst. XLII, p. 394.

j'ai éprouvé le regret de ne pas pouvoir faire ici ce que je cherche à trouver dans chaque critique, même la plus défavorable, de quelqu'un de mes ouvrages: l'occasion d'apprendre quelque chose. Car ce n'est pas une critique, c'est une série de défigurations arbitraires, établies pour arriver à un rejet tellement sommaire qu'il se soustrait à chaque examen exact et détaillé. On comprendra peut-être plus facilement ce procédé étonnant en lisant la dernière proposition de ce rejet sommaire: «Ou nous nous trompons fort, ou le «pur monothéisme» des Austronésiens, leur «pure mythologie lunaire», leur «pure mythologie solaire» ne sont que de pures fictions.»

A cette conclusion finale l'auteur ajoute les propositions suivantes d'un caractère plus personnel: «Ce sentiment très net ne nous empêche pas de rendre hommage à l'ingéniosité, à l'érudition et surtout à l'audace intrépide dans la construction théorique, dont ce travail témoigne. Ce n'est pas ici que l'on contestera l'intérêt d'une synthèse, même prématurée, même un peu fantaisiste. Mais le P. S. serait, croyons-nous, sagement inspiré en accordant aux autres un peu de cette liberté spéculative dont il fait lui-même un si magnifique usage ....»

Qu'est-ce que j'y répondrai?

Mon Dieu, je ne suis pas le tyran à vouloir ôter à d'autres la liberté d'employer les loisirs qu'ils ont à s'adonner à des spéculations sur les mœurs et les religions des peuples non-civilisés, surtout s'ils ont l'ingénuité de les désigner comme telles. Quant à mon ouvrage «Grundlinien etc.», pour être sincère, il me faut avouer qu'en le composant, je n'ai pensé à «L'Année Sociologique», mais plutôt à mes collègues ethnologues et linguistes, et parmi eux surtout à ceux qui s'occupent spécialement des peuples austronésiens. J'espère que Monsieur R. H., mon excellent critique, sait bien que parmi ceux-ci M. le prof. H. KERN occupe une place distinguée. Or ce savant a également fait un compte-rendu de mon ouvrage dans les «Göttingische Gelehrte Anzeigen» (1911 Nr. 8, p. 488 ss.). Après avoir exposé, d'une façon un peu plus détaillée et sérieuse que ne le fait Monsieur R. H., le contenu de mon ouvrage, il arrive à l'appréciation finale suivante [je traduis de l'allemand]:

«Plusieurs savants se sont prononcés pour la priorité de l'animisme, entre autres WILKEN dans son ouvrage substantieux «Het animisme bij de volken van den Indischen Archipel». Malgré toute la reconnaissance justifiée due aux mérites du défunt savant hollandais, l'auteur [SCHMIDT] conteste cette argumentation et, également d'après notre jugement, avec raison. Il ne nous est pas possible d'entrer ici dans les détails; le jugement sur la force des arguments employés reste au lecteur. A la fin, l'auteur [SCHMIDT] donne un bref résumé des arguments qu'il apporte pour sa thèse que l'être suprême existe avant toute mythologie. Cela ne nous paraît pas si certain; mais nous pouvons bien croire que l'idée d'un être suprême chez la famille des peuples austronésiens est très ancienne [uralt]. Arrivés à la fin de notre compte-rendu de l'ouvrage du P. SCHMIDT, nous formulons notre jugement final dans les propositions suivantes: L'auteur a composé un ouvrage excellent et très remarquable; il a employé les sources recueillies soigneusement et avec critique et est arrivé à interpréter ingénieusement les mythes voilés d'un langage si obscur, naturellement pas toujours d'une façon convaincante [ce que, naturellement, je n'ai jamais eu la prétention de faire pour chacun des mille détails de cette interprétation souvent si laborieuse; P. G. SCHMIDT], mais dans la plupart des cas avec justesse; la disposition des matériaux est exemplaire [ist musterhaft]; et la modération qu'il observe dans les passages polémiques est louable. L'ouvrage suscitera sans doute de l'opposition dans plusieurs points, mais son importance marquée n'y saurait être diminuée.»

Tel est le jugement d'un savant dont l'autorité sur ce champ d'études est universellement reconnue. Quant à Monsieur R. H., mon excellent critique, je n'ai pas le plaisir de savoir quel nom se cache sous cette modeste abréviation, mais en tout cas, je ne me souviens pas d'avoir rencontré sur ce champs d'études un savant dont le nom porte ces initiales. Dans ces circonstances, on se figurera facilement quelle impression pourra faire la soi-disant critique de Monsieur R. H.

P. G. SCHMIDT, S. V. D.

**Quellen der Religionsgeschichte.** — Über diese Dokumentensammlung, über welche ich „Anthropos“ VIII (1913), S. 1142 ff. berichtet und bezüglich deren ich die Befürchtung ausgesprochen, daß die Literatur-Religionen dabei zu sehr in den Vordergrund gestellt und die Volks-Religionen, insbesondere die der primitiven Völker, eine zu geringe Berücksichtigung erfahren würden, geht mir von einem der Herausgeber, Prof. Dr. TITUS-Göttingen,



ein ausführlicheres Programm zu, aus dem zu ersehen ist, daß den Religionen der primitiven Völker doch etwas größere Berücksichtigung zuteil wird, als nach dem ersten, kürzeren Prospekt zu erwarten stand. Ich entnehme dem Programm folgende „Grundsätze“, die für die Erforschung dieser Religionen aufgestellt sind:

„1. Zunächst gilt es, möglichst zahlreiches religionsgeschichtliches Neumaterial aus den einzelnen kleineren Kulturbirken herauszugeben, das auf Grund eines genügend langen Aufenthalts und eigner Kenntnis der Sprache sachgemäß aufgenommen und nach wissenschaftlichen Gesichtspunkten übersichtlich geordnet sein muß. Neben mythischen Erzählungen, Liedern, Zaubersprüchen, Gebeten und allerlei Formeln, auch Sprichwörtern, kommen Glaubensvorstellungen, Kulte und Kultgeräte sowie Zeremonien im weitesten Sinne als wichtige Zeugnisse in Betracht. Der Zusammenhang mit der primitiven Kultur ist stets im Auge zu behalten. Bei dieser Sammlung von neuem Material sind nicht nur die bisher ganz unerforscht gebliebenen Gebiete in Angriff zu nehmen, sondern es müssen auch die schon einigermaßen bekannten neu untersucht werden. Für alle derartigen Arbeiten wird sich vielleicht die Herstellung einer zusammenhängenden Anleitung empfehlen, die an der Hand von Beispielen zeigt, wie methodisch vorgegangen werden muß. Sie wäre bestimmt für Missionare, Beamte, Offiziere u. a., die für die Sache Interesse haben und die nötigen Sprachkenntnisse besitzen. Wichtig ist vor allem, möglichst viele Personen zur Aufzeichnung und Einsendung ihrer Beobachtungen zu veranlassen und zur Einsendung vorhandener Manuskripte anzuregen.

2. Das bereits vorhandene, aber unendlich zerstreute religionsgeschichtliche Material ist der Forschung dadurch nutzbar zu machen, daß (geographisch und nach ethnologischen Gesichtspunkten) die Literatur nach Möglichkeit zusammengestellt und gesichtet wird. Dabei dürfte es sich empfehlen *a)* die alte und neuere Reise- und sonstige Literatur, namentlich so weit sie entlegen und schwer zugänglich ist, nicht nur bibliographisch zu verzeichnen, sondern daraus alle wichtigen Sätze abzudrucken und sachlich zu verteilen, *b)* insbesondere auch die Wörterbücher der verschiedenen Sprachen durchzusehen, da in ihnen viel wertvolles Material steckt. Auch sonstige linguistische und ethnographische Publikationen der verschiedensten Art verheißen gute Ausbeute. Außerdem birgt die Missionsliteratur sehr viel Wertvolles. Es müßten auch die Bibliotheken der Missionshäuser nach vergriffenen Büchern und die Archive nach ungedrucktem Material durchforscht werden, *c)* bei genügend erforschten Stämmen, insbesondere auch christianisierten oder untergegangenen sind alle vorhandenen Nachrichten in monographischem, zusammenhängendem Bilde darzustellen. In allen Fällen ist auf kritische Verarbeitung besonderer Nachdruck zu legen.“

Es folgen dann zum Schluß auch noch detaillierte Pläne für die Erforschung der Religionen der Naturvölker von Afrika, Amerika, Südasien und Ozeanien, denen man im allgemeinen zustimmen kann.

Sowohl aus diesen jetzt aufgestellten Plänen wie aus den „Grundsätzen“ geht deutlich hervor — und es ist ja auch in der Natur der Sache gelegen —, daß die „Quellen der Religionsgeschichte“ die Erforschung der Religionen der Naturvölker ohne bedeutende Mitwirkung der Missionare nicht zur Durchführung bringen können. Es ergibt sich dann aber ein merkwürdiger Unterschied in der Art und Weise, wie diese notwendigen Mitarbeiter behandelt sind im Vergleich zu den Bearbeitern der übrigen Gebiete. Aus den Mitteilungen sowohl des ersten wie des zweiten Programms ist zur Genüge ersichtlich, daß die Leitung des Unternehmens bereits vor geraumer Zeit an eine stattliche Anzahl diesbezüglicher Gelehrten herangetreten und Unterhandlungen zwecks Übernahme bestimmter Aufgaben abgeschlossen hat. Keine derartigen Aufforderungen scheinen bis jetzt an irgend welche Missionare gerichtet worden zu sein. Denn man wird doch nicht die am Schluß des ersten Prospekts stehende Aufforderung, daß „Interessenten“ „sich melden“ möchten — auch der Übersendung des zweiten Programms war die Mitteilung beigelegt, daß „Interessenten vom Unterzeichneten [Prof. Dr. TITUS] kostenlos Exemplare des Prospekts beziehen können“ —, als eine entsprechende Einladung zur Mitarbeit für solche betrachten wollen, ohne deren willige Teilnahme der größte Teil der entworfenen schönen Pläne einfach fromme Wünsche bleiben werden.

Bezüglich der katholischen Missionare glaube ich die obige Mitteilung — daß sie keine Einladung zur Mitarbeit erhalten haben — mit ziemlicher Gewißheit als allgemeingültig aufstellen zu können. Bezüglich der evangelischen Missionare liegen jedenfalls im Vergleich zu der



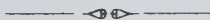
großen Anzahl von Ankündigungen der Zusage anderer Mitarbeiter erst sehr spärliche Anmeldungen vor. Ich weiß nicht, ob eine Verlautbarung von Pfarrer Dr. J. BOEHMER in der „Studierstube“ (IX [1913], S. 581 ff.) hier auf ähnlich geringe Rücksichtnahme schließen läßt; es scheint sich da zu ergeben, daß die „Quellen der Religionsgeschichte“ zwar eine Art Fortsetzung der Sammlung „Religionsurkunden der Völker“ ist, deren Herausgeber Dr. BOEHMER war, daß der Übergang von dem einen zu dem anderen Unternehmen aber bewerkstelligt wurde, ohne daß der frühere Herausgeber davon auch nur verständigt wurde.

Wie dem aber auch sei, das kann man wohl mit ziemlicher Sicherheit voraussagen, daß ein derartiges Vorgehen nicht geeignet ist, die Missionare mit besonderer Bereitwilligkeit zu erfüllen, an diesen „Quellen der Religionsgeschichte“ mitzuarbeiten. Bei einer Quellensammlung, in welcher „apologetische, parteiliche, philosophische, ästhetische, subjektive Beweggründe und Maßstäbe ausgeschaltet“ werden sollen — so die „Grundsätze“ der Publikation — hätte man eine gleichmäßige Behandlung aller Mitarbeiter ja wohl mit um so größerem Recht erwarten dürfen. Man wird nicht behaupten können, daß die Missionare auf die „Quellen der Religionsgeschichte“ angewiesen seien, wenn sie die Ergebnisse ihrer religionswissenschaftlichen Forschungen veröffentlichen wollen. Aber es dürfte schwierig sein, eine gegenteilige Behauptung zu widerlegen, die dahin ginge, daß ohne die Mitwirkung der Missionare die „Quellen der Religionsgeschichte“ vermutlich aus schon gedruckten Büchern, geschriebenen Pergamenten und gemeißelten Inschriften (siehe Buchphilologie!) manche schönen Zusammentragungen veranstalten werden, daß aber die Religionen der lebenden Naturvölker bedeutende klaffende Lücken aufweisen werden, um deren Ausfüllung sie sich anderweitig vergebens bemühen würden.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Erst in letzter Stunde werden wir benachrichtigt, daß an einige Missionshäuser Einladungen ergangen sind. Wir werden auf diese Einladungen und einiges andere noch zurückkommen.

Die Red.



## Miscellanea.

### Europa und Allgemeines.

Bei der Frage nach der Entstehung des Eisens will der bekannte Prähistoriker O. MONTELIUS folgendes wohl auseinander gehalten wissen: 1. Wann kam das Eisen zuerst auf der Erde vor? 2. Wann verfertigte die Menschheit den ersten Gegenstand aus Eisen? und 3. Wann wurde der Gebrauch des Eisens so allgemein, daß man von einer Eisenzeit sprechen kann? Auf das letztere kommt es an; denn von kulturgeschichtlicher Bedeutung ist das Eisen erst geworden, nachdem Schmelzungs- und Schmiedeprozeß erfunden waren und das Eisen zur wirklichen Grundlage der materiellen Kultur wurde. Das Resultat der Untersuchungen der diesbezüglichen ägyptischen Verhältnisse faßt MONTELIUS dahin zusammen, daß die Eisenzeit in Ägypten nicht vor der 19. Dynastie, im 13. Jahrhundert vor dem Anfang unserer Zeitrechnung, beginnt. In Mitteleuropa steht das Eisen in allgemeinem Gebrauch im 9.—8. Jahrhundert vor Christi Geburt, in Frankreich und Britannien ein Jahrhundert später. Um 700 v. Chr. war das Gleiche in Norddeutschland und Skandinavien der Fall. Wo hat nun die epochemachende Entdeckung des Eisens stattgefunden? Ist seine Entdeckung an einer Stelle oder an mehreren gemacht worden? MONTELIUS findet zurzeit keine Gründe, die für eine mehrmalige Entstehung sprechen. Afrika bietet kein Zeugnis, daß es früher als Ägypten das Eisen gekannt habe. Das Gleiche gilt in bezug auf Assyrien, auf das biblische Tubalvolk, auf Kreta usw. Abgesehen vom indisch-chinesischen Kulturkreis, dessen alte Beziehungen zum westasiatischen noch zu wenig aufgedeckt sind, als daß sie mit Nutzen hier in Betracht gezogen werden könnten, blieben somit für die Frage nach der Entstehung des Eisens nur das südwestliche Asien und Ägypten übrig. Weiterer Forschung bleibt es vorbehalten, zu zeigen, welchem Lande speziell die Ehre zukommt, diese so wichtige Entdeckung gemacht zu haben. (Prähistor. Zeitschr. 5, 1913, 289—330.)

H. BERKUSKY handelt über Verbreitung und Natur des Regenzaubers in den Mitt. d. Anthr. Ges. Wien, 43, 1913, 273—310. Der Verfasser unterscheidet das primitivere Regenzeichen vom späteren Regenzauber. Das Regenzeichen, auch

### Europe et Généralités.

Dans la question de l'origine du fer, le préhistorien bien connu O. MONTELIUS tient à distinguer nettement les points suivants: 1° A quelle époque le fer a-t-il fait sa première apparition sur la terre? 2° Quand est-ce que l'humanité fabriquait les premiers objets en fer? 3° Quand l'usage du fer devint-il si général qu'on puisse parler d'un âge de fer. Le dernier point est capital, car le fer n'a eu son importance pour l'histoire de la civilisation que depuis qu'on avait appris à le fondre et à le travailler, quand le fer était devenu vraiment la base de la culture matérielle. MONTELIUS résume les résultats de ses recherches sur ces points comme il suit: En Egypte, l'âge du fer n'a pas commencé avant la 19<sup>e</sup> dynastie, au 13<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Dans le centre de l'Europe, le fer est d'un usage général au 9<sup>e</sup>—8<sup>e</sup> siècle av. J.-Ch., et un siècle plus tard en France et en Bretagne. Vers l'an 700, il en était de même dans le nord de l'Allemagne et la Scandinavie. Où a eu lieu cette découverte qui a fait époque? A-t-il été trouvé en un seul endroit ou en plusieurs à la fois? Pour le moment, MONTELIUS ne voit pas de raisons pour une découverte en plusieurs endroits à la fois. L'Afrique n'a pas de preuve qu'elle ait connu le fer avant l'Egypte. Il en est de même pour l'Assyrie, le peuple biblique de Tubal, la Crète. Abstraction faite du cycle culturel indo-chinois dont les relations avec l'ouest de l'Asie sont encore peu explorées, pour qu'on puisse en tenir compte ici avec fruit, il ne reste plus que le sud-ouest de l'Asie et l'Egypte pour se disputer l'invention du fer. Ce sera la tâche de recherches ultérieures de montrer à quel pays en particulier revient l'honneur d'avoir fait cette découverte si importante. (Prähist. Zeitschr. 5, 1913, 289—330.)

H. BERKUSKY traite de la diffusion et de la nature de la magie de la pluie dans les Mitt. d. Anthropolog. Ges. Wien, 43, 1913, 273—310. L'auteur distingue le signe de la pluie, plus primitif, et le rite magique de la pluie, de

heute noch verschiedenerorts in Überlebensweiterbestehend, haben wir dann vor uns, wenn vonseiten des Menschen der Versuch gemacht wird, durch Geschrei und laute Zurufe, durch Trommeln oder durch Blasen von Muschelhörnern oder Flöten die Aufmerksamkeit der Wolken zu erregen, um so ihre ersehnte Entladung herbeizuführen. Ist der Effekt das eine oder andere Mal eingetreten, so wächst das Vertrauen in die eigene Kraft, bzw. in die des angewandten Mittels, und der Regen wird nicht mehr herbeigerufen, sondern herbeigezwungen. Das Regenzeichen wird zum Regenzauber. Der regenmachenden Kräfte und Mittel, wie Verfasser sie von den verschiedensten Teilen der Erde zusammengetragen hat, sind dann recht viele. Menschenopfer fehlen darunter nicht. Eine örtliche Begrenzung bestimmter Regenzauber führt Verfasser auf äußere Faktoren, auf die verschiedenartigen klimatischen, hydrographischen und orographischen Verhältnisse, wie auf die Verschiedenheiten von Fauna und Flora zurück. Auch der primitive Mensch fühlt sich allgemein in Daseinsnöten, wie anhaltende Dürre eine ist, ganz elementar zur Selbsthilfe angetrieben. Überall pflügt dabei das logische und reflektierende Denken vor dem assoziativen Denken zurückzutreten; es kommt also von selbst zum Zauber.

### Asien.

Am 31. August 1913 starb E. BÄLZ, der sich seit seiner Berufung nach Tokio 1876 besonders den ostasiatischen Rassenfragen und den zugehörigen anthropologischen Themata widmete.

In einer Zusammenfassung über die Religionen Annams betont L. CADIÈRE, daß hier zuerst eine Trennung amalgamierter Bestandteile vorzunehmen sei. Vom Konfuzianismus und Taoismus, die beide nur Erscheinungsformen ein und derselben Weltanschauung darstellten, sei von ersterem mehr das philosophische, von letzterem stärker das religiöse Moment vertreten. Der Buddhismus sei ganz äußerlich, so verbreitet er sei, wenigstens als Volksreligion. Alle drei seien Importstücke, ruhten aber auf einem annamitischen indigenen Geisterkult, der Naturbeseelung und Ahnenkult umfasse. Dementsprechend sind auch die Kultbauten und Kultstätten differenziert. Natürlich ist auch der Jahreskalender so gemischt, daß er alle Religionschichten zu Recht kommen läßt. In gleicher Weise zeigen die Sprache und die bildnerische Ausgestaltung der Kultstätten, wie auch das Zeremoniell diese Mischung. In manchen Punkten ist es schwer, wenn nicht gar vorläufig unmög-

date plus récente. Le signe de la pluie dont quelques vestiges existent encore aujourd'hui en plus d'un endroit, consiste en ce que les hommes essaient, par des clameurs et des cris, le tambour, le son de cornes ou de flûtes, d'attirer l'attention des nuages et d'occasionner ainsi leur décharge. Si l'effet a eu lieu l'une ou l'autre fois, la confiance dans la propre force ou dans celle du moyen mis en œuvre augmente, et la pluie n'est plus invitée, mais forcée de venir. Le signe de la pluie devient le signe magique de la pluie. Les vertus et les expédients pour faire de la pluie, tels que l'auteur les a rassemblés des différentes parties de la terre, sont fort nombreux. Il n'y manque pas les sacrifices humains. L'auteur réduit l'extension locale de certains rites à faire de la pluie à des facteurs extérieurs, aux conditions climatériologiques, hydrographiques et orographiques et aux différences de la faune et de la flore. L'homme, même primitif, se sent poussé, par une force élémentaire, dans tous les besoins de son existence, telles qu'une longue sécheresse, à s'aider lui-même. Dans ces cas, le raisonnement logique et réfléchi a l'habitude de céder le pas au raisonnement collectif; la voie est donc ouverte à la magie.

### Asie.

Le 31 août 1913, est décédé E. BÄLZ qui, après avoir été appelé à l'université de Tokio, s'occupait surtout des races asiatiques et des questions anthropologiques qui s'y rapportent.

Dans une revue d'ensemble sur les religions de l'Annam, L. CADIÈRE fait remarquer qu'il faut d'abord procéder à une séparation des diverses parties amalgamées ensemble. Le confucianisme et le taoïsme qui tous deux ne sont que deux phases d'une même philosophie, ont fourni, le premier plutôt l'élément philosophique, l'autre l'élément religieux. Le bouddhisme est quelque chose d'extrinsèque, quelle que soit sa diffusion, du moins comme religion populaire. Tous les trois sont des articles d'importation, mais reposent sur un culte annamite indigène des esprits, qui embrasse l'animation de la nature et le culte des ancêtres. En conséquence, les édifices et les endroits du culte montrent une grande variété. De même, le calendrier des fêtes est si varié qu'il répond à tous ces courants religieux. Le même amalgame s'observe dans la langue, dans la décoration artistique des lieux du culte. En bien des points il est difficile, sinon impossible pour le moment, d'entreprendre une analyse



lich, die der Wirklichkeit genau entsprechende Analyse vorzunehmen. (Rech. de Sciences Relig. 1913, 37—56, 223—243, 532—569.)

GILLE übersetzt (Journ. & Proc. Soc. Beng. N. S. 9, 1913, 107—122) einige ethnographische Kapitel aus einem beinahe in Vergessenheit geratenen Werk des französischen Missionärs FR. KRICK, Superiors der südtibetischen Mission, der 1853 als erster Europäer eine Expedition zu den Abors oder Padam unternahm. Unter ganz auffälligen Zeremonien wurde er empfangen. Besonders ärztliche Erfolge verschafften ihm großes Ansehen und ermöglichten längeren Aufenthalt. KRICK war ein trefflicher Beobachter; von dem materiellen und geistigen Kulturbesitz der Abors entwirft er ein knappes, aber klares Bild. Die Abors sind vor allem tüchtige Ackerbauer, nebenbei auch Jäger. Sie bauen besonders Reis und Mais. An Haustieren halten sie das Rind, eine kleine schwarze Schweinsart, das Huhn, den Hund. Unzertrennlicher Begleiter ist der Bogen. Sie sind gastfreundlich, ehren außerordentlich das Alter, entwickeln einen mannigfachen Aberglauben, halten die Seele für unsterblich. Sie sind ungemein freiheitsliebend und stehen, wie KRICK meint, mitten zwischen der mongolischen und kaukasischen Rasse.

exacte. (Rech. de Sciences Relig. 1913, 37—56, 223—243, 532—569.)

GILLE traduit quelques chapitres ethnographiques d'un ouvrage presque oublié du missionnaire français FR. KRICK, supérieur de la mission du Tibet méridional qui fut le premier Européen à entreprendre, en 1853, une expédition chez les Abors. (Journ. and Proc. Soc. Beng. N. S. 9, 1913, 107—122.) Il fut reçu avec des cérémonies étranges. Ses succès comme médecin lui valurent une grande autorité et lui permirent un séjour prolongé. KRICK était un excellent observateur; il donne une description sommaire, mais bien nette de la culture matérielle et spirituelle des Abors. Ils sont avant tout de bons agriculteurs, en seconde ligne des chasseurs. Ils cultivent surtout le riz et le maïs. Leurs animaux domestiques sont la vache, une espèce de porc petit et noir, la poule et le chien. L'arc est leur compagnon inséparable. Ils sont hospitaliers, honorent beaucoup la vieillesse, ont de nombreuses superstitions, croient à l'immortalité de l'âme. Ils sont enthousiastes de la liberté. D'après KRICK, ils tiennent le milieu entre la race mongole et la race caucasienne.

### Afrika.

M. L. DOUCET hat am mittleren Französischen Kongo einen bisher unbekannten Pygmäenstamm entdeckt, über den er verschiedene Einzelheiten veröffentlicht. Die eigentlichen Beherrscher des Gebietes sind die großwüchsigen Mondjimbo, welche die Bantzas zu Sklaven haben. Von ihnen getrennt leben im dichten Urwald die zwerghaften Babingas, deren Äußeres im großen und ganzen die gewöhnlichen Pygmäenmerkmale aufweist; die mittlere Größe der Männer beträgt 1'56 m. Ihr größtes Gut sehen sie in der Bewahrung ihrer freien Unabhängigkeit. Die halbkugelförmigen Hütten liegen zu 5—30 zusammen im Walde zerstreut. Dem Dorfe steht ein Häuptling vor. Die Häuptlingsfolge ist erblich, vorausgesetzt daß der Erbfolger seinem Amte gewachsen erscheint. Hackbau ist vollständig unbekannt. Der Mann sorgt durch Jagen und Fischen für die nötige Fleischnahrung, während die Frau mit Hilfe des Grabstocks im Walde die verschiedenartigen eßbaren Wurzeln sammelt. Nach einer Stammesmythe wurde der erste Babinga-Mann von einer Spinne, die erste Babinga-Frau von einem Stachelschwein geschaffen. Eine vage Glaubensvorstellung von einem Geist des Guten

### Afrique.

M. L. DOUCET a découvert dans le Congo Français Central une tribu de pygmées jusqu'ici inconnue, sur laquelle il publie quelques détails. La tribu dominante du territoire est celle Monjimbo qui sont grands de taille et qui tiennent les Bantzas en esclavage. Isolées d'eux, les Pygmées Babingas vivent dans les profondeurs de la forêt vierge. Leur extérieur offre dans les grandes lignes les caractéristiques des pygmées: la grandeur moyenne des hommes est de 1'56 m. Ils voient leur plus grand bien dans la conservation de leur liberté et de leur indépendance. Leurs huttes; de forme hémisphérique se trouvent dans la forêt, toujours 5—30 réunies. A la tête de chaque village se trouve un chef. La succession des chefs est héréditaire, pourvu que l'héritier soit à la hauteur de sa charge. Le travail à la pioche est entièrement inconnu. Le mari se pourvoit de viande par la chasse ou la pêche, tandis que la femme recueille dans la forêt différentes racines comestibles. D'après un mythe de la tribu, le premier homme Babinga fut créé par une araignée, la première femme Babinga par un porc-épic. Ils semblent avoir une idée vague d'un esprit du bien et du mal. Ils con-

und des Bösen scheinen sie zu besitzen. Die Toten bestatten sie in der Erde. Ihre Sitten sind milder als die der Mondjimbo's. Anthropophagie kennen sie nicht. (L'Ethnographie 2, 1914, 15—32.)

Daß auch das alte Ägypten die Sitte des magischen Königsmordes gekannt habe, glaubt M. A. MURRAY mit folgenden Argumenten erweisen zu können: 1. Schließend von den Parallelen, die uns in dieser Hinsicht die Geschichte der alten Kulturländer des Orients bezeugt. So wurde der Königsmord geübt in Griechenland (Athamas), auf Kreta, in Babylon, Syrien und Äthiopien. 2. Aus der Bedeutung des Namens Osiris; die Bedeutung ist „Throninhaber“. König und Osiris werden so identifiziert. 3. Aus literarischen Denkmälern (Pyramidentexten, Totenbuch, ägyptischen und arabischen Legenden) ist mehrfach ersichtlich, wie Osiris, bzw. der König im Wasser sein Leben lassen muß oder sonstwie verschwindet. 4: Tun Kunstdenkmäler dasselbe dar. 5. Sehen wir die Überlebens des alten Brauches heute noch vor uns. So konnte Dr. SELIGMANN im Jahre 1911 die Sitte bei den Schilluk noch herrschend finden. 1867 beobachtete KLUNZINGER bei den Kopten einen Neujahrsritus, der sehr an den früheren Königsmord erinnert. Jede Gemeinde wählte einen „Vater des neuen Jahres“, der drei Tage eine unumschränkte Macht ausüben konnte. Sein äußerer Habitus war den Darstellungen des Osiris sehr ähnlich. Nach Ablauf der drei Tage wurde der „Regent“ dem Feuertode überantwortet, von dem er sich jedoch retten durfte, obwohl Kleider und Insignien ein Raub der Flammen werden mußten. Der Königsmord wäre begründet in dem von FRAZER mit so vielen Beispielen belegten Glauben an die Inkarnation des Fruchtbarkeitsgottes im Könige. Wird der König alt und gebrechlich, so erfordert die allgemeine Wohlfahrt, daß der Gott in einen jungen Menschen fahre. Um ihm die Ausfahrt aus dem alten zu ermöglichen, tötet man diesen.

Interessante Funde hat FR. DE ZELTNER im mittleren und westlichen Sudan gemacht. 1. Felszeichnungen in Aïr, das zum Wohnungsgebiet der Touareg gehört. (Inst. Fr. d'Anthrop. 23, 1912, 101—104 und ibid. 24, 1913, 171—184.) Bei den niemals kolorierten Darstellungen handelt es sich zumeist um Darstellungen von Menschen und Tieren, beide sowohl in realistischer als auch in schematisierter Form. An Tieren finden sich Kamel, Pferd, Esel, Antilope, Giraffe, Strauß, Hyäne, Gazelle u. a. Nach den Touareg hat der Riese Anegoura die Zeichnungen zum Zeitvertreib hergestellt. Tatsächlich stammen sie jedenfalls von den Touareg

fient les morts à la terre. Les mœurs sont plus douces que chez les Monjimbo's. Ils ne connaissent pas l'anthropophagie. (L'Ethnographie 2, 1914, 15—22.)

M. A. MURRAY croit pouvoir prouver l'existence du régicide magique chez les anciens Egyptiens par l'argument suivant: 1° En partant des faits analogues que l'histoire rapporte des autres pays civilisés de l'Orient. Ainsi le meurtre des rois était en usage en Grèce (Athamas), à Crète, à Babylone, en Syrie et en Ethiopie. 2° Par la signification du mot Osiris: le sens est «détenteur du trône»; roi et Osiris sont ainsi identifiés. 3° Il ressort des documents littéraires (textes des pyramides, livre des morts, des légendes égyptiennes et arabes) que Osiris ou le roi doit périr dans les eaux, ou qu'il disparaît autrement. 4° Les monuments artistiques représentent la même chose. 5° Nous voyons aujourd'hui encore les traces de cette coutume; ainsi, en 1911, le Dr. SELIGMANN put trouver l'usage encore en vigueur chez les Shilluk. En 1867, KLUNZINGER observa chez les Coptes un rite de nouvelle année qui rappelait beaucoup l'ancien meurtre des rois. Chaque commune élisait un «père de la nouvelle année» qui exerçait une domination absolue pendant trois jours. Son extérieur ressemblait beaucoup aux représentations d'Osiris. Après trois jours, le roi était condamné à mourir sur le bûcher; il pouvait cependant prendre la fuite, tandis que ses habits et ses insignes devenaient la proie des flammes. Le régicide se baserait sur la croyance, si multiplement démontrée par FRAZER à l'incarnation du dieu de la fécondité dans la personne du roi. Quand le roi devient vieux et caduc, le bien public exige que le dieu entre dans un jeune homme. On tue le vieux pour permettre au dieu de sortir de son corps.

Des trouvailles intéressantes ont été faites dans le Soudan Central et Occidental par FR. DE ZELTNER. 1° Des dessins sur des rochers à Aïr qui appartient au territoire des Touareg. (Inst. Fr. d'Anthropol. 23, 1912, 101—104 et ib. 24, 1913, 171—184.) Les dessins qui ne sont jamais coloriés représentent pour la plupart des portraits d'hommes et d'animaux tantôt avec tendance réaliste, tantôt schématisés. Parmi les animaux on remarque le chameau, le cheval, l'âne, l'antilope, la girafe, l'autruche, l'hyène, la gazelle. D'après les Touareg, le géant Anegoura a fait ces dessins pour s'amuser. De fait, ils proviennent certainement de tribus



nahestehenden Völkerstämmen, wohl von Angehörigen nomadisierender Hirtenstämme, die sich hier gelegentlich zum bloßen Zeitvertreib künstlerisch betätigten. Das erklärt nach ZELTNER auch die Tatsache, daß den Zeichnungen jegliche religiöse oder magische Bedeutung fehle. Was die Zeit ihrer Entstehung betrifft, so sind sie wohl nicht vor unserer Zeitrechnung entstanden. 2. Im gleichen Gebiete stieß ZELTNER (Bull. et Mém. de la Soc. d'Anthrop. de Paris... 1912, 394—397) auf alte Steingeräte, die deutlich das Bestehen einer früheren steinzeitlichen Kultur an Ort und Stelle erkennen lassen. Die Touareg tragen einen Armschmuck aus poliertem Stein, dessen Verfertigung man heute zwar noch kennt, die aber weiter nicht mehr geübt wird. Im benachbarten Mauritania fand ZELTNER ein napfähnliches Steingefäß noch im Gebrauche vor; er vergleicht damit mörserähnliche Steingeräte aus der Gegend von Agades in Aïr. Diese, wie andere Überbleibsel von Gegenständen aus Stein nötigen zum Schluß auf eine frühere allgemeinere steinzeitliche Kultur. 3. Im Jahre 1906 endlich entdeckte ZELTNER (Inst. Fr. d'Anthrop. 24, 1913, 17—23) zwischen Nioro und Yelimane im Französischen Sudan, ein Gebiet früherer primitiver Schieferbearbeitung. ZELTNER fand zahlreiche Gegenstände, wie Beile, Schaber, Bohrer u. a. Die Retouche kannte man, ist aber verhältnismäßig wenig verwendet. ZELTNER glaubt, daß einmal Steinzeitvölker hierhin verschlagen sind, die alsdann das am Orte vorhandene Material an Schiefer zur Fabrikation ihrer Werkzeuge benutzten, u. zw. entsprechend ihrer noch primitiven steinzeitlichen Kulturstufe in ziemlich roher Form.

### Amerika.

Der bekannte Forscher M. SCHMIDT hat im Jahre 1910 abermals zwei Expeditionen zu verschiedenen Indianerstämmen Südwest-Brasiliens glücklich zur Ausführung bringen können. Im Baeßler Archiv (4, 1914, 167—250) finden wir die ethnologischen Ergebnisse der Reise zu den Paressi-Kabiši, die in den Quellgebieten des Jauru und Juruena wohnen, zusammengestellt. Wir entnehmen dem Bericht folgende Einzelheiten: Nach SCHMIDT's Erfahrungen haben wir es bei den dortigen Bewohnern an den Quellen des Cabaçal, Jauru, Juruena und Guapore mit einer Mischung zweier, in somatischer, linguistischer und kultureller Beziehung ganz verschiedener Stammeselemente zu tun. Ursprünglich ansässig waren jedenfalls die Guaiguakure. Die Paressi, Träger höherer arekuan-

apparentées aux Touareg, peut-être d'individus appartenant aux tribus nomades de pasteurs, qui s'y sont exercés à l'art pour passer le temps. Ceci explique aussi d'après ZELTNER l'absence de toute signification religieuse ou magique dans ces représentations. Quant à la date de leur origine, ils ne sont pas antérieurs à notre ère. 2° Dans le même territoire, ZELTNER rencontra aussi d'anciens instruments en pierre qui indiquent clairement qu'il y a eu en ces endroits une civilisation à l'âge de la pierre. (Bull. et Mém. de la Soc. d'Anthrop. de Paris... 1912, 394—397.) Les Touareg portent au bras un ornement de pierre polie dont on connaît encore aujourd'hui la fabrication sans l'exercer. Dans la Mauritanie voisine, ZELTNER trouva un vase en forme de gamelle qui était encore en usage; il y compare des vases en pierre, en forme de mortiers, des environs d'Agades à Aïr. Ces vases comme d'autres restes d'objets en pierre nous forcent d'admettre une civilisation primitive générale, remontant à l'âge de la pierre. 3° En 1906 finalement, ZELTNER (Inst. Fr. d'Anthrop. 24, 1913, 17—23) découvrit entre Nioro et Yelimane, dans le Soudan Français, un territoire où l'on a travaillé primitivement l'ardoise. ZELTNER trouva différents objets comme haches, racloirs, perçoirs, etc. On connaissait la retouche, mais on y eut rarement recours. ZELTNER croit que des peuples de l'âge de pierre ont été jetés de ce côté et utilisèrent l'ardoise qui était sur les lieux pour en fabriquer leurs instruments, cela en des formes assez grossières, proportionnées à leur civilisation primitive.

### Amérique.

L'explorateur M. SCHMIDT a pu réaliser, en 1910, deux autres expéditions chez différentes tribus indiennes du Sud-Ouest du Brésil. Dans le Baeßler Archiv (4, 1914, 167—250), nous trouvons un résumé des résultats ethnologiques de son voyage chez les Paressi-Kabiši qui habitent vers les sources du Jauru et Juruena. Nous en extrayons les détails suivants. D'après les expériences de SCHMIDT, les territoires où naissent les sources du Cabaçal, Jauru, Juruena et Guapore sont habités par une population qui forme un mélange de deux éléments hétérogènes au point de vue somatique, linguistique et culturel. Les Guaiguakure étaient certainement les habitants primitifs. Les Paressi, porteurs de la civilisation supérieure des Arekuans, se jetèrent sur eux et s'assimilèrent le



scher Kultur, stießen mit ihnen zusammen und nahmen den übriggebliebenen Bevölkerungsteil als Frauen und als abhängige Glieder auf. Zurzeit ist daraus eine Mischung entstanden, welche von den Brasilianern und den nördlichen Paressi als die „zahmen Kabiši“ von den „wildern Guaiguakure“, den „wildern Kabiši“ unterschieden wird, die sich selbst aber nach ihrem in kultureller Beziehung bevorzugten Teile als Paressi fühlt. Die Mischungsselemente selbst glaubt SCHMIDT am besten mit dem Namen „Paressi-Kabiši“ zu bezeichnen. Er macht darauf aufmerksam, daß auch sonst im südamerikanischen Urwald die Kolonisationsarbeit überlegenerer Stämme bei solchen mit niederer Kultur jedenfalls eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt hat und daher bei der Indianerforschung im Auge zu behalten ist. Von den charakteristischen Gegenständen der materiellen Kultur der Paressi-Kabiši seien erwähnt: die Sippen- und Männerhäuser, die Hängematte, Bogen und Pfeil, Panpfeife und Webstuhl.

### Ozeanien.

Im Arch. f. Religionswiss. (17, 1914, 64—112) verbreitet sich G. C. WHEELER über Totengebräuche, Begräbnisarten und eschatologische Anschauungen der Mono-Leute, die die Inseln Mono, Alu und Fauru in der Bougainville-Straße bewohnen. Man kennt drei verschiedene Bestattungsarten: die Verbrennung, das Erdbegräbnis und die Versenkung in die See. Die erstere Art gilt als die vornehmste und sie kommt deshalb besonders bei verstorbenen Häuptlingen, bzw. Häuptlingsfrauen in Anwendung. Das Erdbegräbnis erfreut sich schon geringerer Schätzung; Nebenfrauen des Häuptlings werden wohl so bestattet. Die Versenkung des mit zwei Steinen beschwerten Leichnams in die See gilt als die niedrigste Bestattungsart. Verfasser handelt dann weiter über die üblichen Totenklagen, über die Anschauungen vom Tode, von der Seele, von ihrem Verbleib und ihrem Leben nach dem Tode usw. Die Mitteilungen sollen später in erweiterter Form erscheinen.

A. M. HOCART signalisiert (Man... 1914, 2) die Entdeckung einer Zweiklassenorganisation, wie sie auf der zu den Fiji gehörigen Insel Vanua Levu im Gebiet des Ndreketi- und des Wainunu-Flusses gemacht hat. Die eine Klasse heißt *vosa turanga*, die andere *vosa dhauravou*. *Turanga* bedeutet „älter“ oder „vornehm“, *dhauravou* „jünger“ oder „niedrig“. Wie das Verhältnis beider Klassen zueinander ist und wie entsprechend hier die Übersetzung von

reste de la population en épousant les femmes et en réduisant les autres à un état de dépendance. Actuellement, il s'en est formé une race métis que les Brésiliens et les Paressi du nord appellent les «Kabiši domptés» en les distinguant des Guaiguakure et des Kabiši sauvages. Eux-mêmes se sentent Paressi, d'après la partie la plus favorisée au point de vue de la civilisation. SCHMIDT croit pouvoir désigner les éléments du mélange du nom de Paressi-Kabiši. Il fait en outre remarquer que dans d'autres parties des forêts vierges de l'Amérique du sud, l'influence colonisatrice de tribus supérieures sur celles d'une culture inférieure a joué un grand rôle dont il faut tenir compte dans les études sur les Indiens. Parmi les objets caractéristiques de la culture matérielle des Paressi-Kabiši il y a à noter: les maisons de parenté et les maisons des hommes, le hamac, l'arc et les flèches, la flûte de Pan et le métier à tisser.

### Océanie.

Dans l'Archiv für Religionswiss. (17, 1914, 64—112), G. C. WHEELER traite des sépultures et des idées eschatologiques des gens Mono qui habitent les îles Mono, Alu et Fauru dans le détroit de Bougainville. On connaît trois sortes de sépultures: la crémation, l'enterrement et la submersion dans la mer. La première méthode est réputée la plus honorable et elle est par conséquent surtout en usage pour les chefs et leurs femmes. L'enterrement est moins estimé; on le pratique pour les femmes secondaires des chefs. La submersion du cadavre, chargé de deux pierres, est la sépulture la moins honorable. L'auteur parle ensuite des lamentations en usage, des idées sur la mort, l'âme, de son séjour et de sa vie après la mort, etc. Ces communications paraîtront plus tard sous forme plus étendue.

A. M. HOCART signale la découverte d'une organisation à deux classes qu'il a faite dans la région des fleuves Ndreketi et Wainunu, sur l'île Vanua Levu, une des îles Fidji. L'une des classes s'appelle *vosa turanga*, l'autre *vosa dhauravou*. *Turanga* signifie plus âgé ou noble, *dhauravou* plus jeune ou bas. On ne peut pas encore dire exactement quel est le rapport entre les deux classes et comment il faut par conséquent traduire *turanga* et *dhauravou*. Ab-

*turanga* und *dhauravou* lauten muß, kann noch nicht bestimmt gesagt werden. Abgesehen von der bestehenden Klassenexogamie und der Mutterfolge, die aber in einem Übergangsstadium zum Vaterrecht sich befindet, ist die Zweiklassenorganisation praktisch ziemlich bedeutungslos. Jedes Stammesmitglied besitzt sein Tier oder seine Pflanze. Verfasser will ein andermal dartun, daß sie nicht Totems sind. Der Mann darf sein Tier oder seine Pflanze essen, ebenfalls die seiner Mutter. Aber nicht die seines Vaters; die Übertretung des Verbotes brächte ihm Unheil.

straction faite de l'existence de l'exogamie des classes, et du matriarcat qui cependant est sur le point de se changer en patriarcat, l'organisation en deux classes est pratiquement presque sans importance. Chaque membre de la tribu a son animal ou sa plante. L'auteur veut démontrer que ce ne sont pas des totems. L'homme peut manger son animal ou sa plante, de même ceux de sa mère, mais non ceux de son père. La transgression lui porterait malheur.

---

## Bibliographie.

---

**Otto Jespersen.** *Sprogets Logik.* Gyldendalske boghandel. Köbenhavn 1913. 95 SS.

JESPERSEN, der aufmerksamste Beobachter aller lebenden Sprachen, hebt hier seinen Stoff in eine hohe Sphäre empor, wo er widerstreitenden Winden ausgesetzt ist, ohne doch seinen Erdgeruch zu verlieren.

Die Verschmelzung oder Gleichsetzung von Logik und Grammatik, wie sie früheren Zeiten beliebte, hat einen überstarken Rückschlag zur Folge gehabt. Die Sprachforscher i. e. S., ich meine die Sprachgeschichtler, gehen größtenteils noch über Sprachphilosophen wie STEINTHAL und WUNDT hinaus; für sie hat die Sprachwissenschaft gar nichts mit der Logik zu tun und sie betonen das so freudig, als ob ihnen mit der Logik ein Stein vom Herzen gefallen wäre. Indem sie aber der Psychologie gegenüber eine ganz andere Haltung einnehmen, verkennen sie die innige Beziehung der Logik zu ihr oder denken nur an die regelnde Logik, mit der sich allerdings die regelnde Grammatik keineswegs deckt. In der kurzen Einleitung gibt JESPERSEN verschiedene Stimmen aus dem größeren wie dem kleineren Lager wieder; neben ihnen oder vielmehr — weil in seinem Sinne — statt ihrer hätte der § 21 von PAUL's „Prinzipien“, wenigstens im Auszug, Platz nehmen sollen.

Zwischen JESPERSEN's Einspruch gegen die „Verbannung logischer Untersuchungen aus der Grammatik“ und seinem „Versuche, Grammatik und Logik sich einander beleuchten zu lassen“ vermissen wir eine kleine Brücke, nämlich die Antwort auf die Frage: Wie gewinnt man das logische Gold aus dem Spracherz? Stellt sich doch auch schließlich das gewonnene nicht rein und scharf genug heraus. Eigentlich liegt eine andere Frage noch näher: In welchem Umfang haben wir die beiden Ausdrücke des Titels zu verstehen? Ist die Logik, ist die Sprache überhaupt gemeint? Als Grundlage für seine Untersuchungen benützt JESPERSEN, ohne uns darauf vorbereitet zu haben, seine Muttersprache, das Dänische. Nun ist zwar nicht zu bezweifeln, daß was allen Sprachen gemeinsam ist, auch in jeder einzelnen nachweisbar sein muß; doch ohne einen gewissen Umblick kommen wir damit nicht zustande. Wie weit er zu reichen hat, läßt sich nicht vorschreiben; die Gesamtheit der Sprachen ist unerschöpflich, sie bildet, ganz abgesehen von einheitlichem oder mehrfachem Ursprung, ein Kontinuum, indem wir zwischen alle wirklichen, d. h. für uns erreichbaren Sprachen unendlich viel denkbare einschieben dürfen, als erloschene oder zukünftige. So sind wir denn jedenfalls auf Stichproben angewiesen. Darüber braucht JESPERSEN am wenigsten belehrt zu werden; er geht ja auch in dieser Schrift über das Dänische hinaus, wenngleich weniger weit als über das Englische in seinem Buch von 1894: „Progress in language with special reference to English.“ Wichtiger aber als der Umfang des Stoffes ist die Art seiner Betrachtung; wir kehren damit zur ersten Frage zurück. Wir können uns beides, das Grammatische und das Logische im Ruhezustand und in einem festen Verhältnis zueinander denken, etwa wie die Umgebung eines Gebirgssees sich in dessen glatter Oberfläche spiegelt. Ob JESPERSEN bei seiner Arbeit ein solches Bild vorgeschwebt hat, weiß ich natürlich



nicht; aber er wird mir wohl nicht widersprechen, wenn ich Dänisch und Englisch für logischer halte als die alten Sprachen und hinzufüge, daß sie logischer erst geworden sind, indem sie sich zum großen Teil von dem arischen Flexionsballast befreit haben. Wir werden darauf geführt, daß dieselbe Sprachschicht logische Tatsachen verschiedener Entwicklungsstufen einschließt und es entsteht in uns der Wunsch, diese in ihrem Zusammenhang zu erkennen und bis zu ihrem Ursprung zu verfolgen. Dem zeigt sich nun JESPERSEN wenig geneigt, wie er bei einzelnen Gelegenheiten verrät. So sagt er S. 92: „Ich nehme keine Rücksicht auf die abstrakte Denkbarekeit, sondern auf die faktische Beschaffenheit der Sprache“; S. 63 f.: „ohne uns in das Dunkel der Urzeit hinter alle Erfahrung zu verlieren, wo keiner von uns klar sehen kann.“ In jenem älteren Buche ist er dem Urmenschen durchaus nicht scheu ausgewichen und er hätte es auch in diesem nicht tun sollen. Wir kommen nicht vorwärts, ohne von einem festen Punkt ausgegangen zu sein und wir dürfen uns in urzeitliche Verhältnisse hineindenken, nicht mit befeuerter Einbildungskraft, wohl aber mit kühler Erwägung.

Die ersten Sprachäußerungen, von des Lebens Not und Drang hervorgerufen, konnten nur affektiv sein, Willenskundgebungen und Reflexe von Sinneseindrücken: Heischesätze! *geh!* *komm!* und Ausrufungssätze: *Blitz!* *Regen!*, die bis auf den heutigen Tag, der sonstigen Sprache äußerlich angepaßt, fortleben als Imperative und Impersonalien. An die eingliedigen Sätze der zweiten Art schlossen sich dann die zweigliedrigen Aussagesätze an; es sind die ursprünglichsten Urteile, die ersten logischen Äußerungen. Das Affektive und das Logische durchdringen weiter das ganze Sprachleben; jenes vermannigfacht, dieses vereinfacht. Wenn ein Kind statt *bog*, *lag* sagt: *biegte*, *lagte*, weil ihm *kriegte* vertraut ist, so verfährt es unbewußt logisch; unbewußt logisch ist die grammatische Urschöpfung, dank welcher in neuerer Zeit die kreolischen Sprachen entstanden sind; auf bewußt logischer Grundlage bauen sich die internationalen Hilfssprachen auf.

Das, was dem Gesagten zufolge den Anfang der Untersuchung bilden sollte, verlegt JESPERSEN in die Mitte seines Buches: sein drittes Kapitel betitelt sich „Subjekt und Prädikat“, handelt aber zunächst von den eingliedigen Sätzen. Die Bestimmung, daß ein Wort das ist was als Antwort, ein Satz das was überhaupt allein stehen kann, empfiehlt sich als kurz und gut. Auch wird man ihm beipflichten, wenn er sagt (S. 42): „Die Geneigtheit in solchen Fällen [bei den Impersonalien wie *pluit*] ein nicht ausgedrücktes Subjekt als außerhalb der Verbalform stehend anzunehmen, beruht in seinem innersten Kern auf einem Analogieschluß, dessen Ungereimtheit einleuchtet, wenn man ihn kurzerhand so aufstellt: In anderen Fällen finden wir zwei Glieder (Subjekt und Prädikat) in einem Satze, also müssen auch diese Sätze zweigliedrig sein.“ Aber ein solcher Analogieschluß hat ja wirklich aus einem eingliedigen Satz einen äußerlich zweigliedrigen gemacht: *es regnet*. Hier hat das *es* keine größere Bedeutung als die eines blinden Fensters, das man im zweiten Stockwerk eines Hauses angebracht hat, weil sich darunter, im ersten Stock ein wirkliches Fenster befindet. JESPERSEN sucht jedoch etwas hinter diesem *es* (dän. *det*) und müßte es folgerichtig auch hinter dem *-it* von *pluit* suchen. Er sagt S. 74 f., wir würden, „wo es möglich ist statt *det* einen anderen Ausdruck zu setzen, immer entdecken, daß dieser notwendigerweise eine bestimmte Form annimmt“ und daß somit „das unmittelbare, von den Begriffsbildungen der Grammatiker unabhängige Sprachgefühl das Subjekt als etwas Bestimmtes auffaßt.“ Aber das Sprachgefühl ist etwas Unkontrollierbares. Selbst in Fällen wie „der Wind bläst“ schwebt mir kein Subjekt vor, obwohl ich auf alten Bildern oft genug den Wind dargestellt gesehen habe, ein Gesicht mit aufgeblasenen Wangen, aus dessen Mund ein Strahlenfächer hervorgeht. Es liegt hier eine Verschmelzung vor von *es bläst* und *es ist Wind*, wie man deutlicher bei solchen Impersonalien erkennt, die wirklich ein Subjekt verloren haben. Wenn wir von einem starken Regen sagen *es gießt* oder *es strömt*, so gehört zu der ersten Wendung *der Himmel (die Wolken)*, zur zweiten das *Wasser*; wir ergänzen aber nun *der Regen gießt, der Regen strömt*. Im Magyarischen heißt „es regnet“: *eső esik (esik az eső)* Fallendes fällt (*az eső* das Fallende, d. i. der Regen). Wenn JESPERSEN sagt: „wir wissen nicht recht, was es ist, das regnet . . .; aber das schließt die Auffassung davon als etwas in Wirklichkeit sehr Bestimmtem nicht aus“, so klingt mir das wie ein innerer Widerspruch.

Wenn JESPERSEN, wie ich annehmen muß, das eingliedrige Impersonale aus dem zweigliedrigen Satz ableitet, so verhält es sich für mich umgekehrt. Dem Menschen wurde der Mund geöffnet durch einen Wechsel, eine Veränderung in ihm selbst oder in der Umwelt. Nicht für ein Ding entstand das erste Wort, sondern für einen Vorgang; das Prädikat war vor dem Subjekt



da. *Blitz! Regen!* waren abgeschlossene, vollständige Mitteilungen. In vielen Fällen machte sich aber das Bedürfnis der Lokalisierung geltend, dem wohl zunächst mit einem sichtbaren, dann mit einem hörbaren Hinweis genügt wurde. Hier lag der Keim des Subjektes. An die unbestimmte Vorstellung des Ortes knüpfte sich die bestimmtere eines Dinges; und für dieses stellte sich als Bezeichnung die eines Vorganges ein, der regelmäßig mit ihm verbunden war, z. B. eines Tierschreies. Zwei Prädikate traten zusammen und das eine wurde zum Subjekt differenziert: *es brüllt, es naht > der Brüller naht*. So erwuchs der zweigliedrige Satz, der dann unter affektivem Einfluß sich weiter veränderte. Mit solchen jüngeren Gestaltungen beschäftigt sich JESPERSEN im dritten Kapitel, und zwar in zwei Unterabschnitten: a) Logisch und psychologisch, b) Grammatisch-logisch. Dort kommt das „psychologische“ Subjekt und Prädikat zur Sprache; hier die Umstellung von Subjekt und Prädikat, worüber weiter unten.

Das Subjektwort und das Prädikatwort stellen die beiden ursprünglichsten Kategorien dar; jenem entspricht das Substantiv, diesem das Verb und das Adjektiv. Die beiden letzten gehören aufs engste zusammen; Vorgang, vorübergehender Zustand, dauernder Zustand, Eigenschaft bilden eine lückenlose Reihe. Durch die flexivische Angleichung des Adjektivs an das Substantiv verführt, hat man beide als „Nomen“ zusammengefaßt. Mit dem ausdrücklichen Bekenntnis dieser Anschauung hebt JESPERSEN's erstes Kapitel „Substantiv und Adjektiv“ an; ich kann ihm auch in dem, was sich unmittelbar daran anschließt, nicht folgen.

Der zweigliedrige Satz erweitert sich, indem das Subjekt oder das Prädikat näher bestimmt wird. Das Subjekt durch das Attribut, welches aus dem Prädikat eines selbständigen Satzes hervorgegangen ist: *der Mann ist krank; er wird sterben = der Mann, er ist krank, wird sterben = der Mann, welcher krank ist, wird sterben = der kranke Mann wird sterben*. Der Bedeutungsinhalt ist überall der gleiche. JESPERSEN's Unterscheidung zwischen Prädikat und Attribut (S. 63 ff.) erscheint mir zu künstlich. Das Prädikat wird durch das Adverb näher bestimmt; auch das Objekt ist ein Adverb. In dem vierten, „Objekt“ betitelten Kapitel geht JESPERSEN auf den Ursprung des Objektes nicht ein; aber in der Schlußanmerkung, welche sich auf eine mir nicht bekannte Schrift des Schweden TH. KEYSER von 1875 bezieht, wendet er sich gegen die auch von diesem gehegte Auffassung des Objektes als Adverb und erkennt *Sonntag* als letzteres nur in *Sonntag war ich daheim*, nicht in *Sonntag brachte ich daheim zu*, weil hier die passivische Wendung möglich sei: *Sonntag wurde daheim zugebracht* (S. 93). Das setzt nun voraus, daß der Ursprung des Passivs erklärt wäre. Diesem schwierigen Problem hat sich JESPERSEN (S. 80 f.) etwas genähert, indem er die Vertauschung von Subjekt und Objekt bei Anwendung korrelativer Verben erwähnt: *A precedes B = B follows A*; in der Tat sind Verben wie *geben* und *nehmen* die Vorbilder des Aktivs und des Passivs.

Mit dem Titel des zweiten Kapitels „Die Rangordnung der Sprache“ ist die syntaktische Abstufung der einander bestimmenden Wörter gemeint. Im Kreise der hierauf bezüglichen Erwägungen hat sich wohl der Gedanke JESPERSEN's entwickelt, den ich als seine Lieblingstheorie betrachten darf. Er hat ihn mit Variationen an drei verschiedenen Stellen (hier, im ersten und im dritten Kapitel) vorgebracht und stets — was er sonst in entsprechenden Fällen nicht tut — durch gesperrte Schrift hervorgehoben. Am verständlichsten ist er mir in bezug auf das Verhältnis von Subjekt und Prädikat. Da auch ein Substantiv als Prädikatwort auftreten kann, so ist bei freier Wortstellung, also in Sätzen wie *ein Bär ist ein Raubtier, ein Raubtier ist ein Bär*, ein Zweifel hinsichtlich der Verteilung der Rollen möglich. JESPERSEN entscheidet, nur *ein Bär* könne das Subjekt sein; denn „das Subjekt ist immer das Beschränkteste [*det mest specielle*], das was von der kleinsten Zahl von Individuen ausgesagt werden kann, während das Prädikat [*praedikativet*; der Unterschied von *praedikat* ist hier nicht von Belang] das ist, was im Vergleich mit dem andern allgemeiner [*mere generelt*] ist und von vielen Individuen ausgesagt werden kann“ (S. 56). Aber JESPERSEN scheint mir die Fälle zu übersehen, in denen sich Subjekt und Prädikat ihrem Begriffsumfang nach decken, z. B. *ein gleichwinkeliges Dreieck ist ein gleichseitiges Dreieck*. Was für das Substantiv als Prädikat gilt, das natürlich auch für Verb und Adjektiv. Es ist demnach zu verbessern: das Prädikat kann nicht beschränkter sein als das Subjekt, und Erklärungen wie sie JESPERSEN z. B. von *ein Maler malt gibt* (S. 62), machen den Eindruck des Gezwungenen. Da nun das attributive Adjektiv sich ebenso verhalten muß wie das prädikative, so scheint JESPERSEN zu der allgemeinen Formel berechtigt zu sein: „das Substantiv bezeichnet etwas Beschränkteres als das Adjektiv“ (S. 17). Aber dazu stimmt die

Wirklichkeit im ganzen nicht. Wenn er mit Bezug auf *die griechischen Philosophen* sagt (S. 19), es sei nicht zu bezweifeln, daß *Philosoph* ein beschränkterer Begriff sei als *griechisch*, so frage ich nur: wie steht es mit *die eleatischen Philosophen*? Die Umkehrung *die philosophischen Griechen* sei unnatürlich; das ist sie nicht, sondern nur ungewöhnlich. Der Gebrauch der einen oder der anderen Verbindung hängt vom Zusammenhang ab. Wir werden sofort klar sehen, wenn wir das attributive Verhältnis in das prädikative zurückführen; es treten uns dann zwei „partikuläre“ Urteile entgegen: *manche Philosophen sind Griechen* und *manche Griechen sind Philosophen*. Das allgemeine Urteil *die Griechen sind Philosophen* würde zwar ebenfalls ergeben *die philosophischen Griechen*, aber ohne Nachdruck auf dem Adjektiv (also etwa im Gegensatz zu *die praktischen Römer*). An der dritten Stelle (S. 31) heißt es: „Das Wort oder der Begriff, der mit Hilfe eines anderen spezialisiert werden soll, ist immer an sich spezieller als das spezialisierende Wort.“ Hier regt sich mein Widerspruch am stärksten. Ich nehme JESPERSEN's Beispiel *eine sehr arme Witwe*; daß *sehr* allgemeiner ist als *arm*, will ich nicht bestreiten; auch daß „*arm* auf viel mehr Personen und Dinge [hierbei handelt es sich übrigens um eine Erweiterung des eigentlichen Sinnes] angewendet wird als *Witwe*“, sei zugegeben; wenn ich aber sage *eine sehr reiche Witwe*, wird JESPERSEN zuversichtlich behaupten, daß es mehr *reiche Personen* gebe als *Witwen*? Kurz, stellen wir die Spezialisierung durch zwei sich schneidende Kreise dar, so kann der zweite Kreis kleiner, größer oder ebenso groß sein wie der erste.

Im einzelnen bietet JESPERSEN's Buch sehr vieles dar, dem ich vollkommen beipflichte. Wenn ich mich hier auf das beschränkt habe, worin ich nicht mit ihm übereinstimme, so deshalb, weil es gerade die Grundzüge sind. Ich bitte nicht an eine Kritik im gewöhnlichen Sinne zu denken; ich stelle meine Anschauungen denen JESPERSEN's, zum Teil auch denen anderer Forscher gegenüber. Meine Betrachtungsweise ist die genetische; vielleicht gibt schon dieser ihr Charakter Anlaß, sie zu beanstanden. Die Hauptsache bleibt, daß die auf demselben Boden Arbeitenden sich gegenseitig vernehmbar machen, daß sie nicht aneinander vorbeireden: JESPERSEN, der für eine ziemlich nahe Zeit das Erscheinen eines Buches unter dem Titel „Die Grundlagen der Grammatik“ ankündigt, ich, der ich seit Jahren eine Schrift unter dem Titel „Prädikat, Subjekt, Objekt“ in petto und grobenteils auch auf dem Papiere habe.

HUGO SCHUCHARDT.

**Dr. Johannes Hehn**, o. Prof. an der Universität Würzburg. *Die biblische und die babylonische Gottesidee, die israelitische Gottesauffassung im Lichte der altorientalischen Religionsgeschichte*. Leipzig. J. C. HINRICH'sche Buchhandlung. 1913. XII + 436 SS. 8°. Preis: Mk. 9.—, geb. Mk. 10.—.

Ein Werk von seltener Bedeutung, das wohl noch auf geraume Zeit die Kreise der Orientalisten, Religionswissenschaftler und Exegeten beschäftigen wird, das schon jetzt manche warme Zustimmung gefunden hat, aber auch sicherlich manchem Widerspruch begegnen wird, der wohl langsamer, dann aber um so stärker einsetzen wird.

Schon als Ganzes, als Aufbau, ist das Werk eine vorzügliche Leistung; trotz sachlichster wissenschaftlicher Detaildarlegung liest man es leicht fort in einem Zuge zu Ende. Da sein Wert auch nach seinen Grundgedanken bemessen werden muß, müssen wir auch eine kurze Darlegung des Ganges derselben geben, ehe wir versuchen zur Beurteilung des Einzelnen überzugehen.

Das gesamte Werk zerfällt eigentlich in zwei Teile, deren erster der Untersuchung gewidmet ist, ob bei den Babyloniern (I. und II. Kap.), den übrigen Völkern Vorderasiens (III. Kap.) oder bei den Ursemiten (IV. Kap.) ein Monotheismus vorhanden gewesen sei, der die Quelle oder den Anstoß für den israelitischen Monotheismus habe bilden können. Der zweite Teil behandelt zunächst die israelitischen Gottesnamen und legt dann eingehend die Grundzüge der israelitischen Religion gegenüber der babylonischen und der der übrigen vorderasiatischen Völker dar. Das Endergebnis ist, daß der israelitische Monotheismus, hervorgegangen aus einer geschichtlichen Offenbarung eines in keiner Weise mit den Naturkräften identischen, sondern über ihnen stehenden persönlichen Gottes vermittelt der Wirksamkeit einer machtvollen historischen Persönlichkeit, des Moses, seinem ganzen innersten Wesen nach verschieden ist von den überall aus *naturnatürlicher*



Bedingtheit entstandenen Göttergestalten der benachbarten Völker, deren reiche Fülle im Laufe der Zeit höchstens in einen gewissen Monarchismus, einen solaren (oder lunaren) oder politisch-nationalen oder affektiven Monotheismus ausmündet, der dann aber keiner einzigen der auch vorher schon bestehenden Gottheiten die Existenz oder das Recht auf Verehrung abspricht.

Wenn ich versuche, jetzt etwas auf die Einzelheiten einzugehen, so liegt es mir natürlich fern, Urteile zu fällen in den zahlreichen orientalistischen und exegetischen Fragen, die in dem Werke behandelt werden, dazu fehlt mir die Kompetenz. Es sind nur einige Bemerkungen vom ethnologisch-kulturhistorischen und allgemein religionswissenschaftlichen Standpunkt aus, die ich zu machen mir erlaube.

Die drei ersten Kapitel geben uns eine treffliche Übersicht über die Götterhimmel von Babylon und Vorderasien, wie sie in dieser knappen und zuverlässigen Form bisher wohl noch nirgends gegeben war, wenn wir von P. LAGRANGE's umfangreicherem Werke „*Etudes sur les Religions Sémitiques*“ absehen. Aber ein methodischer und zwei inhaltliche Fehler beeinträchtigen doch den Wert des Gebotenen. Der erstere liegt in der übermäßigen Verwischung der nationalen und kulturellen Eigenart der Götter und Göttersysteme der verschiedenen Völker, herbeigeführt durch ein zu starkes Waltenlassen des allgemein psychologischen Elementargedankens und der babylonischen Beeinflussung. Sicherlich ist doch das Göttersystem von Ur und Harran, mit seiner Hervorhebung der Mondkulte, ganz charakteristisch verschieden von dem des semitischen Babylons mit der starken Betonung des Sonnenkultes, und ebenso unterscheidet sich deutlich das nordsyrische Pantheon mit dem Himmels-Wettergott Haddad-Ramman an der Spitze von dem solaren Monotheismus der römischen Kaiserzeit. Gewiß hat ja später der alles Charakteristische verwischende Synkretismus stark gewirkt; aber es kommt darauf an festzustellen und in charakteristischen Einzelgruppen zusammenzufügen, was bei den einzelnen Völkern und an den einzelnen Kultstätten in ihren ältesten Zeiten vorhanden war. Freilich macht sich da ein bezeichnender Mangel dieser orientalistischen Philologien vielfach stark bemerkbar: so gewaltig umfangreich ihr Dokumentenmaterial zu sein scheint, so setzt es sich doch, was die Götter angeht, zum allergrößten Teil zusammen aus bloßen Namensaufzählungen, komplizierten Genealogien, schematischen Zauber- und Verwünschungsformeln und schwungvollen aber oft inhaltsleeren Prunkreden und Prunkhymnen, und man kann ruhig sagen, daß es eine ganze Anzahl einfacher Naturvölker gibt, von denen ein reicherer Schatz konkreter Mythenerzählungen vorliegt, aus denen der Charakter der Götter bestimmt werden könnte, als bei den meisten dieser vorderasiatischen Völker. Das alles dispensiert aber nicht von der Beobachtung der Regel, daß nur das identifiziert und zusammengestellt werden darf, was auch eine positive Handhabe dazu bietet.

Der inhaltliche Fehler liegt darin, daß der Verfasser, in bewußter oder unbewußter Opposition gegen den allerdings oft exzessiv auftretenden Lunarismus, etwas gar zu starke solaristische Tendenzen zeigt und dadurch wirklich lunare Formen nicht zur entsprechenden Anerkennung gelangen läßt. So wird gleich schon S. 4 in ziemlich aprioristischer Weise, daß, weil die Sonne „das Lebens- und Kraftzentrum für die Erde“ ist, der Satz ausgesprochen, „der Naturkult in erster Linie Sonnenkult“ sei. Und doch steht es schon jetzt fest, daß ganze Kulturkreise, so z. B. der mutterrechtliche Kulturkreis mit den Anfängen des Hackbaues nicht die Sonne, sondern den allmütterlich gedachten Mond, und im Anschluß daran die Erde, als Zentralgestalt ihrer Mythologie kennen, was wohl auch in der sumerischen Bau noch nachklingt<sup>1</sup>. So wird dann auch nach Kräften die Stellung Babbar-Sin's zurückgedrängt, während es doch wohl feststeht, daß er in der älteren Zeit Šamaš und die übrigen Sonnengötter überragte. Besonders lebhaften Widerspruch wird der Verfasser wohl mit seinen Bemühungen finden, auch bei den Arabern, speziell den Südarabern, den Mondkult hinter den Sonnenkult zurücktreten zu lassen; sein Schlußsatz: „Das sind wohl Zeugnisse genug, um jeden Zweifel über das Vorwiegen des Sonnenkultus bei den alten Arabern zu beheben“ (S. 146), scheint mir durchaus zu weit zu gehen, die positiven Belege, die er vorbringt, rechtfertigen ihn nicht, und die allgemeinen Kulturverhältnisse lassen weder bei den bodenbauenden Südarabern, noch weniger bei den Viehzüchter-Nomaden von Inner- und Nordarabien, ein Vorwiegen des Sonnenkultus als wahrscheinlich erscheinen.

<sup>1</sup> Nach der Waffe, die sie trägt — Bumerang und Kolbenkeule — würde man auch die verschleierte „Ištar“ von Tell Halaf (S. 128) hierhin ziehen können.



Von besonderer Bedeutung aber ist der zweite inhaltliche Fehler, die nicht genügende Beachtung und unzutreffende Einschätzung der verschiedenen Himmelsgottheiten, die sich bei den einzelnen hier in Betracht kommenden Völkern finden. Auch hier wieder sind es zum Teil aprioristisch-psychologische Erwägungen, die dazu geführt haben. Sie kommen S. 121 in folgendem Satz zum Ausdruck: „Daß die vorderasiatischen Völker von alters her auch den Himmel einem besonderen ‚Herrn‘ unterstellten, ist ebenso naturgemäß<sup>1</sup>, wie die ... Tatsache, daß dieser Himmelsherr einen besonders hohen Rang einnahm. Aber da der Name nicht konkret ist und der Himmel den Begriff der Hoheit in besonderem Maße in sich schließt, so verband sich mit dem Himmelsherrn leicht<sup>1</sup> die Vorstellung einer unsichtbaren, über den konkreten Erscheinungen stehenden und diese beherrschenden Gottheit.“ Rein mythologisch, und erst recht astralmythologisch, genommen ist es unrichtig, daß es „naturgemäß“ sei, daß für den Himmel ein eigener Gott geschaffen werde; schon EHRENREICH hat mit anderen in seiner „Allgemeinen Mythologie“ nachdrücklich darauf hingewiesen, daß das Himmelsgewölbe mit seiner Ruhe, seinem Mangel an scharfer Abgrenzung und eigener Bewegung der mythologischen Phantasie längst nicht den Anreiz zum Schaffen von Personifikationen darbiete<sup>2</sup>, wie die sich bewegenden Gestirne, insbesondere Sonne und Mond. Und in der Tat gibt es eine ganze Anzahl Völker, die nicht minder „naturgemäß“ keinen Himmelsgott aufweisen, und andere, bei denen es nicht „leicht“ gewesen ist, daß er eine „über den konkreten Erscheinungen stehende und diese beherrschende Gottheit“ wurde, sondern wo er ganz bedeutungslos im Hintergrund steht. Das aber ist die bemerkenswerte Tatsache, daß gerade die Völker der ältesten Kulturkreise — und diesen schließen sich unmittelbar, wie ich anderswo dartun werde, ohne Dazwischenkunft von Totemismus, Mutterrecht u. dgl., auch die viehzüchterischen Nomadenvölker an — den Himmelsgott in deutlich ausgeprägter und vielfach alles andere beherrschender Form darbieten, und daß er bei weiter fortgeschrittenen Völkern zumeist mehr in den Hintergrund eines bloß theoretischen Ehrenvorsitzes oder einer beschaulich weltfernen Otiosität zurückgedrängt worden ist. Das ist eine Tatsache, die nur in ihrem letzten negativen Teil durch Naturmythologie zu erklären ist, während der erste positive ganz andere Kräfte, zu mindestens mitwirkend, verlangt.

Aus diesem Grunde verlangen die Himmelsgötter eine andere Behandlung als die Astral-, die Vegetations- und andere Naturgötter. Diese besondere Behandlung ist ihnen bei HEHN nicht in voll genügendem Maße zuteil geworden. So nicht bei dem sumerisch-babylonischen Anu und dem mit ihm so eng verbundenen Sturmgott Adad-Ramman, dem Hadad der Syrer, auch nicht bei dem Ba'al sâmêm der Nordsyrer und Phönizier. Bei den Himmelsgöttern sind drei Typen streng getrennt zu halten. Der eine, wo der Himmel als befruchtender Gatte einer Gattin-Erde gegenüber gestellt ist, ist in höherem Grade in die Naturmythologie eingegangen; er ist vielleicht der Pflugkultur eigentümlich, wo aber möglicherweise der jetzige Typ des Himmelsgottes eine Verschmelzung eines alten ungeschlechtlichen Himmelsgottes mit dem befruchtenden Sonnengott darstellt. Wenn Atargatis, die Gemahlin des Hadad, des Hauptgottes der Aramäer, wirklich identisch ist mit Ištar, so läge hier vielleicht ein Fall dieses Types vor. Dagegen tritt bei dem anderen Typ dem männlichen Himmelsgott nicht eine Gemahlin Erde, sondern ein Bruder als Erdgott gegenüber, der vielfach eine Schwester (oder Gemahlin?) als Erdgöttin zur Seite hat; dieser Typ des Himmelsgottes stellt eine Vermischung des alten ungeschlechtlichen Himmelsgottes mit der Gestalt des Hellmondes dar, der den Dunkelmond als Bruder zur Seite hat, der seinerseits zugleich auch Erdgott und Totengott, aber auch Gott der Fruchtbarkeit ist. Bei diesem Typ ist dem Himmelsgott mehrfach wohl auch eine Gemahlin beigegeben, aber sie ist nur von der Analogie mit anderen Gottheiten oder Menschen hergenommen und hat keinerlei selbständige Bedeutung und Funktion; vielfach aber entbehrt dieser Himmelsgott der geschlechtlichen Bestimmung und Ergänzung. Der dritte Typ ist derjenige, wo der Himmelsgott sowohl der Geschlechtlichkeit als auch der organisch-verwandtschaftlichen Beziehung mit anderen Göttern ermangelt oder doch dieser Zustand leicht durch Vergleichung und Analyse als der ältere dargetan werden kann. Den letzten Typ haben wir nach der ganzen Kulturentwicklung der vorderasiatischen Völker dort nicht mehr zu erwarten, als höchstens bei den Nomaden-

<sup>1</sup> Von mir gesperrt, P. W. SCHMIDT.

<sup>2</sup> Vgl. dazu auch M. JASTROW, „Die Religion Babyloniens und Assyriens“, Bd. I, S. 84, der indes nach anderer Richtung hin einer Korrektur bedarf.

stämmen der Wüste. Dagegen läßt der sumerisch-babylonische Himmelsgott Anu Spuren eines Zustandes wie den des zweiten Typs erkennen. Zwar schiene er auf den ersten Blick mehr dem ersten Typ anzugehören, da ihm als dem männlichen schaffenden Prinzip, dem Oben, deutlich das irdische, weibliche, passive Prinzip entgegengestellt und eine Gemahlin Antu ihm beigegeben wird (S. 19). Aber dieses Unten (*ki*) hat doch nie die Form einer bestimmten Göttergestalt angenommen, scheint also mehr gelehrten Spekulationen oder dem Eindringen neuer Anschauungen, wie denen der Pflugkultur (s. oben S. 345), sein Dasein zu verdanken. Auch Antu, seine Gemahlin, ist von solch schemenhafter Unbedeutendheit, daß auch JASTROW meint: „Anu bedeutet ‚der in der Höhe‘, man bildete dazu ein Femininum, weil nach der allgemeinen Vorstellung jeder Gott eine Gemahlin haben mußte“ (a. a. O., S. 144). Dagegen erinnert seine Zugehörigkeit zu der heiligen Trias Anu, Bel, Ea, in der er stets an der Spitze steht, um so mehr an ein Bruderverhältnis zu einem Erdgott, der in den älteren Dokumenten ja auch Bel, Gott des Unter- raumes der Erde, ist, ähnlich wie Ea, der dann aber mehr zum Gott der Gewässer wird (JASTROW, a. a. O., S. 52 ff., S. 61 ff.); auch haben die verschiedenen Gemahlinnen Bels, Belit oder Nin-lil, Nin-khar-sag, jedenfalls bestimmtere Umrisse als die des Anu. Eine Spur von lunaren — allerdings dann in Unordnung geratenen — Beziehungen dieser Dreierheit würde vielleicht in der Stelle III R 55, Nr. 3, gegeben sein, die HEHN S. 66 anführt, und deren Bedeutung ihm nicht klar ist: „Sin (der Mondgott) ist bei seinem Erscheinen, vom 1. bis zum 5. Tage, (also) 5 Tage, Sichel — Anu; vom 6. bis zum 10. Tage, (also) 5 Tage, Niere (?) — Ea; vom 11. bis zum 15. Tage, (also) 5 Tage, bedeckt er sich mit der glänzenden Königsmütze — Enlil.“

Als Nichtassyriologe kann ich alle diese Hinweise nur mit gebührender Zurückhaltung machen, aber ich möchte glauben, daß es sich lohnen würde, ihnen etwas nachzugehen.

Eine noch größere Zurückhaltung muß ich mir auferlegen bei der nun folgenden Diskussion über die Frage: Gab es einen ursemitischen Gott Ilu oder El?, insofern diese sich auf rein philologischem Gebiet bewegt. Ich lasse hier das babylonisch-hebräische Gebiet beiseite und will auch über das der Aramäer nichts sagen, obwohl schon hier die Tatsache des Vorkommens einer eigenen Gottheit El — die beide Male gleich nach Hadad, der Hauptgottheit, eingeführt wird — vielleicht schwerer eingeschätzt werden könnte, als HEHN es getan hat. Dagegen glaube ich hervorheben zu müssen die nicht genügende Berücksichtigung der Tatsache, daß in einem ganzen kontinuierlichen Gebiete, dem der Nord- und der Süd-Araber, das dazu nach allgemeiner Annahme das Stammland der semitischen Stämme ist, der Gott El als solcher bezeugt wird. Wenn HEHN dieselbe zu entkräften sucht durch Urteile über diesen Gott wie: Farblosigkeit, Indifferenz, blasse Abstraktion usw., so läßt er doch außeracht, daß überhaupt die Nachrichten, die wir über Götter und Religion dieser Gebiete haben, nur sehr dürftig und darum naturgemäß „farblos“ sind. Der Schluß HEHN's, daß man heute anders schreiben müsse, als seinerzeit D. H. MÜLLER, scheint mir deshalb zu weitgehend, und gar der Satz: „El verdankt sein selbständiges Dasein erst seiner auf praktischen Gründen beruhenden Verwendung in Eigennamen, d. h. da  $\text{𐤇}$  wegen seiner Kürze in den Eigennamen so häufig wie eine besondere Gottheit gebraucht wird, betrachtete man ihn schließlich wirklich als solche“ scheint mir zu rationalistisch, zu „klar“, als daß er vollkommen richtig sein könnte.

Wenn man nun auch wirklich HEHN's Schlußergebnis in diesem Kapitel ablehnen würde, so brauchte man noch nicht vollständig bei der älteren Auffassung von LAGRANGE und KARGE zu bleiben, gegen die HEHN zumeist angeht, daß nämlich die verschiedenen Gottheiten des semitischen Pantheons nur Entfaltungen, Absplitterungen des ursprünglich Einen El seien. Gewiss auch derartige Vorgänge mögen hier wirksam gewesen sein; aber noch mehr weisen uns die neueren Funde hin auf die Akkretionen, die Herübernahme neuer Göttergestalten aus ganz anderen Kulturkreisen, und diesem Wege müßte man zunächst nachgehen, um die Entstehung des semitischen Götterhimmels zu begreifen, wenn man annähme, daß das ursprünglich semitische Nomadenvolk jedenfalls über allen, und nicht unwahrscheinlich auch vor allen Göttern El, den Himmelsgott, gekannt und verehrt habe.

Aus dem folgenden Kapitel, das sich mit der Deutung der Gottesnamen *Jahwe*, *Jahwe Sebaōth*, *Ēl Elejon* und *Ēl Šaddaj* befaßt, referiere ich nur HEHN's Auffassung von *Jahwe*. HEHN denkt *Jahwe* als den, welcher (jetzt) da ist, um zu helfen, so wie er früher den Vorvätern geholfen hat; neben *Jahwe* seien in der gewöhnlichen Sprache die Varianten *Jāhū*, *Jāhō*, *Jau*, *Jāo* vorhanden gewesen. Ein babylonischer Gottesname *Jau* lasse sich nicht nachweisen;



in den Eigennamen habe es die Bedeutung des unbestimmte Pronomen „irgend wer“ und vertrete als solche den allgemeinen Gottesnamen *El*.

Wir kommen jetzt zu dem letzten und wichtigsten Teil, der Darlegung der Eigenart des israelitischen Monotheismus selbst. In glänzender Weise wird hier der radikale Unterschied desselben von allem, was uns bei den benachbarten Völkern als Schein von Monotheismus entgegentritt, dargelegt. Die Erhabenheit Jahwes über alle Naturkräfte und seine doch so lebensvolle, in alle Teile des Menschenlebens hineingreifende Persönlichkeit, sein positiver, geschichtlicher und Offenbarungscharakter, seine eifervolle und absolute Exklusivität und doch an alle Bedürfnisse sich anschmiegende Universalität, seine innige Zugehörigkeit zur Gesamtheit des israelitischen Volkes, die Sittlichkeit in Gerechtigkeit und Liebe, die das Endziel dieses Monotheismus bildet und dadurch wieder über die engen Schranken des einen israelitischen Volkes in die weite Universalität einer Weltreligion hinausdrängt. Das alles wird in so überzeugender Weise, mit solcher Beherrschung des gesamten Materials entwickelt, daß wohl auch Widerstrebende der Kraft dieser glänzenden Beweisführung sich nicht werden entziehen können.

Und woher stammt nun dieser so kraftvolle und urwüchsige Monotheismus? Ein durchaus moderner Gedanke wird hier in wirksamer Weise als Antwort dahingestellt: „Die israelitische Religion hat ihr besonderes Gepräge dadurch empfangen, daß sie die Stiftung einer großen religiösen Persönlichkeit ist“ (S. 373). Diese gewaltige Persönlichkeit ist Moses. Er ist eine vollgeschichtliche Gestalt; denn „ohne einen Mann wie Moses als Ausgangspunkt ist die Geschichte der israelitischen Religion geradezu unverständlich“ (S. 374). Die von Moses geschaffene Religions- und Staatsgründung ist die genialste und originellste Konzeption der antiken Religionsgeschichte“ (S. 376). Sicherlich mit Recht tritt hier HEHN der materialisierenden Geschichtsauffassung entgegen, die sich alle geschichtlichen und so auch die religiösen Bewegungen nur als Massenbewegungen denkt, welche sich nach immanenten und notwendigen, im wesentlichen überall gleichen „Gesetzen“ vollziehen sollen, wobei natürlich für die Freiheit sowohl Gottes, in die Weltgeschichte einzugreifen, als gewaltiger Menschen, in Ausführung besonderer göttlicher Offenbarungen und Aufträge aufzutreten, kein Platz übrig bleibt.

Aber doch liegt auch in dieser starken Betonung des persönlichen Charakters des Ursprunges des israelitischen Monotheismus eine Gefahr, und ganz ist ihr der Verfasser, wie ich fürchte, nicht entgangen; zum wenigsten hat er das Problem, das sich da aufwirft, nicht genügend berücksichtigt. Wenn dieser Monotheismus die Schöpfung der großen, natürlich durch positive göttliche Offenbarung erleuchteten religiösen Persönlichkeit des Moses ist — war das dann nun eine *creatio ex nihilo*, ist er ganz und gar sein Werk, war vorher von diesem Monotheismus gar nichts da? Diese Frage ist bei dem Verfasser nicht ohne Antwort geblieben. So stark er die Bedeutung der Persönlichkeit Moses betont, er gesteht doch zu, daß Moses an die Vergangenheit anknüpfte, an „den Gott, der den Stämmen eigentlich gemeinsam war, insofern er der Väter Hort<sup>1</sup> gewesen“ (S. 381 ff.). Worin bestand nun dieses „anknüpfen“, was entnahm Moses der Vergangenheit? War dieser Glaube der Väter auch schon klarer unzweideutiger Monotheismus? Über diese Fragen hat sich der Verfasser nicht ausgesprochen. Er weist noch darauf hin, daß auch in der Zeit vor Moses große religiöse Persönlichkeiten, Abraham und die übrigen Patriarchen, als „Träger besonderer religiöser Ideen“ tätig waren (S. 368). Wie war es denn mit diesen Persönlichkeiten, haben diese die *creatio ex nihilo* vollzogen? Auf diese Frage gibt er nur eine undeutliche Antwort, die aber doch soviel Deutlichkeit besitzt, um frühere Aufstellungen zu desavouieren: er scheint hier zuzugeben, daß der Monotheismus der Patriarchen, wie sehr er auch als Folge besonderer Offenbarung neu belebt und gewaltig bereichert und befestigt wurde, doch schon an etwas in den Stammzeiten des nomadischen Wüstenlebens Vorhandenes anknüpfte. „Es mag ja zugegeben werden“, schreibt er (S. 322—323), „daß der Mensch in der Einsamkeit der Wüste besonders ernst gestimmt ist und sich der Gottheit (im allgemeinsten Sinne) besonders nahe fühlt. Sicherlich ist es auch nicht zufällig, daß der Monotheismus von einem nomadisierenden Volke seinen Ausgang genommen hat.“

Also war doch schon vor Moses und vor den Patriarchen bei einem semitischen Volke, das noch in dem nomadisierenden Wüstenleben stand, in jener Vorzeit, aus der alle semitischen Stämme einmal hervorgegangen sind, ein solcher Monotheismus schon vorhanden? Diese Frage,

<sup>1</sup> Von mir gesperrt. P. W. SCHMIDT.



die der Verfasser nach dem, was er im ersten Teil gesagt, verneinend beantworten würde, scheint er hier bejahen zu wollen. Wir würden uns freuen, wenn er es täte, denn dann käme er sicherlich der Wahrheit näher. Nur das wäre noch zu beseitigen, daß die Meinung entstehe, dieser Monotheismus sei aus der Eigenart des Wüstenlebens zuerst entstanden. Nein, sondern so wäre die Sachlage aufzufassen: der Monotheismus war bei den ältesten Urvölkern vorhanden, er ging verloren bei den Völkern, welche sich dem Naturgrübeln und dem Naturgenuß hingaben, den Völkern des totemistischen Kulturkreises, wie auch denjenigen, bei welchen Ackerbau und Seßhaftigkeit schnell zu Reichtum und Üppigkeit führten, den Völkern mutterrechtlichen Pflanzenbaus, aber er blieb leichter bewahrt in der Abgeschlossenheit, Rauheit und Erhabenheit der Wüste. Bis zu einem gewissen Grade hat der Verfasser gewiß Recht, wenn er warnt: „Es ist ein großer Fehler, in der Zeit der Entstehung des israelitischen Volkes mit den religiösen Vorstellungen primitiver Völker zu rechnen. Trotzdem haben sich viele noch nicht von der Vorstellung frei gemacht, daß die Zeit Abrahams und Moses die Urzeit war . . .“ (S. 378). Die Urzeit primitiver Völker war das gewiß nicht. Aber wenn wir doch das israelitische Volk noch aus der allgemein-semitischen Vorzeit nomadisierenden Wüstenlebens sich lostrennen sehen können, und wenn wichtige Einrichtungen seines religiösen Lebens mit vielen ihrer Wurzeln bis in jene Zeit hineinreichen, so ist es doch wohl erforderlich, wenn man zum vollen Verständnis dieser Einrichtungen gelangen will, bis auf jene Zeit zurückzugehen. Diese ist nun zwar nicht die primitive Urzeit selbst, aber der gesamte Kulturkreis der nomadisierenden Viehzucht grenzt, wie ich demnächst im dritten Bande des „Mensch aller Zeiten“ („Völker und Kulturen“) darzulegen gedenke, unmittelbar an die Urkulturen heran, und man kann deshalb erwarten, daß es recht vieles aus dieser primitiven Urzeit noch verhältnismäßig gut bewahrt hat. Auf religiösem Gebiete läßt sich da aber die wichtige Tatsache konstatieren, daß die sämtlichen Völker dieses Kulturkreises, sowohl die mongolisch-turanischen, als die indogermanischen und die hamitischen, noch starke und unzweideutige Reste eines alten Monotheismus, der Anerkennung und Verehrung eines Himmelsgottes, aufbewahrt haben. Man wird daraus ermessen können, wie groß das Maß von Wahrscheinlichkeit ist, daß allein die semitischen Nomadenvölker von diesem alten Monotheismus keine Spur aufweisen sollten, sie, deren enger Zusammenhang mit den hamitischen Stämmen durch die vergleichende Sprachwissenschaft klar dargetan worden ist. —

Es ist wahr, ich habe gegen HEHN's Werk manche Bedenken aufgeworfen und manche Einwände erhoben. Aber ich meine, daß der Wert und die innere Kraft desselben so groß ist, daß es diese Kritiken leicht ertragen kann, daß aber die gewaltige Bedeutung der Frage, die es behandelt, eine eingehende Kritik zur besonderen Pflicht macht. Von seinen zahlreichen Vorzügen habe ich schon manche hervorgehoben, und noch eine ziemliche Reihe könnte ich anfügen, wenn ich nicht doch jetzt Schluß machen müßte. Einen starken und autoritativen Eindruck macht die allenthalben zutage tretende ausgebreitete orientalistische und speziell keilinschriftliche Gelehrsamkeit des Verfassers, mit der große Ruhe und Besonnenheit des Urteils wohlthuend sich verbindet. Wer immer in Zukunft an die gleiche Frage sich heranwagt, wird an HEHN's Werk nicht vorübergehen können; wichtige Punkte wird er von ihm als gesichert übernehmen, in anderen auf ihm weiterzubauen haben, wohl in keinem wird er ohne Nutzen von ihm scheiden, auch da, wo er ihm nicht ganz folgen möchte.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

### **Dr. Friedrich Burger.** *Die Küsten- und Bergvölker der Gazellehalbinsel.*

Ein Beitrag zur Völkerkunde von Neuguinea unter besonderer Hervorhebung rechtlicher und sozialer Einrichtungen. Mit 10 Tafeln, 2 Karten und 4 Abbildungen im Text. (Band XII der Studien und Forschungen zur Menschen- und Völkerkunde unter wissenschaftlicher Leitung von GEORG BUSCHAN.) Geh. Mk. 5.—, geb. Mk. 7.—. Verlag von STECKER & SCHRÖDER in Stuttgart.

Die vorliegende Schrift ist die Frucht einer 16 monatlichen Studienreise, auf der der Verfasser auch die Gazellehalbinsel (Neupommern) berührte. Wie der Inhalt der Abhandlung zeigt, ist der Autor mit viel Ernst an seine Arbeit gegangen. Seine Ausführungen sind daher durch-

aus nicht auf eine Linie mit der seichten Reiseliteratur zu stellen, die in der letzten Zeit allzusehr überhand zu nehmen beginnt. Glaubt doch jeder, der eine fremde Gegend auch nur flüchtig besucht, ein Buch darüber schreiben zu müssen.

Im wesentlichen fußt der Verfasser auf dem Werke PARKINSON's „Dreißig Jahre in der Südsee“. Leider hat er auch PARKINSON's fehlerhafte Schreibweise einiger Ortsnamen unbesehen mitübernommen, z. B. *Kombiu* statt *Kambiu* (der Vulkan Mutter), *Turanguna* statt *Turangunan* (Südtochter), *Matupi* statt *Matupit* (Insel in der Blanche-Bucht), *Urara* statt *Vurar* (Insel) usw. Daneben hat der Autor die neueste Literatur über Neupommern wenigstens zum Teil berücksichtigt, ja er ist sogar bestrebt gewesen, von seinem Eigenen hinzuzufügen. Freilich ist nicht immer klar ersichtlich, was der Verfasser selbst von Eingebornen erfragt hat, und was ihm von dritter Seite, besonders von Missionären, mitgeteilt worden ist. Vor allem wird P. BLEY, M. S. C., auf dessen Station sich ja der Verfasser längere Zeit aufhielt, zu dem Abschnitte über die Baininger wohl das eine oder andere mit beigetragen haben. Von P. BLEY stammen auch meines Wissens die Steingeräte, die in den Bainingbergen gefunden worden sind. Seiner Vorbildung entsprechend — Herr BURGER ist Dr. jur. — hat sich der Autor besonders für die Erscheinungen des Rechtslebens bei den hiesigen Eingebornen interessiert. Doch nahm er auch Bedacht auf die transzendentalen Vorstellungen und die materielle Kultur der behandelten Stämme.

Den Schwerpunkt der Arbeit erblickt der Verfasser in den Ausführungen über die Baininger. Doch kann ich nicht finden, daß er wesentlich neue Gesichtspunkte beigebracht hätte.

Nun einige Bemerkungen.

Die Eingebornen, die den nordöstlichen Teil der Gazellehalbinsel bewohnen, nennt der Autor „mangels einer anderen Bezeichnung: Gazelleküstenvolk“. Mittlerweile ist aber der Vorschlag gemacht worden, diese Leute nach dem Namen zu benennen, den sie sich selbst beilegen, also die *Gunan tuna*<sup>1</sup>. Ferner hat der Verfasser eine große Verwirrung in die Völkerkarte Neupommerns hineingebracht, indem er in betreff der „Gaktai“ irrte. Er folgte allerdings auch hierin seiner Hauptquelle, dem Buche PARKINSON's. Die Gaktai sind nun nichts mehr und nichts weniger als die Südost-Baininger und mit ihnen vollständig identisch. Der Name Gaktai rührt von den Sulka her und diese bezeichnen damit ihre Feinde, die wir die Südost-Baininger nennen.

Die Gaktai wohnen nicht über die Gazellehalbinsel hinaus; sie sind also auf Dr. BURGER's Karte falsch untergebracht und auf das Gebiet der Tumuiip verpflanzt worden.

Auch müssen auf Dr. BURGER's Karte die „Paleaven“ ausgemerzt werden. Denn in der Gegend, wo diese sich befinden sollen, gibt es überhaupt im Innern keine Eingebornen, wie ich mich auf Streifzügen überzeugt habe, die ich von Toriu aus in jenes Gebiet unternahm. Nur an der Küste wohnen von Powell-Hafen an abwärts Nakanai-Leute.

Übrigens wäre es an der Zeit, das Wort „Paleava“ als Name für einen besonderen Stamm fallen zu lassen. Denn Paleava heißt nur soviel als „Buschbewohner“ im allgemeinen, ist also kein Name für ein spezielles Volk. Die Paleava aber, auf die P. RASCHER, M. S. C., von Nakanai aus stieß, sind nichts anderes als die Tumuiip.

Dann finde ich nur eine Sulka-Kolonie, und zwar die kleinere, auf Dr. BURGER's Karte verzeichnet. Es gibt aber noch eine größere Sulka-Niederlassung auf der Gazellehalbinsel, die weiter oberhalb, noch im Gebiete der *Gunan tuna* liegt, bei den Plätzen Londip und Livan (nicht Livilan), nördlich vom Flusse Varongoi. Der Hauptort dieser Sulka-Kolonie ist Mope, mein Wohnsitz.

Auf S. 2 spricht der Verfasser von den alten Steingeräten, die auf Neupommern gefunden worden sind. Ich halte es aber für verfrüht, daraus auf polynesischen Einfluss zu schließen, oder gar sie als prähistorische Funde ausgeben zu wollen. Es wurde nämlich auch in dem Distrikte Ratongor bei den *Gunan tuna* so ein Stöpsel aus Grünstein gefunden. P. SCHMEETZ, M. S. C., erkundigte sich auf mein Betreiben hin genau an Ort und Stelle und erfuhr, 1. daß der Stöpsel auf einem Inietplatze ausgegraben wurde und ein Inietgegenstand ist; 2. daß noch ein alter Stamm lebt, der um die Herstellung dieser Steingeräte weiß. Ob es nicht auch an anderen Orten eine ähnliche Bewandnis mit diesen sogenannten prähistorischen Funden hat?

<sup>1</sup> „Anthropos“, VIII (1913), S. 1142.

Wenn weiter der Autor S. 9 das Vorkommen des *s*-Lautes in dem sogenannten Livuan-Dialekt der Gunan tuna dahin erklären will, daß dieser Laut von den Bainingern übernommen worden sei, so ist das eine Annahme, die erst noch zu beweisen wäre. Gewiß verkehren die Gunan tuna, die den Livuan-Dialekt mit dem charakteristischen *s*-Laut sprechen, viel mit den Bainingern (aber ebenso mit den Leuten von Nakanai, die auch den *s*-Laut in ihrer Sprache haben), auch sind Baining-Sklaven in das Gebiet dieser Gunan tuna vorherrschend, jedoch nicht ausschließlich verschleppt worden. Aber bis jetzt hat man nichts davon gehört, daß diese Gunan tuna auch die schwierige Baining-Sprache gesprochen hätten, wohl aber haben umgekehrt die Baininger immer die leichtere Ufer-Sprache notdürftig erlernt. Wie soll also da der *s*-Laut in die Ufer-Sprache hineingekommen sein? Wenn übrigens, wie der Verfasser meint, die Gunan tuna von Neumecklenburg aus nach der Gazellehalbinsel eingewandert sind, warum greift er dann nicht auf diese Annahme zurück, um bei einem Teile der eingewanderten Leute das Vorkommen des *s*-Lautes zu erklären, da ja bekanntlich dieser Laut sich auch in den Sprachen von Neumecklenburg findet?

In dem Kapitel über „Öffentliches Recht“ ist die Rolle, die den Geistern und Geheimbünden zugewiesen wird, sicher zu sehr idealisiert. „Geister, die die Lebenden immer umgeben, um jede Übertretung zu ahnden“, kennen die Eingebornen in dieser Allgemeinheit nicht. Ebenso ist es nicht Aufgabe der Geheimbünde über die Wahrung der durch Sitte und Herkommen geheiligten Rechtsgebräuche zu wachen und ihre Übertretung zu ahnden. Die Geheimbünde sind eher alles andere als das. Die eigenen Ausführungen, die der Verfasser darüber macht, beweisen dies zur Genüge. Er hat also die Geheimbünde mit einer irreführenden Etikette versehen.

In Kap. IV: „Einzelne private Rechtsverhältnisse“ lese ich den Passus: „Man handelt nach der Väter Art, ohne zu fragen warum.“ Aber meine „Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner“ tun gerade das Gegenteil dar. Denn im ganzen ersten Zyklus ist fast nur die Rede von Ursprungssagen, die aber erklären sollen, warum die Sitte so und nicht anders geartet ist.

Dann gilt es dem Verfasser für ausgemacht, daß die beiden Wörter *tabu* Schälchenmuschelgeld (im Unterschied zum Plättchenmuschelgeld *a pele*) und *tabu* heilig, sakrosankt, gleichen Stammes und gleicher Bedeutung sind. So selbstverständlich ist aber die Sache nicht. Das Richtige wird wohl sein, die beiden Wörter streng auseinander zu halten. Das Wort *tabu* Schälchenmuschelgeld dürfte einer anderen Wurzel angehören, die z. B. auch in dem Sulka-wort *a tōp* wiederkehrt, was ebenfalls Schälchenmuschelgeld bedeutet. Für: „heilig“, „sakrosankt“, gebrauchen die Sulka aber ein anderes Wort. Es scheint mir also eine reine Zufälligkeit zu sein, wenn in der Sprache der Gunan tuna das Wort für „Schälchenmuschelgeld“ und das für „heilig“, „sakrosankt“, das auch sonst in der Südsee vorkommt, gleichlautend sind<sup>1</sup>. Gleichbedeutend können aber diese beiden Wörter nicht sein, denn sonst dürfte man das Schälchenmuschelgeld überhaupt nicht anrühren, es läge das Tabu drauf. Dann wäre es aber als Geld vollständig unnütz.

In Kap. V „Familien- und Erbrecht“ berichtet uns der Verfasser, daß nicht selten ein reicher Mann mehrere Kinder, i. e. Mädchen, kauft, um sie, wenn sie herangewachsen sind, mit Nutzen wieder zu verkaufen. Das verstößt gegen die Rechtsauffassung der Eingebornen, kann also nicht bei ihnen Sitte sein. Das Kind geht ja nicht durch Kauf in den anderen Stamm über, so daß es der Eigentümer weiter verkaufen könnte, es ist nur gedungen. Der Mann, der mehrere Mädchen kauft, kann daher, wenn er die Mädchen wieder herausgibt, nur das Muschelgeld, das er dafür erlegt hat und allenfalls noch eine Entschädigung für den Unterhalt von den Verwandten der Mädchen sich wiedererstaten lassen. Diese aber haben allein das Recht, die Mädchen weiter zu verkaufen.

Ferner soll in Matupit die eine Geschlechtsgruppe *a pi da laba*, die andere *a te ma tam* heißen. *A pi da laba*, richtig geschrieben *a pikalaba*, ist der Stamm einer Heiratsklasse in Neulauenburg. *A te matam* (nicht *a te ma tam*) heißt Wort für Wort: einer von deinem

<sup>1</sup> In der Aussprache der beiden Wörter besteht aber ein Unterschied, der besonders im Herbertshöher-Dialekt, wo der Laut *b* rein, d. h. ohne vorklingendes *m* ausgesprochen wird, klar zutage tritt. Das *a* in *tabu* (heilig) ist lang, in *tabu* (Schälchenmuschelgeld) aber kurz. Deutlich kommt dies in folgendem Beispiel zum Ausdruck, das P. KLEINTITSCHEN, M. S. C., gehört hat: *A kakaruk pa i tabu mule, i tabu nagam* es liegt nicht mehr das Tabu auf dem Huhn, es kann wieder mit Muschelgeld gekauft werden.



Gesicht, von deinem Geschlecht. Wie der Verfasser die beiden Ausdrücke zusammenzubringen vermag, muß er sehen. Jedenfalls sind die Angaben, so wie sie liegen, ungenügend.

Im selben Matupit nahm der Verfasser auch wahr, daß man das Muschelgeld, das beim Ableben eines Eingebornen gemeiniglich zur Verteilung kommt, den Leidtragenden in ihre Hütten zuschickte, während man es sonst bei der Leichenfeier immer selbst abholt. Die Verwandten benutzten die Gelegenheit dazu, nicht das ganze Muschelgeld des Toten zu verteilen, sondern den Löwenanteil für sich zu behalten. Der Autor führt dieses Gebaren auf europäische Kultureinflüsse zurück, doch mit Unrecht. So ist es seit alters her auch in anderen Gegenden Sitte, z. B. in dem Gebiete Rakunai. Das Muschelgeld des Toten wird dort niemals restlos verteilt. Auch bekommen die einflußreichen Leute ihren bestimmten Teil, mögen sie bei der Totenfeier selbst zugegen sein oder nicht. Die größeren Beträge an Muschelgeld, die ein Eingeborner anlässlich einer Totenfeier als Trauergast bekommt, sind überhaupt in jenen Gegenden kein pures Geschenk; sie müssen bei einem Trauerfall in der Familie des Empfängers an den Geber zurückerstattet werden. Auch ist zu beachten, daß das Muschelgeld, das jemand besitzt, bei dessen Ableben nicht sofort verteilt werden darf, es liegt das Tabu darauf. Die Erben borgen daher Muschelgeld bei anderen, erstatten es aber später aus der Hinterlassenschaft des Toten wieder. Viele Rechtsstreitigkeiten entstehen bei den Eingebornen aus dieser Sitte, von einander Muschelgeld zu leihen. Aber der Zweck ist erreicht: man will geheimhalten, wieviel Muschelgeld der Verstorbene überhaupt besaß.

In Kap. VII fehlt bei der Aufzählung der Musikinstrumente die Mundharfe aus Bambus (*ñap* oder *a ñapa*).

In dem Abschnitt über die Südwest-Baininger vermisste ich zunächst die nötige Sorgfalt in der Wiedergabe einiger Baininger-Wörter.

Der Baininger (Einzahl) heißt nach P. RASCHER *chachracha*, nicht *a chacherachat*, die Bainingerin *chachreigi*, nicht *a chacheracheichi*.

Das Bainingerwort für Pflanzung ist: *lat* (Plural); *latki* (Singular) bedeutet: ein Streifen in der Pflanzung.

Dann ist zu schreiben: *a ura ak* unser Freund, nicht *a urah*; *a á ruis* seine Kinder, nicht *aruís*, *gu mam* mein Vater, nicht *gumam*.

Der Speer heißt nach P. RASCHER *a chipka*, nicht *a ripka*. Wilder Honig heißt nach dem Verfasser einmal *a massuigi*, ein anderesmal *a museichi*. Welche Schreibweise ist nun die richtige?

Zu Kap. I „die Bergbevölkerung im allgemeinen“ ist zu bemerken, daß die Nordwest-Baininger an den Südost-Bainingern sich nicht nur in der Bekleidung unterscheiden, sondern auch vorzüglich darin, daß die ersteren Anthrophagen sind, die letzteren aber nicht.

In Kap. IV „Verwandtschaft, Ehe, Kinderpflege“ scheint mir der Ausdruck „Raubehe“ nicht gut gewählt zu sein. Das Mädchen, das ein Mann haben will, wird einfach kurz entschlossen „heimgeholt“ und darauf mit ihm und ihren Verwandten wegen der abzuschließenden Ehe in Verhandlungen eingetreten. Da das Mädchen wieder zu ihren Verwandten entweichen oder auch in der neuen Umgebung verbleiben kann, je nachdem es ihm beliebt, so scheint schon aus diesem Grunde der ganze Vorgang der Entführung mehr eine Formalität, ein Scheinmanöver, als ein wirklicher Gewaltakt zu sein. Wenn aber vollends bei diesem System auch Ehen aus purer Neigung geschlossen werden können, dann bleibt von einer Raubehe im eigentlichen Sinne des Wortes nichts mehr übrig. Auch spricht die hohe Stellung, deren sich sonst die Frau bei den Bainingern erfreut, gegen eine wirkliche Raubehe, die das Weib doch nur einer Art Sklaverei weihen könnte.

Ist nun die Stellung der Frau bei den Bainingern höher als bei den Gunan tuna, so ist auch nicht einzusehen, warum die Kaufehe der Gunan tuna, durch die doch das Weib sozial mehr herabgedrückt wird, weiter entwickelt sein soll, als das Ehesystem der Baininger. Noch weniger aber leuchtet ein, wie die Ehe der Baininger dem Hordenwesen mit allgemeiner Promiskuität näher stehen soll, als dem Familienverbände weiter entwickelter Völker. Der Verfasser verstrickt sich hier der Theorie zuliebe in offenbare Widersprüche. Mir scheint aus den Ausführungen des Autors, der bei den Bainingern Vaterrecht, höhere soziale Stellung der Frau, Nicht-Kaufehe, Ehe aus Neigung wenigstens in manchen Fällen feststellt, nur das eine hervorzugehen, daß sich auch hier wohl wieder der Grundsatz bestätigt: je primitiver ein Volk, desto

reiner und ursprünglicher sind auch bei ihm gewisse allgemein menschliche Institutionen erhalten.

Aus dem Kap. V „Vererbung des Besitzes“ spricht mir zusehr der Jurist heraus. Ich führe da bloß als Beleg den Schlußsatz des Kapitels an, der lautet: „Die hinterbliebene Ehefrau erbt mit den Kindern zu gleichen Teilen.“ Dieses „zu gleichen Teilen“ klingt viel zu europäisch, um für ein primitives Volk wahr sein zu können. Ich möchte auch gern wissen, wie diesen Ausdruck der Baininger in seiner Sprache wiedergeben sollte. Hätte der Verfasser geschrieben: die hinterbliebene Ehefrau erbt mit den Kindern gemeinsam, so ließe sich das in der Baining-Sprache sagen, es wäre auch wahr. Denn der Besitz bleibt unter der Aufsicht der Mutter gemeinsam, so lange diese am Leben ist. Nach ihrem Tode aber übernimmt das älteste erwachsene Kind ihre Rolle.

Wenn ferner der Autor im gleichen Kapitel in einer Note die vielfach verbreitete Meinung anzweifelt, die Baininger pflanzten keine Kokospalmen, so verschiebt er die Fragestellung. Es handelt sich nur darum, festzustellen, ob die Baininger von Haus aus die Kokoskultur kennen. Dies leugnet man, gestützt auf die Aussagen alter Ufer-Leute und der Baininger selbst, die gemeinsam bekunden, daß der Kokosbaum vom Ufer eingeführt ist. Auch das Baining-Wort: *a lamasacha* „Kokospalme“ spricht für diese Entlehnung. Denn es ist nichts anderes als das Livuan-Wort *a lamas* mit der Baining-Endung für das Maskulinum angefügt. Da aber die Beziehungen zwischen den Bainingern und den Ufer-Leuten bereits Jahrzehnte andauern, so kann die Kokospalme schon früh nach Baining verpflanzt worden sein, und es ist daher leicht erklärlich, wenn der Verfasser alte Kokosbestände bei den Bainingern vorfand.

Im letzten Kapitel „Krieg (Kannibalismus) und Frieden“ erwähnt der Autor auch die blaue Farbe, die bei den Bainingern einheimisch sein soll. Sonderbar ist nur, daß die gelbe und blaue Farbe aus ein und derselben Pflanze gewonnen wird.

Trotz dieser Aussetzungen, die sich noch leicht vermehren ließen, behält die vorliegende Schrift doch ihren Wert. Er liegt vornehmlich in der Gegenüberstellung der Küsten- und Bergvölker, wodurch die Unterschiede, die in Sprache, Recht, Sitten, Gebräuchen usw. zwischen diesen Stämmen obwalten, klarer hervortreten.

Sehr willkommen ist auch eine Serie von Photographien, womit der Verfasser den Text illustriert hat. Doch ist die Unterschrift von Tafel 5, Bild b, „Dorf Massikonapuka, im Vordergrund Lehmhaus für Masken“ zu beanstanden. Zunächst handelt es sich um kein Lehmhaus, sondern um eine Hütte, die mit Kalk überkleistert ist. Dann gibt es kein Haus für Masken mitten in einem Dorfe bei den Gunan tuna. In Betracht kommen nur die *dukduk*- und *tubuan*-Masken, diese werden aber immer auf einem reservierten Platze (*a taraiu*) außerhalb der Hauptniederlassung aufbewahrt. Es erklärte mir denn auch P. MERTENS M. S. C., der das Dorf Massikonapuka kennt, daß dem Verfasser ein Irrtum unterlaufen ist. Das Bild stellt die Hütte dar, in der die *taba-taba*, Aufsätze für die Prunk- und Totenkanus zum Schutze gegen die frei umherlaufenden Schweine, untergebracht sind.

P. JOSEPH MEIER, M. S. C., Mope, Neupommern (Südsee).

---

**R. R. Schmidt.** *Die diluviale Vorzeit Deutschlands.* (Unter Mitwirkung von E. KOKEN und A. SCHLIZ.) Stuttgart 1912, SS. 284, LXVII Taf., Gr. 4°.

Das großangelegte Werk hat an dieser Stelle („Anthropos“ VIII [1913], S. 281) nach dem Erscheinen der ersten Hefte schon eine kurze empfehlende Anzeige erfahren. Nun es abgeschlossen ist, soll es ausführlich gewürdigt werden. Das Buch zerfällt in vier Hauptteile: einen archäologischen von SCHMIDT, einen geologischen von KOKEN, einen anthropologischen von SCHLIZ und eine chronologische Zusammenfassung, die wiederum der Herausgeber bestritten hat. Außer Abbildungen im Texte sorgt endlich ein Tafelband reichlich für Anschauung der besprochenen Materialien.

Der archäologische Teil ist durch zwei kurze Kapitel eingeleitet, die mehr allgemeinen Inhaltes sind. Das erste enthält eine knappe Geschichte der Erforschung des diluvialen Menschen (S. 1—4) und deckt sich inhaltlich ungefähr mit dem, was HOERNES in seiner Natur- und Urgeschichte des Menschen hierüber bietet; doch ist die seit dem Buche von HOERNES

neu erschienene Literatur mitverarbeitet. Das Kapitel über die Existenz des vorpaläolithischen Menschen (S. 5—13) bringt eine gute Zusammenfassung der bisherigen Ergebnisse auf dem Gebiete der Eolithenforschung. SCHMIDT verhält sich der Anerkennung der Eolithen als Artefakte gegenüber ablehnend und steht auf dem methodisch einzig zulässigen Standpunkt, daß uns noch die Kriterien fehlen, um natürliche und eventuelle künstliche Retuschierung an den Eolithen scheiden zu können. Diese Stellungnahme kommt im dritten Einleitungskapitel, das „Die Eolithenfunde Deutschlands“ (S. 13—16) bespricht, zur Geltung. Die ältere Steinzeit Deutschlands (S. 18—116), in deren Behandlung SCHMIDT sodann eintritt, gliedert sich ihm in vier sowohl geographisch als auch kulturell zu sondernde Fundgruppen: die schwäbisch-süddeutsche, die südwestdeutsche, in die er auch noch das schweizerische Thaugen miteinbezieht, die rheinisch-westfälische und die norddeutsche. Die einzelnen Fundplätze der vier Gruppen werden unter Heranziehung der Literatur eingehend besprochen. Dieser Abschnitt, der eine Unsumme von Arbeit birgt, darf jedenfalls als die *pièce de resistance* des Buches genannt werden. Auf Grund der gewonnenen stratigraphischen Tatsachen sucht SCHMIDT den Stufenbau der diluvialen Kulturen Deutschlands unabhängig von den schon lange Gemeingut der Wissenschaft gewordenen westeuropäischen Errungenschaften zu ermitteln. Ob ihm das auf Grund des im Vergleich zum französischen doch immerhin bescheidenen deutschen Materiales ohne jene Vorkenntnisse gelungen wäre, möchte ich doch in Zweifel ziehen. Wie dem aber auch sei: jedenfalls stellt es der Vergleich, dem SCHMIDT im Schlußkapitel dieses Teiles (S. 152—156) das deutsche und das französische Paläolithikum nach eingehender Darstellung der Entwicklung der letzteren (S. 117—150) unterwirft, ans Licht, daß die Grundlinien des Stufenbaues in beiden Gebieten dieselben sind, wobei nur eine Abweichung, das Fehlen des Chelléen in Deutschland, ins Gewicht fällt. Doch möchte ich hierin wohl am liebsten einen Zufall erblicken.

Der von KOKEN gelieferte geologisch-paläontologische Teil des Werkes behandelt nach einer kurzen Einleitung über die allgemeinen Erscheinungen der Eiszeit (S. 159—162) in der von SCHMIDT geschaffenen Anordnung die einzelnen Fundgruppen und -plätze (S. 163—226). Mehrmals schneidet KOKEN, über die rein deskriptive Behandlung der Plätze hinausgehend, bedeutsame geologisch-chronologische Fragen an. Zumal die Studien in den schwäbischen Höhlen führen ihn zu wichtigen Ergebnissen, die er in einer Reihe von Sätzen (S. 180) zusammenfaßt. Als entscheidendes Moment tritt darunter die Ansicht hervor, daß die untere Nagetierschicht der letzten Eiszeit, die obere dem Bühlvorstoße entspreche, eine Interpretation, die im Zusammenhang mit den daraus sich ergebenden geologischen Datierungen der Kulturstraten und des Lösses bekanntlich von einer Gruppe deutscher Forscher heftig bekämpft wird.

Im anthropologischen Teile gibt SCHLIZ nach einer kurzen geschichtlichen Einleitung (S. 239—263) eine Verarbeitung der diluvialen Menschenreste Deutschlands, zunächst der älter-diluvialen (S. 234—239), dann der spätquartären (S. 239—255). Den Schluß bilden Hypothesen über Herkunft und Fortentwicklung der bisher bekannten diluvialen Schädelformen (S. 251—256), die heute ja gang und gäbe sind, über deren Wert man aber geteilter Meinung sein kann.

Die Zusammenfassung der diluvial-chronologischen Ergebnisse des Werkes durch SCHMIDT (S. 259—268) ist vor allem der Sicherung seiner, mit der der französischen Forscher übereinstimmenden geologisch-chronologischen Interpretation der faunistischen und artefakt-führenden diluvialen Schichten gegenüber den durch PENCK's Chronologie hervorgerufenen Systemen gewidmet. Da der Kampf um dieses wichtige Problem noch nicht ausgetragen erscheint, ist es gegenwärtig wohl vielleicht am richtigsten, hier mit dem Urteil zurückzuhalten. Das Werk wird, auch wenn sich in diesen Fragen noch ganz ungeahnte Lösungen einstellen sollten, in der Literatur über den Menschen des Eiszeitalters immer einen ersten Platz einnehmen.

Dr. OSWALD MENGHIN — Wien.

---

**Maurice Courant.** *Essai historique sur la Musique classique des Chinois avec un appendice relatif à la musique coréenne.* (Thèse pour le doctorat présentée à la Faculté des Lettres de Lyon par M. COURANT.) Extrait de l'«Encyclopédie de la Musique et Dictionnaire du Conservatoire»,



pp. 77—241 pagination de l'Encyclopédie. Gr. 8°. 8<sup>e</sup> fasc. de cette Encyclopédie. 1 fr. le fasc. Paris. Librairie CH. DELGRAVE. 1908—1912.

Parmi le grand nombre de brochures, d'articles et de livres qui ont paru sur la Chine, s'il y en a beaucoup qui ont pour objet la musique chinoise, il y en a peu qui aient vraiment réussi à faire avancer nos connaissances sur ce point. On peut signaler tout d'abord le premier ouvrage de ce genre: «De la Musique des Chinois tant anciens que modernes» (1779) du P. AMYOT, fait d'après des documents chinois; il traite surtout des *liu* et aborde quelques points de la théorie chinoise. Plus près de nous M. V. CH. MAHILLON nous a donné, avec sa compétence de musicien et de physicien, son «Catalogue descriptif et analytique du musée instrumental du Conservatoire Royal de Bruxelles» (2<sup>e</sup> éd. 1893), ouvrage vraiment précieux, modèle de précision dans les descriptions et les théories acoustiques. Mais pour prendre rang à côté de ces deux ouvrages, il n'y a guère que celui de M. COURANT, même si nous tenons compte des livres et des articles plus récents et qui manquent à la bibliographie de M. COURANT, étant surtout donnée le retard apporté à la publication de son ouvrage (imprimé 1908, publié 1912): FR. FISCHER «Beiträge zur Erforschung der chinesischen Musik nach phonographischen Aufnahmen», Leipzig 1810; L. LALOY, «La musique chinoise», Paris 1910; G. SOULIÉ «La musique en Chine», Paris 1911, et les articles dans China Branch of the R. A. S.: Mrs. T. RICHARD «Paper on Chinese Music» (1898), TH. W. KINGSMILL «The Music in China» (1910), A. C. MOULE «The Chinese Musical Instruments» (1908). Toutes ces publications et d'autres pourront ajouter quelque chose à notre connaissance de la musique chinoise ou du moins la vulgarisent-elles, mais aucune ne nous donne des renseignements si complets, si savants et si nouveaux que le livre que nous signalons à l'attention de nos lecteurs.

Ce qui a rendu M. COURANT capable de faire avancer d'un si grand pas nos connaissances sur la musique chinoise, c'est qu'il est en même temps bon sinologue et bon musicologue et qu'il a eu la persévérance de fouiller les trésors de la littérature chinoise que renferme la Bibliothèque Nationale. Son but était d'étudier la musique, c'est-à-dire «la poésie chantée, soutenue par les instruments et accompagnée par les danses, qui a pendant de longs siècles joué un premier rôle dans la vie chinoise». Mais ce terrain étant trop vaste, l'auteur s'est borné à «l'histoire de la théorie musicale et de la musique savante ou classique», laissant de côté la musique boudhique et surtout la musique populaire ainsi que le théâtre. Mais même ainsi restreinte l'entreprise était trop difficile, vu l'amas — souvent informe et obscur — de livres de toutes sortes, accumulés par une production littéraire presque ininterrompue pendant à peu près 3000 ans. Aussi — cette fois-ci sans nous le dire — l'auteur limite-il encore son œuvre; il nous donne la musique chinoise telle qu'elle est traitée principalement dans les livres classiques, dans les histoires dynastiques et les traités techniques. Quant aux questions de morale et de métaphysique, les idées cosmologiques et philosophiques, qui ont assez souvent inspiré la théorie et la pratique de l'art musical, il ne les touche qu'en passant et ne leur consacre qu'un petit article à la fin. Aussi bien, en laissant de côté les textes non-classiques, les poésies, les récits légendaires et populaires, toute la littérature du Taoïsme, les *tchi* de différentes provinces, M. COURANT s'est privé d'une abondante source de renseignements. Mais le temps n'est pas encore venu de l'utiliser, et les histoires dynastiques comme les traités techniques ont assez de renseignements à nous donner pour le moment.

L'auteur étudie d'abord le fondement, le diapason de la musique chinoise: le *houang-tchong*; le premier des douze *liu* ou tuyaux sonores (nom, matière, longueur). A cause du lien étroit qui unissait dans les croyances philosophiques et religieuses le gouvernement et toute la vie de la nation à la musique, la détermination du *houang-tchong* était de la plus haute importance; aussi domine-t-elle l'histoire en Chine. L'éternelle question des *liu* avec ses variations nombreuses et ses combinaisons compliquées était la première à la solution de laquelle une dynastie apportait tous ces efforts, solution qui restait toujours à trouver à l'avènement de la dynastie suivante. M. COURANT nous donne un excellent chapitre sur ces efforts séculaires pour fixer le diapason dont la variation est si nombreuse et qui aujourd'hui même n'a pas encore reçu une forme définitive. S'arrêtant à la forme la plus fréquemment employée, M. COURANT fixe le *houang-tchong* dans le *mi*, en faisant bien remarquer que l'équivalence en notre musique moderne ne peut être fixée absolument. Le P. AMYOT transcrit le *houang-tchong* par *fa*, M. VAN

AALST emploie  $ut_2$ ; M. MAHILLON tira de ses trois tuyaux bouchés, plus conformes aux textes chinois que les tuyaux ouverts,  $mi_1$ ,  $mi_2$ ,  $mi_3$  ( $la_3 = 870$ ), qui s'écartent peu du  $fa_2$  du P. AMYOT, puisque le diapason était très bas à l'époque de ce missionnaire. Tout compte fait, on ne peut que trouver cette détermination de M. COURANT tout à fait légitime.

Fort intéressant et très instructif est aussi l'étude sur l'échelle des *liu*, les degrés et la transposition, les systèmes, l'harmonie et le rythme. M. CHAVANNES avait déjà réuni dans l'appendice II du tome III de sa traduction du Chi-ki les plus anciens textes où il soit parlé des *liu* avec quelque détail; il a constaté avec les commentateurs chinois que dans ces documents il n'est question que des cloches: «Brusquement, au 3<sup>e</sup> siècle avant notre ère, le sens du mot *liu* est changé; cette dénomination s'applique à des tuyaux sonores, et nous trouvons énoncée par LIU-POU-WEI la loi de la progression par quintes; il semble qu'un système musical tout nouveau soit venu se substituer aux carillons rudimentaires auxquelles la Chine s'était jusqu'alors complu. Et comme ce système est exactement celui des Pythagoriciens, comme il fait son apparition en Extrême-Orient après l'expédition d'Alexandre, on doit être porté à croire qu'il fut un apport de la civilisation hellénique en Chine.» A une époque plus ancienne, on ne constate l'existence que de la gamme pentaphone, puis de la gamme heptaphone; un système plus cohérent n'apparaît pour la première fois qu'entre le 6<sup>e</sup> et le milieu du 3<sup>e</sup> siècle; plus tard on s'aperçoit de l'inconvénient d'une progression en quintes justes. L'auteur discute avec sagacité un texte du Souci-chou, dans lequel il a découvert que l'introduction de la gamme diatonique de sept notes s'est faite dès le 6<sup>e</sup> siècle de notre ère par un musicien de race turque, qui ne réussit pourtant à la faire adopter. Sentant l'insuffisance de leur échelle pour l'oreille, les Chinois ont sans doute procédé par tâtonnements et fuyant la hauteur exagérée de l'échelle des quintes, ils ont fixé plusieurs notes trop bas. Le prince TSAI-YU, une des premières autorités de la musique chinoise de la vue de M. COURANT et du P. AMYOT, a réfléchi et fait beaucoup de calcul là-dessus, mais sans qu'on ait mis à profit dans la pratique ses réflexions et ses calculs.

M. COURANT discute toutes ses questions avec une maîtrise parfaite, pour nous donner une bonne fois pour toutes des notions justes sur l'évolution de la musique chinoise.

Il transcrit des formules d'accompagnements fort curieuses, en accords brisés de quinte et de quarte, qui nous ont été conservées par le prince TSAI-YU.

Pour les instruments, l'auteur fait à bon droit négligé la division chinoise en huit classes d'après la matière dont ils sont faits, et il groupe en quatre sections cette énorme quantité d'instruments, accompagnant ses descriptions — que nous aurions vu très volontiers plus détaillées pour quelques instruments — de dessins détaillés et joignant au texte des transcriptions des plus célèbres mélodies une étude toute spécialement consacrée à l'histoire et la technique de la flûte et du *k'in*.

Plus que l'évolution de l'art musical, celle des orchestres et des chœurs, qui ont été étudiés pour toutes les périodes, nous montre comment se sont établies en face des orchestres et des chœurs des diverses dynasties, les musiques barbares de tous les pays environnants.

L'appendice II qui traite de la musique en Corée vient en retour montrer l'expansion de la culture chinoise à l'extérieur.

Nous avons abordé un peu au hasard les points principaux de cette étude pour en faire comprendre la valeur.

L'étude de la musique chinoise n'enrichira pas notre trésor musical, mais elle est d'un grand secours pour pénétrer la culture chinoise, et c'est pourquoi il est important de nous donner une idée aussi nette que possible de la musique chinoise depuis les temps les plus anciens autant que possible. Il est vrai, les détails précis sur le rythme et la danse ne datent que du 16<sup>e</sup> siècle; les plus anciens airs notés, à deux ou trois exceptions près, se trouvent tous dans les ouvrages de la même époque, encore que les mélodies, les danses et les rythmes soient donnés comme plus anciens. Mais nous pouvons cependant entendre comme une écho lointain les chœurs et les danses de T'ang ou des époques antiques. Les livres de la théorie musicale — il y en a encore moins — et la notation musicale ne paraissent pas remonter plus haut que les T'ang. Ces diverses considérations expliquent la perte définitive de la vieille musique chinoise; par un examen rigoureux, on pourrait arriver à démêler de la nouvelle ce qui s'y trouve d'antique. M. COURANT nous indique les raisons en faveur de cette entreprise. Lui-même croit qu'il en reste fort peu de l'ancienne musique.



Ce résultat tout négatif a pourtant son importance.

Un autre fruit que nous retirons de son ouvrage est de voir l'évolution de cette partie de la culture chinoise. Les excellents détails qu'il nous donne nous font voir les influences qu'a subies la musique chinoise dans son développement et qu'elle a exercées sur les pays voisins: il y a dans la musique chinoise des apports de toutes sortes: tibétains, birmans, mongols, turques, etc., parce que le peuple chinois entrait en relation très vive avec les peuples voisins et qu'il échangeait avec l'étranger ses harmonies de sons et de danses dans un de «ces trocs séculaires en quoi se résume une bonne moitié de la culture humaine».

Mais pour bien démêler tout cela, il nous faut de belles monographies, d'excellents répertoires, comme l'ouvrage de M. COURANT, qui est un modèle de ce genre. Les généralisations philosophiques et les comparaisons prématurées, d'autant plus faciles qu'on a moins de connaissances spéciales à sa disposition, sont d'ordinaire plus nuisibles qu'utiles à la sinologie comme partout.

Le travail de M. COURANT échappe à ce reproche, c'est pourquoi il rend un grand service à la sinologie. Il ne nous dit pas le dernier mot sur la musique chinoise; mais il nous offre une base large et suffisante sur laquelle on peut travailler en toute confiance. Lui-même indique des problèmes intéressants à resoudre tout de suite: la musique populaire dans les différentes provinces et parties de cette vaste Chine; cette tâche doit être poursuivie séparément dans les divers groupes de provinces et dépasse la force d'un seul homme. Nous signalons cette entreprise aux missionnaires et nous leur demandons d'imiter ce que le P. VAN OOST C. M. J. («Anthropos» VII, 1912) a fait avec autorité pour la région sud des Ortos, pour savoir ce qu'il y en a ou ce qu'il n'y en a pas. Nous sommes sûrs que sur beaucoup de points obscurs de la littérature, la tradition et les habitudes populaires des différentes provinces jetteront une nouvelle lumière.

Sous le point de vue de forme, le livre laisse parfois à désirer; mais c'est peut-être aussi plus la faute de l'éditeur que de l'auteur: cette incommode typographie en deux colonnes; le style s'alourdit parfois comme celui d'un dictionnaire; cet index qui ne se trouve d'ailleurs ni au commencement ni à la fin, et qui est beaucoup trop incomplet; ce système de transcription imparfait et étrange qui agrandit encore la confusion pour la transcription de la sinologie; quelques fautes d'impressions: ces quelques imperfections sont d'autant plus sensibles qu'elles déparent un ouvrage de premier ordre. Mais elles ne diminuent en rien le grand service que M. COURANT a rendu à la sinologie et dont nous remercions M. COURANT et félicitons la sinologie.

P. FR. BIALLAS, S. V. D. — Paris.

### **Rouffaer und Juynboll. *Die Batikkunst in Niederländisch-Indien*. Utrecht 1914. III. und IV. Lieferung (Holländisch und Deutsch).**

Nach langen Jahren erst erscheint der zweite Teil dieser Arbeit. Man sieht nicht, ob das an dem Autor oder am Verleger gelegen ist, denn er sagt an verschiedenen Stellen verschiedenes. Wie nicht aus dem Titel ersichtlich ist, rührt die Arbeit nur von ROUFFAER her. Wir begreifen denn auch nicht, wie Dr. JUYNBOLL, sich für das Werk mit verantwortlich stellt. Im ganzen genommen, macht es einen sehr dilettantischen Eindruck. Da gibt es wiederum sehr viele unverfälschte ROUFFAER'iana, ebenso schlimm, wie die in der vorletzten Lieferung der „Bijdragen van het Koninklijk Instituut“, wo er unter anderem seine schöne Herleitung von *těmpayan* (von *tapay*, *tampay* „Hefe“) „Topf“ von dem Namen der Stadt Tavoy selbstgefällig wiederholt. Er kann denn auch keinem Wort begegnen, welches einen entfernten Anklang hat mit einem indischen Stadtnamen, oder er bringt den Zusammenhang mit demselben fertig. So soll hier Tagalog *palakat* (von *lakat* „kleben“) von dem Namen der indischen Stadt *Palicat* herkommen. Seine sprachlichen Phantasien können nur auf Laien Eindruck machen, ebenso wie seine zahlreichen Hypothesen.

Aus der Unmenge der Fehler seien hier nur einige hervorzuheben — alle aufzuzählen ist rein unmöglich —: S. 279 *nilakanṭha* ist nicht „Blauwgedaante“, sondern „Blauhals“; S. XXIX Makasar *djene* soll heißen *djenę* (= Malaiisch *djērēnih* „klar“) „Wasser“; *lipa*, *lipa* und *ropisi* für *ropisi*; *djēmur* ist kein Javanisch, sondern Malaiisch, auch ist die Bedeutung nicht „lüften“, sondern „in die Sonne hinstellen“, Javanisch *ngěre*; S. 511 soll *sawat* aus dem Sanskrit *wadjra*



herstammen! S. 291 *daragēm tēnun* kann unmöglich „kastanjebruin weefsel“ bedeuten, und die Herleitung von *daragēm* aus Tagalog *dalag* ist ROUFFAER'ianisch. Wie *djinggaloka* „Paradiesblutrot“ bezeichnen kann, sagt Verfasser nicht. Die Explikation von *radjawērđi* als „Koningszuiver“ ist selbst als Volksetymologie unmöglich; das Wort ist eine Umformung des Persischen *lādwurd*, also dasselbe wie Holländisch *lazuur* und Deutsch *Lasur*. S. 269 Balinesisch *tahum* soll heißen *taum*; was nach VAN DER TUUK's Anzeige des balinesischen Wörterbuchs VAN DER ECK's wohl etwas ärgerlich ist. Auch schließt ROUFFAER, Altjavanisch *tahum* sei die älteste Form und die Philippinischen Formen *talom*, *tagom* seien daraus fabriziert worden. Da hat dann BRANDES seine Habilitationsschrift vergeblich geschrieben und hat VAN DER TUUK seine Lautgesetze vergeblich aufgestellt. Es sind — das versteht sich von selbst — gleichwertige Differenzierungen aus einer Urform. Damit fällt aber auch die schöne Hypothese weg: Java sei ein altes Zentrum der Indigokultur. S. 270 soll Arabisch *nīlaj* durch „Metathesis“ Buginesisch *mjila* bilden, und hierauf wird wieder eine ganze Theorie über mohammedanischen Einfluß in der Indigokultur auf Süd-Celebes aufgebaut. Aber der Verf. hat das arabische Wort falsch gelesen, es soll nach des Autors Transkription heißen: *nīladj*, und so auch das persische Wort *nīlak*, *nīlag*, wohl aus einem Sanskrit *nīlakam*. S. 437: das Zusammenstellen von Malaiisch *gēbar*, Javanisch *kēbar* zu Malaiisch *kēmbār* und von Javanisch *sēmbagi* zu Malaiisch *sabagi* ist wieder eine der Extravaganzen des Autors, und die Übersetzung S. 444, wo er seine unbegründete Hypothese sofort anwendet, ist also falsch.

Dies wenige aus vielem ist wohl genügend, um die Inkompetenz des Autors in Sprachlichem darzutun und zur Vorsicht zu mahnen im Akzeptieren seiner Konklusionen und Hypothesen.

Aber auch Dr. JUYNBOLL geht nicht ganz leer aus. So soll S. 279 die Stelle aus den Korawaçrama heißen: *djingga* ist rot (vermischt) mit gelb, die Auffassung *ngaran abang mawor kuning* als Genitiv ist falsch und in flagrantem Streit mit der javanischen Grammatik; *ngaran* ist hier Nachdrucksanzeiger, ebenso wie im Neujavanischen *aran* (wie es z. B. WALBEEHM in seiner javanischen Grammatik hat: *iku aran pratingkahing wong ala* und wie man es auch vorfindet in den „Pandji-Erzählungen“ von Dr. GUNNING ediert. (Doch scheint es nicht, wie WALBEEHM will, gutes Solo-Javanisch zu sein.) Auch im Sundanesischen wird *aran* so gebraucht. S. 439 ist die Übersetzung von *kang arupa* mit „die Arten von“ zu stark; *kang arupa* will nur den Plural anzeigen, man sehe z. B.: in den Lakon Kresna Gugah *kabēh sarupane korawa*. S. 439 ist in der Übersetzung von *kang kalēbu ing laranganingsun* mit „die vallen binnen mijn gebod“, das Wort „Gebot“ unrichtig und die „vallen binnen“ ungenau und nicht die Absicht wiedergebend. Es soll heißen „welche meine Prärogativen sind“. S. 444 bricht JUYNBOLL mitten im Satze ab, ohne es zu bemerken, die Übersetzung dazu ist unrichtig usw. usw. Anderswo bringt er *djurit* „Krug“ und *surat* schreiben usw. zusammen, das ist wieder die vorwissenschaftliche Sprachwissenschaft. Man könnte auch deutsches Gerede, Rat, Rad, Ritt usw. dazubringen, welche auch „etwas scharfes“ bedeuten.

Die Nachweise, daß die Batikkunst von Koromandel herstamme, sind außerordentlich schwach.

1. Früher sollen es Männer gewesen sein, welche batikten auf Java; aber die Stelle aus der *Siksa-karegyan* beweist gerade das Gegenteil, denn es wird mit anderen weiblichen Arbeiten zusammengestellt. Daß orientalische Völker keine weibliche Arbeit sehen sollen, geht doch wohl etwas zu weit! Außerdem hatten die Weiber auf Java und in ganz Indonesien früher viel mehr Freiheit als jetzt, und jetzt noch ist es möglich, Weiberarbeit zu sehen.

2. *Sērasah*, *tēlapukan*, *kumitir* und auch wohl *tjīndai* (die Herleitung von *Sindāwi* ist echt ROUFFAER'ianisch) sind mal.-pol. Wörter und die *clūtes matabi* sind wohl batavianische. Hier ist der Verfasser den Nachweis „het schitterend afdoende bewijs“ (S. 419) schuldig geblieben. Diesem Autor ist am meisten zu mißtrauen, wenn er superlativisch und apodiktisch sich ausspricht.

Aber wir wollen schließen. Nur eines noch. S. 296 will ROUFFAER nachweisen, daß die Malaio-Polynesier im Gegensatz zu den Indogermanen die Farben besser unterschieden haben. Aber das ist doch nicht richtig; denn *idjo*, *idjēm* „grün“, *biru* „blau“, *bērēm*, *ilēm*, *ilēng*, *irēng* „schwarz“ (vgl. Batakisch *birong* usw.), ja selbst *jělēng*, *tjēmēng*, *wulung* (vgl. Javanisch *wido*, *biđo*, Sikka *bido*, Favorlang *bido* usw.) im Javanischen und die entsprechenden Wörter in den verwandten Sprachen sind wohl nur Differenzierungen eines Wortes, wie wir anderen Orts

nachweisen werden. Weiter ist seine Erklärung des Wortes *abang* unrichtig. Wie fast alle Wörter für rot auf der ganzen Erde ist die erste Bedeutung „auseinandergehend, lichtdurchlassend“. So ist es möglich, daß z. B. Gayo *mam(b)ang kuning* „Gelbsucht“ bedeuten kann, und daß *warangan* usw. das Wort für „Schwefel“ in den indonesischen Sprachen ist. In *bambang kulon* und *bambang wetan* hat *bambang* noch die ältere Bedeutung „Seite“.

Dies alles, was das Sprachliche betrifft; denn zum Schaden des sachlichen Teils ist in dieser Arbeit auf das Sprachliche das Hauptgewicht gelegt. Die Folge davon ist denn auch die, daß verwandte Erscheinungen und Techniken an anderen Stellen der Erde, z. B. im alten Ägypten, im alten Turkestan, in China und Japan, nicht gebührend verwertet werden.

A. LAFEVER — 's Gravenshage.

*Les Hain-teny Merinas, poésies populaires malgaches*, recueillies et traduites par **Jean Paulhan**. Paris. GEUTHNER. 1913. in-12. 449 pp. Prix: Fr. 7.50.

Le mot *hain-teny*, dans son acceptation la plus générale, signifierait le savoir-du-parler; ici, il est pris dans le sens de petite poésie orale à base de proverbes.

Ce livre, en même temps qu'un recueil de folk-lore, est une tentative d'analyse psychologique du parler poétique populaire. Jusqu'ici, exception faite de quelques auteurs comme DAHLE, et surtout de l'œuvre encore inexploitée ou même inédite du P. CALLET, peut-être s'était-on trop attardé dans l'étude de la langue malgache, au seul côté technico-historique; et, de ce fait, la mentalité populaire nous était restée un peu voilée. L'entreprise de M. PAULHAN nous paraît révélatrice: on a l'impression d'assister à la découverte d'une nouvelle et très curieuse forme littéraire, en même temps qu'on s'initie à toute une langue symbolique d'une richesse invraisemblable.

Ce qu'est la poésie malgache orale populaire et ce qu'y sont les *hain-teny*, M. PAULHAN nous l'explique: «L'on peut imaginer une langue dont les 200 ou 300 phrases rythmées, les 400 ou 500 vers types seraient fixés pour toujours, transmis sans modification par la tradition orale; l'invention poétique consisterait dès lors, prenant ces vers pour modèle, à créer à leur image d'autres vers de forme pareille, ayant même rythme, même structure, et, dans la mesure du possible, même sens. On aurait une idée ainsi très approchée de ce qu'est la poésie malgache: ses vers-types sont les proverbes; ses poésies imaginées à l'imitation des proverbes, les reproduisant à des centaines d'exemplaires nouveaux, les développant ou les abrégant, les entourant de phrases différemment rythmées qui les feront mieux ressortir, sont les *hain-teny*.»

Le *hain-teny*, dans son sens strict, est donc une variation sur un proverbe, un peu comme, en musique, des «variations sur un air connu».

Veut-on un exemple? Un proverbe malgache très répandu dit:

«L'eau sur le roc: vue de loin elle brille,  
Si l'on y puise on n'en trouve pas.»

Un *hain-teny* en fait un petit tableau satirique:

«Ne déliez pas la parenté,  
Car la parenté est comme les figues:  
Quand on les ouvre il y a des fourmis;  
Les parents des autres  
Sont pareils à l'eau sur le roc:  
Vue de loin elle brille,  
Si l'on y puise on n'en trouve pas.»

Mais il y a plus, car ce petit poème ne se dit pas isolément; il a besoin d'être encadré dans une joute oratoire où les deux rivaux font assaut d'esprit en débitant chacun un *hain-teny* jusqu'à ce que l'un d'eux, ne trouvant plus rien à répondre, se déclare vaincu; et, complication bien du goût malgache, dans le corps même de chaque *hain-teny*, le narrateur fait le plus souvent parler deux interlocuteurs, homme et femme, dont il tient en même temps les deux rôles; à son tour, l'adversaire qui répond reprendra ces deux rôles.

Qu'ils soient soliloques ou dialogues, les *hain-teny* se déroulent presque invariablement sous la forme d'un sujet d'amour; aussi M. PAULHAN a-t-il pu les ranger en groupes suivant

le thème traité: consentement, refus, etc. . . ., et comprend-on que les Malgaches devenus chrétiens les tiennent, avec raison, en suspicion. Et, du reste, d'aucuns y voient presque toujours un sens caché mauvais.

Mais c'est là souvent un mode tout factice, quelque chose comme du marivaudage, une transposition amoureuse d'un débat réel ou imaginaire, et, par exemple, un maître et son ouvrier, pour se mettre d'accord sur le salaire, échangeront des *hain-teny* d'amour, jusqu'à ce que l'un d'eux, à court, en passe par la volonté de l'autre.

Ainsi le maître commencera et dira ce dialogue:

«Dites-moi, seuil,

Dites-moi, porte,

Rasoavangaina était-elle ici?

— Elle était-ici avant-hier.

— Et quelles furent ses paroles?

— Vous et elle, a-t-elle dit, êtes les gouttes d'eau sur la feuille d'arum,

Joyeuse, elle se font toutes face;

Irritées, elles roulent ensemble à terre.»

Aussitôt l'ouvrier ripostera:

«Où laverons-nous les lambas?

— A Ankatso.

— Que porterons-nous pour jouer?

— Des citrons, des limons.

Quand viendra le moment de laver,

Nous seront tous deux parfumés.»

Quoiqu'il en soit de la technique du *hain-teny*, fort compliquée, il est certain que, par lui, tout un côté du caractère merina qu'on ne s'expliquait guère et qu'on jugeait mal, s'éclaire; car, à voir ce symbolisme poussé à son ultime limite, on se demande si ce qu'on taxait de dissimulation chez les Hova ne serait peut-être pas symbolisme aussi.

Et ce style a une richesse de figures déconcertante. Pour traduire cette idée: «quelqu'un qui va droit au but ne se préoccupe pas des conséquences de ces actes» et exprimer en même temps qu'il y a des sacrifices nécessaires, un *hain-teny* dit:

«La pierre lancée au moineau (qui pille la rizière)

Ne craint pas de faire tomber les grains du riz.»

Une épouse malheureuse a pleuré; elle veut dissimuler son lamba mouillé de larmes et laisser entendre en même temps qu'on lui a ravi son bonheur:

«La frange de mon lamba est humide;

Dans l'eau que j'allais boire

La grenouille a sauté.»

Parfois le ton s'élève et atteint la haute inspiration; on croirait lire des passages bibliques; écoutez, comment un *hain-teny* traite un présomptueux:

«Peut-être vous étiez-vous cru la grande roche  
Que le ciseau n'entamera pas?

Peut-être vous étiez-vous cru la grande roche  
Que l'eau n'entamera pas?

Ou vous étiez-vous cru les broussailles sèches  
Que le feu ne brûlera pas!

Où trouverez-vous  
Le forgeron qui ne se brûlera pas?

Où trouverez-vous  
Le porteur d'eau qui ne sera pas humide?

Où trouverez vous  
L'attiseur de feu qui ne sera pas en sueur?»



Même richesse dans les noms propres, moitié tels, moitié épithètes de nature, dont Homère ne connut jamais semblable variété. Il y a «Le-aux-venues-rares-comme-la-viande», et «La-difficile-à-abandonner-comme-le-riz»; il y a «La-Délicieuse-qui-sait-souffrir» et «Le-qui-ne-craint-pas-le-retour-des-choses», et tant d'autres . . .

Il y aurait, sans doute, quelques légers desiderata à relever. Page 13, M. PAULHAN semble exagérer l'ignorance des explorateurs et des missionnaires vis-à-vis de l'ancienne religion païenne. — L'explication du mot *Andriamanitra*, Dieu, donnée à la page 121: «primitivement l'esprit d'un roi mort, et, par extension de sens, un Dieu proche du Dieu chrétien», paraîtra un peu systématique et dépassant nos connaissances actuelles sur l'origine de ce terme. — La traduction féminise peut-être trop souvent les personnages là où le contexte malgache ne détermine rien. — La traduction de certaines expressions gagnerait à être serrée de plus près: ainsi *Rabevosotrabetsimirango* (p. 89) serait sans doute «Le-grand-moqueur-aux-bœufs-haut-encornés» plutôt que «Le-riche-en-bœufs-gras».

Mais ce sont des détails, et la tentative de M. PAULHAN reste un succès technique; nous souhaitons que l'auteur, menant à bout ses travaux commencés sur les proverbes, continue à nous révéler bien des côtés encore obscurs de l'esprit malgache.

P. DE LA DEVÈZE, S. J. — Enghien.

**Prof. A. Grubauer.** *Unter Kopffjägern in Zentral-Celebes.* Ethnologische Streifzüge in Südost- und Zentral-Celebes. Mit 322 Abb. und 16 Bildtaf. nach Photographien des Verfassers sowie 2 Karten. 8°. VIII + 608 SS. Leipzig. R. VOIGTLÄNDER 1913. Preis: ungeb. Mk. 14.50, in Ganzleinen Mk. 16.—.

Die Jahre 1912 und 1913 haben uns beide wertvolle Publikationen über das mittlere Celebes geschenkt: 1912 erschienen aus der Hand der Missionäre KRUIJT und ADRIANI Band I und II des auf drei Bände berechneten Monumentalwerkes „De Bare'e sprekende Toradja's van Midden-Celebes“ (s. die Besprechung im „Anthropos“ VIII [1913], S. 1166); das Jahr 1913 nun bietet in dem vorliegenden prachtvoll ausgestatteten Reisewerk von Prof. GRUBAUER (Berlin) eine weitere bedeutsame und erfreuliche Bereicherung unserer ethnographischen Kenntnisse von Zentral-Celebes.

Prof. GRUBAUER ist der erste deutsche Forscher, der seit den Reisen der beiden SARASIN (1895/96 und 1902) dieses schwer zugängliche und deshalb im allgemeinen noch wenig erforschte Gebiet von Mittel-Celebes wieder besucht hat. Die Reise begann im August des Jahres 1911 und nahm etwa 3½ Monate in Anspruch. Von den vier Touren, die der Verfasser unternommen hat, gingen die drei ersten vom Boni-Golf aus. Die erste führte ihn nach Südost-Celebes hinein, die zweite von Paloppo aus in die Toradja-Lande, die dritte dann stellte eine Durchquerung von Zentral-Celebes dar, wobei der Posso-See passiert wurde, und die ihren Zielpunkt fand in Posso an der Tomini-Bucht. Die vierte und letzte Reise endlich verlief von Posso über Napu, Besoa, Bada und Kulawi nach der im nordwestlichen Celebes gelegenen Palu-Bay.

Es ist wahrhaft erstaunlich, was unverdrossener Forscherfleiß auf dieser Reise in so verhältnismäßig kurzer Zeit alles geleistet hat. Der stattliche Band entrollt dem Auge und Geiste des Lesers ein reiches ethnographisches Material über Land und Leute, ihr Leben und Wirken. Die Reiseereignisse selbst bilden den Faden des Berichtes, sie beleben und würzen das Ganze; und so wird das Buch, das seiner ganzen Anlage nach nicht eine bloße Aufzählung der ethnographischen Ergebnisse, sondern auch Reisebericht sein will, nicht nur unter den Fachethnologen, sondern auch in weiteren Kreisen gewiß das ihm zukommende Interesse finden. Besonders hervorgehoben zu werden verdient die reichliche und glänzende Illustrierung des Werkes. Von den 500 Originalaufnahmen, die der Verfasser heimgebracht, sind die meisten aufgenommen. Bei ihrer vorzüglichen Ausführung steigern sie nicht am wenigsten Wert und Interesse des Buches.

Verfasser hebt wiederholt das ungemein freundliche Entgegenkommen hervor, das er bei dem Holländisch-Indischen Gouvernement gefunden hat. Ohne seine und seiner Beamten liebenswürdige Beihilfe hätte er nicht daran denken können, in so kurzer Zeit so vieles zustande zu bringen. Im allgemeinen fand der Verfasser, von einem Spezialfall abgesehen, von dem er, obwohl

die Lage für ihn eine keineswegs erquickliche gewesen, nicht ohne Humor zu erzählen weiß, bei den Missionaren die gleiche Unterstützung. Von dem wohlthätigen Einfluß, den das Wirken der Missionare sowohl wie das einer geordneten Regierung auf Geist und Leben der Eingebornen bereits auch im Innersten von Celebes ausgeübt hat, weiß er wiederholt zu berichten. Es spricht im übrigen für einen gewaltigen Umschwung der Verhältnisse in beredter Weise auch die Tatsache, daß GRUBAUER das Land ehemaliger so berühmter Kopfpjäger, nur mit einer kleinen militärischen Eskorte gedeckt, nach allen Richtungen hin unbehelligt durchqueren konnte.

Wir scheiden von dem schönen Werke des Verfassers mit dem lebhaften Wunsche, daß von ihm selbst oder von anderer Seite bald seine so erfolgreich begonnene Forschungsarbeit in Mittel-Celebes ihre entsprechende Weiterführung finde.

P. W. KOPPERS, S. V. D. — St. Gabriel.

**Otto Piper.** *Bedenken zur Vorgeschichtsforschung.* München. 1913. 150 SS., 8°.

„Wenn der Fachmann also nicht vorzieht, meine ‚Bedenken‘ totzuschweigen, wird er sie nach vorhandenen Beispielen entweder mit wenigen absprechenden Sätzen erledigen oder sich bei einer Kritik auf einiges ganz Nebensächliches, etwa noch unter Verdrehung des von mir Geschriebenen, versteifen“, meint PIPER im Schlußkapitel seines Buches. Das mag ein guter Vorwand für Selbstbetörung sein; die wissenschaftliche Welt wird auf dieses Mätzchen, das eine ganze Gruppe von Gelehrten gleich im vorhinein der Unehrllichkeit zeihet — an anderer Stelle (S. 143) geschieht das noch deutlicher — nicht hineinfallen. In der deutschen Gelehrtengegeschichte wird sich wohl kaum ein zweiter Fall auftreiben lassen, daß ein auf anderem Gebiete nicht unverdienter Forscher sich eine derartige Blamage, wie es das Buch PIPER's ist, zugezogen hat. Auf Schritt und Tritt kennt man, daß PIPER lediglich auf ein paar Kompendien (bes. FARRER's Reallexikon) sich stützt, anderweitige Zitierungen aber vielfach aus diesem abgeschrieben sind (wie wäre sonst die Verwechslung von Vater und Sohn MUCH möglich?), daß ihm jegliche Handhabe fehlt, die urgeschichtliche Literatur mit Kritik zu benützen, daß er zwischen Fachleuten, Dilettanten und Enfants terribles in der Prähistorie nicht zu unterscheiden weiß, daß er just immer den Autor für eine Sache erwischt, dem im gegebenen Fall gewiß kein Urteil zukommt (CO-HAUSEN für das Paläolithikum!!), daß er ganz unwesentliche Dinge für Grundfesten der Prähistorie hält, daß er Dinge, die ein Forscher nur für ein ganz beschränktes Gebiet verstanden wissen will, auf ganz Europa anwendet, daß er ganz persönliche Meinungen einzelner Autoren der Disziplin als solcher in die Schuhe schiebt, daß er Dinge, die den Prähistorikern so vertraut und selbstverständlich sind, daß sie davon überhaupt nicht mehr sprechen, für eigene neue Entdeckungen hält und mit großer Präntention vorträgt, daß er keine Ahnung von der Terminologie der prähistorischen Archäologie hat und daher durch ihre Uneinheitlichkeit zu ganz falschen Schlüssen und Auffassungen verleitet wird (z. B. durch die verschiedene Benennung der nord- und der mitteleuropäischen Bronzezeitstufen), daß er auch nicht einmal ordentlich lesen kann, wenn er z. B. HOERNES als Eideshelfer für eine Priorität des Eisens vor der Bronze anführt. Hier nähert sich PIPER's Kampf überhaupt schon einer Methode, die nach seinem Jargon als „Verdrehung von Geschriebenem“ bezeichnet werden müßte. Wenn PIPER seine Unwissenheit hinter rhetorische Fragen wie „sollte man unter den vielerlei uns erhaltenen alten Bronzesachen auch Punzen gefunden haben, was sonst doch anzunehmen wäre“ versteckt, sich aber gleichzeitig als Richter über die wissenschaftliche Ehrenhaftigkeit der Prähistoriker aufwirft, so verdient derlei niedriger gehängt zu werden.

PIPER wird sich hoffentlich nun mir gegenüber nicht beschweren, daß ich seine „Bedenken“ mit wenigen allgemeinen Sätzen oder mit Ausfällen auf Einzelheiten abmache. Meine Ausführungen fielen aufs Ganze, auf das Wesen des Buches, in dem fast nichts enthalten ist, das nicht unter einen meiner Vorwürfe fiel. Ein Dilettant kann den in der Methode leicht erstarrenden Fachleuten gewiß oft frische Anregungen, wertvolle Hinweise, geben. In PIPER's Schrift ist aber auch nicht ein brauchbarer neuer Gedanke vorhanden. Sie kann nichts erreichen, als ihren Verfasser — lächerlich zu machen.

Dr. OSWALD MENGHIN — Wien.



**Rev. John Roscoe**, formerly of the Church Missionary Society: *The Baganda, an account of their native customs and beliefs*. MACMILLAN & CO., Ltd. London. 1911. XIX + 547 pp. -8°. Price 15/- net.

"Having spent twenty-five years as a missionary in the heart of Africa in intimate relations with the natives, I have had greater opportunities for obtaining some knowledge of their mode of life and habits of thought, as well as for becoming intimately acquainted with their old religious ideas, than falls to the lot of most men." These words of the preface of his work sufficiently show the author's competence to fulfill his task of giving an account of the native life and ideas of this highly interesting people called Baganda. Being moreover under the continual guidance of Mr. FRAZER during eighteen years, he had the opportunity of knowing all points of actual interest for ethnologists. One of the fruits of this favorable guidance was his classical account on the totemism of the Baganda which Mr. FRAZER was already able to publish in his "Totemism and Exogamy" and which is here given in still greater detail.

But the author feels himself obliged to return quite special thanks to one of the Baganda themselves, to Sir APOLO KAGWA, Prime Minister and Regent of Uganda, in whose house most of his information was collected. This benevolent and intelligent promotor of his studies spared no pains to bring together old people, priests, mediums from most of the old temples, and the principal men from each clan, carried them often sixty and sometimes a hundred miles, and entertained them for several weeks, at a time, that the author might have opportunities of seeing and questioning them. In addition to this Sir APOLO himself not only placed his large store of knowledge at the disposal of Mr. ROSCOE, but was ever ready to prosecute the most careful enquiry into any difficulty that arose in the path of investigation. It seems to me that all ethnologists are warmly bound to acknowledge the high intelligence of this indigenous African statesman who, while helping to forward in his nation the benefits of European civilization, has not omitted to collect for future times the memories of ideas and usages which will soon have passed away. It is to be hoped that this virile people with all the readiness to adopt what is higher and better in European civilization, will not renounce what is good and healthy in their own, and will not give up his true African genius. It is only in this way that it will succeed in justifying the hopes which their recent development has evoked, and to play perhaps, one day, one of the most eminent rôles in the history of African peoples.

Meanwhile the Baganda nation will be for ever highly indebted to the Rev. J. ROSCOE for the valuable record of their old customs contained in his work. It is a very interesting blending of various cultural elements which manifests itself in this people. There is firstly the patriarchal totemism of higher hunters, still in full power. Each clan has two totems which it is forbidden to destroy, the strict rule of exogamy is observed. As is common with African totemism there is no belief in descent from the totemic animal (or plant), but the ancestor of the totemic animal (or plant) has had relations (of utility or something else) with the human ancestor (belief of parallelism). In addition to this, the whole system of clans has begun to adopt the features of caste-system, because most of the clans have not only special prerogatives and duties in political, but also their peculiar occupations in industrial life. There is thus a kind of development like that of Indian totemism, and it will have risen from the same source, i. e. the immigration of an aristocratic ruling race which introduced the principle of hierarchical degrees among the whole population.

The second element of the Baganda nation is that of matriarchal agriculture. "In Uganda the garden and its cultivation have always been the woman's department. Princesses and peasant women alike looked upon cultivations as their special work; the garden with its produce was essentially the wife's domain, and she would under no circumstances allow her husband to do any digging or sowing in it" (p. 427). That is the classical expression of woman's rôle in providing the culture of plants which was almost certainly the first cause of female succession and matriarchal institution. These latter are not altogether wanting among the Baganda. In marrying it is interdicted to take a wife not only out of the clan of the father, but also out of that of the mother. As long as the children are with the mother, they also respect her totem. With the wives of the king succession of children was always female. But a kind of formal matriarchat were the privileges given to a king's mother and the king's sister (who formerly



was also his first wife). They had a proper court and estates dispersed over the whole country, and in all of them they were wholly independent of the king, whose despotism otherwise was so unlimited; and she had even powers of life and death, "and did not hesitate to put a person to death if there was the slightest reason for doing so" (p. 237).

The third element of the Baganda people was an aristocratic Hamitic race of cattle-keepers which collected and centralised the multitude of clans in the one kingdom of Uganda and furnished it with the reigning family, out of which the kings were taken, who instituted a kind of feudalism but reigned with absolut despotism. It seems that in former times these Hamitic intruders observed the same endogamic exclusiveness, in order to preserve the purity of blood, which, for instance, is the rule in the Bahima States; and it was in these times that the first wife of the king, and indeed the unique legitimate one, was his own sister, as it was the case in ancient Egypt. But later on, perhaps with the increase of polygamy, the king married woman out of all clans of the country, while his sister — as well as all the royal princesses — were forbidden to marry and to have children. With this, purity of blood naturally ceased to exist, it only being observed that the royal heir must be one of the sons of the deceased king. That these cattle-keeping intruders were the last of the factors which formed the Uganda nation may be seen from the national myth about *Kintu*, the forefather who came to Uganda accompanied by his cow, while Nambi, the wife whom he obtained from heaven, provided him with a goat, a sheep, a fowl and a plantain-tree (p. 463). Women are always forbidden to milk cows. The king and the chiefs had special men of the Bahima Hamites to act as their herdsmen, and the other herdsmen followed Bahima customs, and fulfilled all milk taboos in the place of their masters. The Bahima were inclined to regard their masters as their inferiors (p. 417).

It seems that Katonda, the Creator-God, who was spoken of as the "father of the gods", because he had created all things, was the original high-god of these Hamitic intruders. But as they lost their individuality, the cult of this god decayed and he received little honour or attention, and not much more was known of him. The sky-god Gulu, the father of Nambi, the mother of the Uganda, seems to have been the high-god of the matriarchal stage. It is with this stage that the god of death, Walumbe, is connected, who was the brother of Nambi and came to the earth by the imprudence of Nambi; he seems to be a lunar god, as is the case with the python god Selwanga who was regarded as the giver of children. Moreover Kitaka, the earth-god, was peculiar to this stage; he was consulted by the women when they wished to secure good results from a newly-made garden. The high-god and other gods of the totemic period seem to have been violently destroyed by the Hamitic invaders. Wanga is believed to be one of the oldest of the gods. Tradition makes him the father of Musiri who was the father of Mukasa. When sometimes the sun had fallen from its place in the heavens, Wanga restored it to its place. The lion clan with his subtotem the eagle — both solar animals — was considered a royal clan, the skin of the lion and the eagle formed the rug of the king, but no person from this clan was eligible for the throne; they might, however, give the women of the clan to the king — who himself always is of the leopard clan — in marriage, but these were not allowed to rear sons: if a boy was born to any of them, he was strangled at birth, but their daughters were allowed to live. But Imwada, who is said to have been a son of the god Musisi, thus a grandson of the solar god Manga, was a deity of this clan, and he was the brother of Mukasa, the benevolent sea-god, who held the highest rank among the gods of Uganda (pp. 141—142, 290 ff.).

It is not only with the history, the sociology and the religion of the Baganda that the work of the Rev. J. ROSCOE is concerned; there are also valuable chapters on their whole material culture: industries, cattle-keeping, agriculture and food, hunting, markets and currency, and the whole is concluded by an interesting collection of folklore. Thus it deals with the totality of Baganda life in all its details; and it would be difficult to find anything connected with it which has not been dealt with. We may thus confidently rank the book of Mr. ROSCOE among the classical works of African ethnology.

If there is anything to criticise in it, it is that one would wish to see the illustrations executed more perfectly. It seems that the blocks themselves are fairly good, but they would have gained considerably if they had been printed as "plates", on special paper.

F. W. SCHMIDT, S. V. D.

**Prof. Dr. Johannes Ranke.** *Der Mensch.* Dritte Auflage, I. Bd. XIV + 692 SS. Leipzig und Wien. Bibliographisches Institut. 1911. II. Bd. XII + 662 SS. 1912. Mit über 700 Textabbildungen, 7 Karten und 55 Tafeln in Farbendruck. Preis: à Band 15 Mark (18 Kronen).

Allseitig wird man die dritte Auflage dieses großangelegten, rühmlichst bekannten Werkes freudig begrüßen, zumal da seit dem Erscheinen der zweiten Auflage fast zwei Jahrzehnte verflossen sind, eine lange Zeit für so rasch fortschreitende Wissenschaften, wie sie im vorliegenden Werke behandelt werden. In der Tat sind auch die Errungenschaften der letzten 20 Jahre hier von einem berufenen Meister mit einer ungewöhnlichen Darstellungsgabe glänzend wiedergegeben.

„Nur wenige Seiten der früheren Auflagen“, so sagt der Verfasser, „sind ganz unverändert geblieben, ein großer Teil ist vollkommen neu bearbeitet worden, aber der wissenschaftliche Charakter des Werkes ist nicht verändert worden.“ Es ist in der Tat wirkliche Wissenschaft; der Verfasser gibt kritisch die Erfahrungsergebnisse wieder, vollkommen objektiv tritt er mit Unerschrockenheit voreiligen, subjektiv gefärbten Verwertungen eines oft mangelhaften Materials entgegen. Auch in dieser neuen Auflage hält er sich fern, wie er es in der ersten verspricht, von allen Übergriffen auf Politik, Philosophie und Religion, die gerade bei den hier einschlägigen Fragen so nahe liegen, und betont ausdrücklich, wie „die wirklichen Fortschritte des Wissens auch hier mit der zwingenden Notwendigkeit eines Naturgesetzes in letzter Linie nur zu einer idealen Weltanschauung führen.“ RANKE zitiert hier (I, S. 547) zustimmend ROBERT TIGERSTEDT.

Die meisten neuen Ergebnisse und die meisten neuen Gesichtspunkte findet man natürlich in dem Abschnitte „Die Urrassen in Europa“. All die wichtigen Funde der zwei letzten Jahrzehnte finden eingehende Darstellung und Würdigung; ein eigenes, reich illustriertes Kapitel widmet der Verfasser den Kunsterzeugnissen des diluvialen Menschen. Im Kapitel „Die diluvialen Rassen“ steht RANKE in der Darstellung der Tatsachen ganz auf modernem Standpunkt, und die noch in der zweiten Auflage so stark hervortretende Zurückhaltung ist gänzlich verschwunden. In bezug auf den tertiären Menschen bleibt er aber noch in der früheren Reserve: „Der tertiäre Mensch ist noch immer nicht gefunden.“ Auch die Eolithen sind kein Beweis für sein Dasein. Im Artikel „Der Vormensch“ präzisiert RANKE seinen Standpunkt mit den Worten: „Das wichtigste Ergebnis der neuesten anthropologischen Entdeckungen ist das: ein affenähnlicher Vormensch ist im Diluvium nicht gefunden worden und auch für das Tertiär nicht zu erwarten.“ „Die Theoretiker würden also die Differenzierung von der menschlichen Urform, also auch diese selbst, in die Anfangsperiode der Wirbeltierschöpfung legen müssen. Aber nichts liegt mir ferner, als selbst theoretische Spekulationen an Stelle faktischer, wissenschaftlicher Beobachtung darbieten zu wollen, nur letztere habe ich hier darzustellen“ (II, S. 489). Von allen, denen es nur um den wahren Fortschritt der Wissenschaft zu tun ist, wird diese kluge Zurückhaltung in den schwierigsten Fragen stets freudig begrüßt werden.

Dieser Standpunkt des Verfassers tritt wieder besonders deutlich hervor bei der Besprechung der diluvialen Rassen. Mit KLAATSCH weist er SCHWALBE's „homo primigenius“ entschieden zurück. Auch ist die Neandertal-Rasse nach RANKE durchaus nicht inferior. „An Hirngröße übertraf der Neandertaler die heutigen Bewohner der Gegend, in denen er gelebt hat“ (II, S. 459). „Das Resultat der Untersuchungen der körperlichen Reste des Diluvialmenschen entsprach also in keiner Weise den Voraussetzungen und den scheinbaren Postulaten der wissenschaftlichen Theorie... An Stelle eines affenähnlichen, vielleicht noch als halbes Klettertier auf Bäumen nistenden Geschöpfes mit überlangen Armen, kurzen Beinen und Kletterdaumen am Fuße, wie ihn die Phantasie mancher Schöpfungstheoretiker sich wohl ausmalte, tritt uns der Urmensch Europas in der kraftvollen, hirnreichen Neandertal-Rasse und in seinen zahlreichsten Vertretern, in der edelgeformten, merkwürdig schönen Rasse von Cro Magnon entgegen... Die prähistorischen Bewohner Frankreichs überragten in bezug auf die Größenentwicklung des Gehirns die heutigen Franzosen“ (II, S. 467 f.) P. STEPH. RICHARZ, S. V. D. — St. Gabriel, Mödling.

## Avis.

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt.

Tous les livres envoyés à la direction seront brièvement indiqués ici. On en fera un compte rendu dans un des numéros suivants selon que le temps et l'espace le permettront. On ne retournera pas les livres qui n'ont pas été demandés.

- Jevons F. B. „Comparative Religion.“ 154 SS., Kleinoktav, geb. University Press, Cambridge, 1913.
- Lehmann E. „Experimentelle Abstammungs- und Vererbungslehre.“ 104 SS., Kleinoktav, geb. (S. Aus Natur- und Geisteswelt.) B. G. Teubner, Leipzig, 1913.
- Lehmann-Nitsche R. „Actas del XVII<sup>o</sup> Congreso Internacional de Americanistas.“ Sesión de Buenos Aires 1910. 676 SS.
- „Two Linguistic Treatises on the Patagonian or Tehuelche Language.“ 49 SS., Folio, ungeb. C. Hermanos, Buenos Aires, 1912.
- Macbrair M. B., Rev. „A Grammar of the Mandingo Language.“ With Vocabulary. 74 SS., Oktav, geb. London (Ankauf von Geuthner), 1913.
- Mason A. I. „The Ethnology of the Salinan Indians.“ 37 Taf., 97–206 SS., Folio, ungeb. (S. University California Publications, Vol. 10, Nr. 4.) University Calif. Press, Berkeley, 1912.
- Nekes H., P. „Vier Jahre im Kameruner Hinterland.“ 76 SS., Kleinoktav, ungeb. Pallottine's Verlag, Limburg a. L., 1912.
- Oramas L. „Rocas con Grabados Indigenes entre Tacata, San Casimiro y Güiripa.“ 8 SS., Quart, ungeb. Tipografía Americana, Caracas, 1911.
- „Contribución al Estudio de la Lengua Guajitá.“ 84 SS., Kleinoktav, ungeb. Comercio, Caracas, 1913.
- Reuterskiöld E., Dr. „De Nordiska Lapparnas Religion.“ 149 SS., Folio, ungeb. (S. Populära Etnologiska Skrifter.) Stockholm, 1912.
- Schlager P., P. „Mit dem sel. Odorikus von Pordenone nach Indien und China.“ 12 Illustr., 123 SS., Kleinoktav, ungeb. Mk. —.50. Paulinus-Druckerei, Trier, 1912.
- Schlaginhaufen O., Dr. „Veränderungen und Ergänzungen der Martin'schen Diagraphonapparate.“ 555–591 SS., Folio, ungeb. Zürich, 1912.
- Schland E. „Nach Cochinchina.“ 6 Illustr., 121 SS., Kleinoktav, ungeb. Paulinus-Verlag, Trier, 1911.
- Schmeltz J. C. „Catalogus van 's Rijks Ethnographisch Museum.“ XXI—279 SS., Folio, ungeb. Brill's Verlag, Leiden, 1909.
- Schmidt B. E. „Der Altar der paläolithischen Stationen des Ilmtales.“ 4 SS., Grossfolio, ungeb. (S. Korrespondenzbl. d. Deutsch. Gesellsch. f. Anthropol., Ethnol. u. Urgesch.) Vieweg's Verlag, Braunschweig, 1912.
- Schrader O. „Die Anschauungen V. Hehn's von der Herkunft unserer Kulturpflanzen und Haustiere neuerer Forschung.“ 1 Taf., 47 SS., Quart, ungeb. Borntraeger's Verlag, Berlin, 1912.
- Schultze L., Prof. Dr. „Deutsche Grenzexpedition in das Kaiser-Wilhelms-Land (Neu-Guinea).“ 1 Karte, 11 SS., Oktav, ungeb. (S. Mitteil. d. Gesellsch. f. Erdkunde.) Leipzig, 1911.
- Skolaster H., P. „Kulturbilder aus Kamerun.“ 158 SS., Kleinoktav, ungeb. Pallottiner's Verlag, Limburg a. L., 1910.
- Thalbitzer W. „Grönlandske Sagn om Eskimoernes Fortid.“ 96 SS., Folio, ungeb. (S. Populära Etnologiska Skrifter) Stockholm, 1913.
- Thurnwald E. „Forschungen auf den Salomon-Inseln und dem Bismarck-Archipel.“ Bd. I, Lieder und Sagen aus Buin und Musik. 14 Taf., 3 Karten, 42 Notenbeispiele. XX u. 538 SS., Folio, ungeb. Preis Mk. 32.—. Bd. III, Volk, Staat und Wirtschaft. 1 Taf., 70 Stammtaf., VII u. 92 SS., Folio, ungeb. Preis Mk. 28.—. D. Reimer's (E. Vohsen) Verlag, Berlin, 1912.
- Vacano J., v. „Aus dem Erbe der Inkas, Bolivien.“ 82 Bilder, 1 Karte, VI u. 118 SS., Quart, geb. Preis Mk. 4.—. D. Reimer, Berlin, 1912.
- Vecchio G., del. „Sull' Idea di una Scienza del Diritto Universale Comparato.“ 34 SS., Folio, ungeb. F. Bocca, Torino, 1909.
- Vierkandt A., Prof. „Zeitbestimmung, Zählen, Zeichnen und Kunst. Überzeugungen und Denkweise. Soziologie. Weltanschauung.“ 115 SS., Quart, ungeb. (S. Zeitschr. f. angewandte Psychologie, Heft 5.) J. A. Barth's Verlag, Leipzig, 1912.
- Vinson J. „Revue de Linguistique et de Philologie Comparée.“ 80 SS., Quart, ungeb. E. Bertrand's Verlag, Chalons-sur-Saône, 1913.
- Wörmann E. „Msgr. Th. Verhaeghen, ein Märtyrerbischof der Gegenwart.“ 7 Illustr., 180 SS., Kleinoktav, ungeb. Preis Mk. —.50. (S. Aus allen Zonen.) Paulinus-Verlag, Trier, 1911.



## Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

**American Anthropologist.** New Series. Vol. XV. No. 3, July-September. 1913.

Marshall H. Saville, Precolumbian Decoration of the Teeth in Ecuador. — Grant MacCurdy, Shell Gorgets from Missouri. — Robert Ennett Bean, Notes on the Hairy Men of the Philippine Islands and Elsewhere. — Th. de Booy, Certain Kitchen-middens in Jamaica. — Truman Michelson, Contributions to Algonquian Grammar. — Leo J. Frachtenberg, Contributions to a Tutelo Vocabulary. — J. Dyneley Prince, Grammar and Glossary of the Tule Language of Panamá. — Alice C. Fletcher, Brief History of the International Congress of Americanists. — Discussion and Correspondence: D. J. Bushnell Jr., Notes on the Indians of Maryland, 1705-1706. — Edward Anthony Spitzka, A Death Mask of W. J. Mc Gee. — E. Sapir, Algonkin *p* and *s* in Cheyenne. — Anthropologic Miscellanea.

**Anthropological Papers of the American Museum of Natural History.** 1913.

Vol. XIII. Part I: Al Skinner, Social Life and Ceremonial Bundles of the Menomini Indians. — Vol. XI. Part II: Robert H. Lowie, Dance Associations of the Eastern Dakota. — Part IV: Clark Wissler, Societies and Dance Associations of the Blackfoot Indians.

**Archiv für Anthropologie.** N. F.

Band XII, 1913, Heft 4: E. Fischer, Erwin Bälz † (31. August 1813). — E. Frizzi, Osteometrischer Befund an Schädeln und Skeletteilen der sogenannten Telei in Süd-Bougainville. — K. Knittel, Beitrag zur Analyse des Gedankenkreises von Negern Deutsch-Ostafrikas. — Band XIII, 1914, Heft 1: Missionar Bufe, Die Poesie der Duala-Neger in Kamerun. Tierfabeln, Sprichwörter, Rätsel, Spottreden und Gesänge. — G. Thilenius, Die Mädchenbeschneidung der Basotho.

**Archiv für Religionswissenschaft.** Bd. XVII. 1914. Heft 1 u. 2.

N. Söderblom, Über den Zusammenhang höherer Gottesideen mit primitiven Vorstellungen. — L. R. Farnell, Magic and Religion in Early Hellenic Society. — G. Camden Wheeler, An Account of the Death Rites and Eschatology of the People of the Bougainville Strait (Western Solomon Islands). — P. Gurles, Der Lamaismus und seine Bestrebungen zur Hebung seines intellektuellen und moralischen Niveaus. Aus dem Russischen übersetzt von A. Unkrig. — O. Franke, Das religiöse Problem in China.

**Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia.** Vol. XLIII. 1913. Fasc. 1-2.

Prof. V. Glaufrida-Ruggeri, Distribuzione e origine dei gruppi umani dell'Africa nord-orientale. — G. B. de Gasperi, La diminuzione della popolazione indigena della Terra del Fuoco.

**Baessler-Archiv.**

Band IV, 1913, Heft 3: Dr. O. Dempo Wolff, Beiträge zur Volksbeschreibung der Hehe. — A. Eichhorn, Mumifizierte Papua-Köpfe. — Band IV, 1914, Heft 4/5: M. Schmidt, Die Paressi-Kabiši. Ethnologische Ergebnisse der Expedition zu den Quellen des Jauru und Juruena im Jahre 1910.

**Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederl.-Indie.**

Deel 68, 4<sup>e</sup> Aflevering: M. C. Schadée, De vischvangst bij de Dajakas van Tajan en Landank. — N. J. Krom, Manjuvajra (met een photo)? — J. Fortgens, Het Saesche doodenoffer en de maskerad (met afbeeldingen). — J. C. G. Jonker, Bijdrage tot de kennis der Rottineesche tongvallen. — Deel 69, 1<sup>e</sup> Aflevering: H. Kern, Zang LXXV tot LXXXIII van de Nagarakrtagama. — M. J. van Baarda, Een apologie voor de dooden. Bijdrage tot de kennis van het Galelareesche volk. — P. J. F. van Hasselt, De legende van Mansren Mangoendi. — O. J. Nieuwenkamp, Een Balineesche Kalender. — M. C. Schadée, De tijdrekening bij de Landak. — Dajaks in de Westerafdeeling van Borneo.

**Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine.**

Année 1912, 2<sup>e</sup> Livraison: L. Finst, Notes d'archéologie cambodgienne. — Dr. H. Stöner, Catalogue des sculptures éames et khmères du Musée royal d'ethnographie à Berlin. — L. Cadière, Une lettre du Roi du Tonkin au Pape. — V. Bougier, Nouvelles découvertes éames au Ouang-nam. — Matériaux pour servir à l'étude de l'art khmér. — Année 1913, 1<sup>re</sup> Livraison: L. Cadière, Mémoire de Bénigne Vachet sur Cochinchine.

**Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris. VI<sup>e</sup> s. T. IV. 1913.**

Fasc. 3-4: J. Gaston, Exploitation indigène de l'or en Côte d'Ivoire. — Le jeu de „Diabolo“ à la Côte d'Ivoire. — C. G. Rawling, Les pygmées de la Nouvelle Guinée. — J. Gaston, Sur la pré-histoire en Côte d'Ivoire. — Le „Goundou“. — Dr. F. Regnault, Les monstres dans l'ethnographie et dans l'art. — Fasc. 5: A. E. Legendre, Voyage d'exploration au Yunnan central et septentrional. — Dr. G. Maupetit, Mœurs laotiennes. — J. Gaston, Condition de la Femme en Côte d'Ivoire.

**Egypt, Ancient. 1914. Macmillan & Co., London.**

Part I: L. Eckenstein, Moon Cult in Sinai. — W. M. Flinders Petrie, Egyptian Beliefs in a Future Life. — Part II: G. Brunton, Work at Lahun. — H. Thompson, Byzantine Table of Fractions. — A. Gardiner, Egyptian Ethics. — Th. Chiba and K. Hamada, Egyptology in Japan. — W. M. F. Petrie, The earliest Inscriptions.

**Field Museum of Natural History. Anthropol. Series.**

Vol. XII, No. 2, September, 1912: Fay-Cooper Cole, The Wild Tribes of Davao District, Mindanao. — Vol. XIII, No. 1, July, 1913: B. Laufer, Notes on Turquois in the East.

**Gaceta de los Museos Nacionales. (Caracas.) T. II. No. 2 y 3. 1913.**

Luis R. Oramas, Contribución al estudio de la Lengua Guajira (Continuación).

**Internationales Archiv für Ethnographie. Band XXII.**

Heft 1, 1913: P. te Wechsel, Erinnerungen aus den Ost- und West-Dusun-Ländern (Borneo). — Heft 2, 1914: P. te Wechsel, Erinnerungen aus den Ost- und West-Dusun-Ländern (Borneo).

**Jahrbuch des städtischen Museums für Völkerkunde zu Leipzig. Band V. 1911/12.**

Dr. E. Erkes, Ahnenbilder und buddhistische Skulpturen aus Alt-China. — Dr. E. Sarfert, Ausgrabungsfunde von Nan Matol auf Ponape. — Masken aus dem Bismarck-Archipel. I. Masken von Nissan. — Eine Kannplanke aus Kaiser Wilhelms-Land. — Deutschland in der Südsee. Reisebilder aus dem Bismarck-Archipel. — Dr. P. Germann, Zauberglaube und Mannbarkeitsfeiern bei den Wapare, Deutsch-Ostafrika. — E. Gretschel, Die Buschmann-Sammlung Hannemann. — Th. Koch-Grünberg, Aus der Kultur der Indianer Nordwest-Brasiliens. — K. Weule, Volksmedizin und Aberglaube bei der Küstenbevölkerung von Daressalam. — Dr. E. Sarfert, Mit der Hamburgischen Südsee-Expedition in die Karolinen. — Aus den Ergebnissen der Hamburger Südsee-Expedition. Völkerkunde von Kusai. — Fr. Krause, Ein neuentdeckter altamerikanischer Kulturkreis. — Th. W. Danzel, Entstehung und Entwicklung der Schrift. — H. Vömel, Bilder aus dem südchinesischen Volksleben. — O. Iden-Zeller, Meine Schlittenexpedition zur Halbinsel Tschukotsk und mein Leben als Nomade unter den Tschuktschen. — L. Frobenius, Von Atlantis nach Äthiopien. — O. D. Tauern, Kulturbilder aus dem östlichen malaiischen Archipel auf Grund eigener Reisen.

**Journal de la Société des Américanistes de Paris. N. S. T. X. 1913. Fasc. 1.**

H. Vignaud, La question de l'antiquité de l'homme américain. — Ferd. Hestermann, Zur Transkriptionsfrage des Yagan (Feuerland). — M. Valette, Note sur la teinture de tissus précolombiens du Bas-Pérou. — G. Rickards, Notes of the „Codex Rickards“. — H. Beuchat, L'Écriture Maya (à suivre). — Max Uhle, Die Ruinen von Moche. — G. de Gréqui-Montfort et P. Rivet, Linguistique bolivienne. La famille linguistique Čapakura. — Atílio Peccorini, Algunos datos sobre arqueología de la República del Salvador. — Luis de Hoyos Salaz, Crânes fuégiens et araucans du Musée anthropologique de Madrid.

**Journal of the African Society. Vol. XIII.**

No. XLIX, October, 1913: Col. H. E. Rawson, The life of a South African Tribe. — R. E. Dennett, A Common Basis for Religion. — Part II: R. C. Hawkin, The Laws and Administration of Rhodesia. — G. Ormsby, Some Notes on the Angass Language. — No. L, January, 1914: A. Werner, The Galla of East Africa Protectorate. Part I. — Dr. D. Burrows, The Human Leopard Society of Sierra-Leone. Rev. W. A. Crabtree, The Languages of the Uganda Protectorate. — A. B. Quartey-Papafio, The Use of Names amongst the Gas or Accra People of the Gold Coast. — A. C. Madan, Lala and the Evolution of Bantu Speech. — H. B. Palmer, M. Delafosse's Account of the Fulani. — G. Ormsby, The Angass Language.

**L'Anthropologie. Tome XXIV. 1913.**

Nos. 4-5. Juillet-Août-Septembre-Octobre: Dr. M. Bouilliez, Notes sur les populations goranes. — Dr. H. Néel, Statuettes en pierre et en argile de l'Afrique occidentale. — Note sur deux peuplades de la frontière libérienne (les Kissi et les Toma). — No. 6. Novembre-Décembre: H. Avelot et H. Gritty, La chasse et la pêche dans les forêts de l'Ogôué (Congo français). — R. Lamouroux, La région du Toubouri, notes sur les populations de la subdivision de Fiangna.

**L'Ethnographie. N. S. 1914.**

No. 2. 15 Janvier: L. Donet, Les Babingas. — J. Dautremet, Les Races de l'Indo-Chine. — J. Brunhes, Remarques sur la nourriture. — Comte d'Arincourt, Coup d'oeil sur l'Ethnographie

des Balkans. — **Khmêr**, La Numération chez les Khmêrs ou Cambodgiens. — No. 3. 15 Avril: **J. Dautremet**, Les Races de l'Indo-Chine (suite) — **A. Bénazet**, De la persistance du sentiment religieux. — **Daupley**, Les Kha Tahoö. — **Nippgen**, Les Prêtres payens du Groenland oriental. — **Emile Merwart**, Une Epopée noire contemporaine d'Homère:

### Literaturzeitung, Orientalistische. Leipzig. J. C. Hinrichs. 17. Jahrg. 1914.

Nr. 3, März: **A. T. Clay**, The Site of Marad. — **J. Frank-Kamenetzky**, Der Papyrus Nr. 3162 des Berliner Museums. — **W. M. Müller**, Ein ägyptischer Beitrag zur Geschichte Palästinas um 1500 v. Chr. — **C. Niebuhr**, Ein Motiv der Rhampsinitlegende. — **E. Perles**, Etimmu im At und im Talmud. — **W. Schilleico**, Ein Brief Hammurabis aus der kaiserlichen Eremitage zu Petersburg. — **M. Witzel**, Zum sumerischen Infix *ne*. — Nr. 4, April: **J. Frank-Kamenetzky**, Der Papyrus Nr. 3162 des Berliner Museums. — **G. Hüsing**, Lakti-Šipak von Bit-Karcias-ku? — **C. Küthmann**, Zur Schädelbildung bei den Statuen der Amarnazeit. — **M. Paneritius**, Babylonische Tierdarstellungen. — **A. Poebel**, Die Negation *ti* im Sumerischen. — **E. Sellin**, Antisamaritanische Auslegung im Texte des Amosbuches.

### Man.

Vol. XIII. No. 8. August, 1913: **J. W. Scott Macfie**, A Yoruba Tattooer. — **C. M. Barbeau**, Indian Tribes of Canada. — **W. L. Hildburgh**, Some Japanese Charms connected with the Preparation and Consumption of Food. — **T. A. Joyce**, The Clan-Ancestor in Animal Form as depicted on Ancient Pottery of the Peruvian Coast. — **T. C. Hodson**, Birth Marks as a Test of Race. — No. 9. September: **G. St. J. Orde Browne**, Circumcision Ceremonies among the Amwimbo. — **W. J. Lewis Abbott**, Pygmy Implements from Cape Colony. — **A. M. Hocart**, On the Meaning of the Fijian Word Turanga. — **W. L. Hildburgh**, Seven Japanese Variants of a Toothache-Charms, including a Driven Nail. — No. 10. October: **Orle Bates**, Nomad Brians in Marmarica. — **Oswald H. Evans**, A Note on the Occurrence of Turquoise in Northern Chile. — **Ivor H. N. Evans**, On a Collection of Stone Implements from the Tempassuk District, British North Borneo. — **W. M. Flinders Petrie**, The Earliest Perfect Tombs. — No. 11. November: **J. W. Scott Macfie**, Shongo Staffs. — **J. Edge-Partington**, An Unusual Form of Tiki. — **Arthur Keith**, Moriori in New Zealand. — No. 12. Dezember: **A. Werner**, A Few Notes on the Wasanye. — **H. W. Seton-Karr**, Ancient Mealing Holes at Jebelain, Sudan. — **T. C. Hodson**, Secret Bargaining. — **Rev. W. H. Cox**, New Ireland (New Mecklenburg). Myths. — Vol. XIV. No. 1. January, 1914: **Miss A. C. Breton**, Archaeology in America. — **B. Brice Higgins and E. A. Smith**, Flint Implements of Moustier Type and Associated Mammalian Remains from the Crayford Brick-earths. — **A. M. Hocart**, Note on the Duai Organisation in Fiji. — **T. A. Joyce**, Note on a Sculptured Stone Chest from the Panuco Valley. — **N. W. Thomas**, „Slang“ in Southern Nigeria. — No. 2. February: **Major A. N. Tremearne**, Marital Relations of the Hausas as shown in their Folklore. No. 1. — **Sir C. Hercules Read**, A Bactrian Bronze Ceremonial Axe. — **M. A. Murray**, Evidence for Custom of Killing the King in Ancient Egypt. — No. 3. March: **Sir Richard Temple**, The Value of a Training in Anthropology for the Administrator. — **Oswald H. Evans and John Southward**, A further Note on the Occurrence of Turquoise at Indio Muerto, Northern Chile.

### Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin. Jahrg. XVI. 1913

1. Abteilung: Ostasiatische Studien. **Anna Bernhardt**, Chinesische Frauennamen. — **G. C. Wheeler**, Nine Texts in Mono Speech (Bougainville Strait, Western Solomon Islands), with Translation and Notes. — 2. Abteilung: Westasiatische Studien. **E. Mittwoch**, Abergläubische Vorstellungen und Bräuche der alten Araber. Nach Hamza al-Isbahani. — **G. Kampffmeyer**, Weitere Texte aus Fez und Tanger. **G. Raquette**, Eastern Turki Grammar. Practical and Theoretical with Vocabulary. — 3. Abteilung: Afrikanische Studien. **Bernhard Krumm**, Kimatumbi-Wörterverzeichnis. — **Wilhelm Schregel**, Abriss einer Grammatik der Kinyaturusprache (Turu, Deutsch-Ostafrika). — **Bernhard Strack**, Linguistische Kongostudien. — **Dr. Fisch**, Wörtersammlung Dagbâne-Deutsch.

### Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. Bd. XLIII. 1913. Heft 6.

**S. Weissenberg**, Die zentralasiatischen Juden in anthropologischer Beziehung. — **H. Berkusky**, Regenzauber. — **F. Seiner**, Beobachtungen an den Bastard Buschleuten der Nord-Kalahari.

### Ostasiatische Zeitschrift. 2. Jahrg. Heft 3. Oktober-Dezember, 1913.

**J. Karth**, Studien zur Geschichte des japanischen Farbenholzschnittes. — **V. Coloubew**, Notes sur quelques sculptures chinoises. — **F. Hafaer**, Ein japanisches Heiligenbild.

### Petermann's Mitteilungen.

59. Jahrg. 1913. Dezember-Heft: **Dr. A. Herrmann**, Das Buch des Tschau Ju-kua über die fremden Völker und ihr Seeverkehr mit China bis zum 13. Jahrhundert. — **Dr. L. Cohn**, Beobachtungen von den Admiralitäts-Inseln. 1. Die Hauptinsel Manus. 2. Die südlichen Inseln. 3. Schlussübersicht. — 60. Jahrg. 1914. Jänner-Heft: **Dr. G. Friederici**, Der Erdofen. — Februar-Heft: **Prof. Dr. J. Wanner**, Eine Reise durch Ostseelebes. — **Dr. R. Stübe**, Die Seele des fernen Ostens. — März-Heft: **Prof. Dr. J. Wanner**, Eine Reise durch Ostseelebes (Schluss). — **E. Banse**, Der gegenwärtige Stand der Erforschung der Lybischen Wüste und Tibetis. Unterlage für ein Erforschungsprogramm des letzten grösseren weissen Flecks in Afrika. — April-Heft: **E. Banse**, Der gegenwärtige Stand der Erforschung der Lybischen Wüste und Tibetis. Unterlage für ein Erforschungsprogramm des letzten grösseren weissen Flecks in Afrika.



**Revue d'Ethnographie et de Sociologie.** Tome V. 1914. No. 1—2. Janvier-Février.

A. van Gennep, *Études d'ethnographie algérienne*. — M. Cohen, *Documents ethnographiques d'Abyssinie*. — G. de Gironcourt, *L'art chez les Touareg*. — L. Bouge, *Note sur trois statuettes de forme humaine, recueillies à Lifou (îles Loyalty, dépendances de la Nouvelle Calédonie)*.

**Science of Man.** Vol. XIV. No. 4. November 1913.

Dr. Alan Carroll, *The Peopling of the South Pacific Islands and Regions (Continued)*. — An Introduction to Anthropology, and a Recommendation of it to Australians. — Daisey M. Bates, *Measles in Camp*. — Prof. Starr, *Woman's Morality, Savage and Civilised*. — Australian History. — The Shame of Eating. — Invisible Life. — Radford Warren, *The Aran Islands*. — Interesting Correspondence. — Aboriginal Names of Places.

**The Indian Antiquary.**

Vol. XLII. Part DXXXV. September, 1913: 1. Sir R. C. Temple, *The Obsolete Tin Currency and Money of the Federated Malay States*. — 2. G. K. Nariman, *One more Buddhist Hymn*. — 3. References to Buddhist Authors in Jain Literature. — 4. G. Bühler, *The Indian Inscriptions and the Antiquity of Indian Artificial Poetry*. Translated by Prof. V. S. Ghate. — Part DXXXVI. October: 1. Sir R. C. Temple, *The Obsolete Tin Currency and Money of the Federated Malay States*. — Part DXXXVII. November: 1. Sir R. C. Temple, *The Obsolete Tin Currency and Money of the Federated Malay States*. — 2. P. T. Srinivas Iyengar, *Misconceptions about the Andhras*. — 4. M. N. Chittanah, *Folklore from the Nizam's Domination*. — Part DXXXVIII. December: 4. T. A. Gopinatha Rao, *A Note on the „Origin and Decline of Buddhism and Jainism in Southern India“*. — Vol. XLIII. Part DXXXIX. January, 1914: 1. V. Bangachari, *The History of the Naik Kingdom of Madura*. — Part DXLI. February: 1. Dr. L. P. Tessitori, *Notes on the Grammar of the Old Western Rajasthani with Special Reference to Apabhramça and to Gujarati and Marwari*. — 2. V. Bangachari, *The History of the Naik Kingdom of Madura*. — 3. H. Hosten, *Bezoar: Manucci's „Cordial Stone“*. — Part DXLI. March: 1. L. A. Waddell, *„Dharani“ or Indian Buddhist Protective Spells*. — 2. V. Bangachari, *The History of the Naik Kingdom of Madura*. — Part DXLIJ. April: 1. L. A. Waddell, *„Dharani“ or Indian Buddhist Protective Spells*. — 2. Dr. L. P. Tessitori, *Notes on the Grammar of the Old Western Rajasthani with Special Reference to Apabhramça and to Gujarati and Marwari*. — 3. K. P. J., *Ethnic Origin of Tamralipti*.

**The Journal of American Folk-Lore.** Vol. XXVI. No. 102. Oct.-Dez. 1913.

1. P. Radin, *Personal Reminiscences of a Winnebago Indian*. — 2. F. G. Speck, *Some Catawba Texts and Folk-Lore*. — 3. G. F. Will, *No-Tongue, a Mandan Tale*. — 4. R. Schuller, *Paraguay Native Poetry*. — 5. L. Found, *Traditional Ballads in Nebraska*. — 6. J. Jacobs, *Andrew Lang as Man of Letters and Folk-Lorist*.

**The Journal of the Anthropological Society of Bombay.** Vol. X. 1913. No. 1.

1. Sarat Chandra Mitra, *North Indian Children's Games and Demon-Cultus*. — 2. S. S. Mehta, *The Funeral Ceremonies of the Nagar Brahmans of Kutch, Kathiawad and Gujarat*. — 3. Sarat Chandra Mitra, *Further Notes on Sorcery in Ancient, Mediaeval and Modern India*. — 4. S. S. Mehta, *Holiká Celebration*.

**The Journal of the Anthropological Society of Tokyo.**

Vol. XXVIII. Nr. 314. May 1912: Y. Ogawa, *On the Distribution of Ancient Burial Mounds at the Foot of Hirahara Mountain in the Province of Mino*. — Y. Ishimaki, *Customs having Some Connections with Puppies*. — J. Yoshida, *Ideas and Customs concerning Death among the Ainu*. — T. Mayeda, *Water in Relation to Mourning and Festival*. — Y. Ino, *Deformed Children among the Chinese in Formosa*. — No. 315. June 1912: J. Yoshida, *Ainu Divination*. — Y. Jshimaki, *Otoshigi or Sacred Year Stick*. — Y. Ino, *Burial Customs among the Ami in Formosa*. — T. Mayeda, *Water at the Time of Funeral*. — Y. Ino, *Mythology and Songs among the Natives of Celebes*. — No. 316. July 1912: S. Tsuboi, *On an Ancient Burial Mound at Koyama-mura in the Province of Kawachi*. — Y. Deguchi, *Sacred Feast, practiced in the province of Yamato*. — J. Yoshida, *Dream among the Ainu*. — S. Miyamoto, *Stone Arrow Heads and Divine War*. — K. Hesebe, *Works on the Physical Characters of the Japanese (4)*. — N. Ono, *Armour and „Haniwa“ Figures*. — T. Mayeda, *Water at the Time of Funeral (Continued)*. — No. 319. October 1912: K. Minakata, *Japanese Castaways driven into Peru*. — Y. Jshimaki, *Iwafune or a Rock*. — S. Kasai, *Pile-dwelling in relation to the Ancient History of Japan*. — T. Mayeda, *Origin of the Relief in Wolf Man*. — J. Yoshida, *Ainu Riddles*. — Vol. XXIX. No. 321. January 1914: T. Hino, *On Customs among the Inhabitants of Chinese Turkestan*. — K. Yanagida, *Japanese Folk-Lores about the fresh water Snail (Paludina) as a Water-God*. — R. Toff, *Notes on „Inao“*. — Y. Deguchi, *On „Kawayagami“ or Latrine-God*. — N. Ono, *Origine of the Wooden Mile-Postes in Corea*. — S. Sasaki, *On some Local Customs in Tono in the Province of Rikuchu*.

**The Journal of the Polynesian Society.** Vol. XXII.

Nr. 8 (Nr. 87). September 1913: *The Lore of the Whare-Wananga. The Kauwae-Baro. Upoko III. Chapter III*. — Rev. W. G. Ivens, *Grammar of the Language of Ulawa, Salomon Islands*. — Rev. W. J. Durrad, *A Tikopia Vocabulary*. — Elsdon Best, *Tuhoe. The Children of the Mist. I. A Lone Land*,

and they who settled it. II. Tuhoeland. III. The Original People of Tuhoeland and surrounding Districts. — No. 4. December 1913: The Lore of the Whare-Wananga. The Kauwae-Raro. — **Rev. W. G. Ivens**, Grammar of the Language of Ulawa, Salomon Islands. — **Sidney H. Bay**, Notes on supposed Hindu Cognates of the Maori. — **F. W. Christian**, „The Taringa-Roa“. — **Rev. H. J. Fletcher**, Ngahues Ear-drop.

**The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.**  
Vol. XVIII. 1913. July-December.

**Sir H. H. Johnston**, A Survey of the Ethnography of Africa: and the former Racial and Tribal Migrations in that Continent. — **Ivor H. N. Evans**, Folk Stories of the Tempassuk and Tuaran Districts, British North-Borneo. — **Hon. Charles Dundas**, History of Kitui. — **F. G. Parsons**, One some Bronze Age and Jutish Bones from Broadstairs, with Type Contours of all the Bronze Age Skulls in the Royal College of Surgeons Museum. — **C. G. Seligmann**, Some Aspects of the Hamitic Problem in the Anglo-Egyptian Sudan.

**The Sarawak Museum Journal.** Vol. I. No. 4. November 1913.

**Sidney H. Bay**, The languages of Porneo.

**T'oung Pao.** Vol. XIV.

No. 3, Juillet 1913: **H. Mueller**, Beiträge zur Kenntnis der Han-Skulpturen. — **L. de Saussure**, Les origines de l'astronomie chinoise. — **P. Pelliot**, Encore à propos du nom de „Chine“. — No. 4, Octobre 1913: **L. Vahée**, Les cent Volailles ou l'Analyse indéterminée en Chine. — **W. W. Bockhill**, Notes on the relations and trade of China with the Eastern Archipelago and the coasts of the Indian Ocean during the fourteenth century.

**University of Pennsylvania. The Museum Journal.** Vol. IV. No. 3. Sept. 1913.

Indians of the Northwest. — **Louis and Florence Shotridge**, Chilkat Houses. — **Florence Shotridge**, The Life of a Chilkat Indian Girl. — **Geo H. Pepper**, An Indian Shrine. — **M. R. Harrington**, A Visit to the Otoo Indians.

**Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.**  
Deel LX. 1913.

Erste Stuk: **Dr. J. L. A. Brandes**, Oud-Javaansche Oorkonden. Nagelaten Transcripties uitgegeven door **Dr. N. J. Krom**. I. — Tweede stuk: **Dr. J. L. A. Brandes**, Oud-Javaansche Oorkonden. Nagelaten Transcripties uitgegeven door **Dr. N. J. Krom**. II.

**Zeitschrift für Kolonialsprachen.** Herausg. von C. Meinhof, mit Unterst. der Hamburg. Wiss. Stiftung. Bd. II.

Heft 1: **H. Behse**, Die Sprache der Baziba in Deutsch-Ostafrika. — **H. Dorsch**, Vokabularium der Nkosisprache (Kamerun). (Schluss) — **Camden Wheeler**, A Text in Mono Speech (Bougainville Strait Western Solomon Islands). — Zeitschriften. — Literatur. — Heft 2: **H. Behse**, Die Sprache der Baziba in Deutsch-Ostafrika. — **C. Hoffmann**, Verlöbniß und Heirat bei den Bassutho im Holzbuschgebirge Transvaals. — **F. Bork**, Zu den neuen Sprachen von Süd-Kordofan. — Anzeigen und kleinere Mitteilungen. — Heft 3: **O. Dempwolff**, Beiträge zur Kenntnis der Sprachen in Deutsch-Ostafrika. — **C. G. Seligmann**, Five Melanesian Vocabularies from British New-Guinea. — **H. Behse**, Die Sprache der Baziba in Deutsch-Ostafrika. — **W. Bourquin**, Adverb und adverbiale Umschreibung im Kafir. — **G. Schürle** und **M. Klamroth**, Afrikanische Liebeslieder. — Anzeigen und kleinere Mitteilungen. — Heft 4: **Edm. Dahl**, Hundert Rätsel der Wanamwezi. — **C. Meinhof**, Dissimilation der Nasalverbindungen in Bantu. — **W. Bourquin**, Adverb und adverbiale Umschreibung im Kafir. — Anzeigen und kleinere Mitteilungen.

**Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.** (Leipzig.) Bd. LXVIII. Heft 1.

**A. Grohmann**, Die im Äthiopischen, Arabischen und Koptischen enthaltenen Visionen Apa Shenutes von Atriipe. Text und Übersetzung II. Die arabische Homilie des Cyrillus. — **O. Bescher**, Notizen über einige arabische Handschriften aus Brüsseler Bibliotheken. Nebst Manuskripten der Selm Agä (Skutari) etc. — **J. Hertel**, Indologische Analekta. — **St. Konow**, On the nationality of the Kusanas. — **F. O. Schrader**, Das Sashtitantra. — **F. Schwally**, Zum hebräischen Nominalsatz. — **S. Poznanski**, Zur Geschichte der palästinischen Geonim (948–1189). — **J. H. Mordtmann**, Türkischer Lebensbrief aus dem Jahre 1682 — **G. Jahn**, Antwort auf die Besprechung meiner Schrift über die Elephantiner Papyri durch Prof. J. W. Rothstein, ZDMG. 67, 718. — **L. H. Mills**, Yasna XXX. — **C. Frank**, Rm. 15. — **B. Vandenhoff**, Zu den von Bickell (+ 1906) ZDMG. 27, 566 ff. veröffentlichten Gedichten des Syriers Cyrillonas.

# Forgerons païens et forgerons chrétiens au Tanganika.

Par le R. P. WYCKAERT, des Pères Blancs, missionnaire au Tanganika.

Les hauts plateaux de l'Oufipa, sans être un pays riche en fer, offrent pourtant un peu partout, à fleur de sol, des gisements de minerai.

Certains spécialistes, les *Asirungu*, exploitent avec ardeur ces gisements. Chaque année ils vont, au prix de grandes fatigues, extraire le minerai, le griller dans de primitifs hauts-fourneaux, le purifier dans une sorte de creuset. Puis, revenus au village, ils forgent pour leurs amis, instruments de culture, outils de travail, armes de chasse.

Mon intention n'est pas d'étudier en détail les travaux des forgerons, d'analyser à fond leurs procédés au point de vue industriel. Je voudrais simplement rapporter la suite de leurs opérations en insistant sur les pratiques superstitieuses ou religieuses qui s'y mêlent.

Je crois qu'il y a quelque intérêt à recueillir ces détails avant qu'ils ne se perdent, et je pense être agréable aux lecteurs de l'«Anthropos» en les leur faisant connaître.

Disons donc d'abord un mot d'une précaution préliminaire prise par le maître forgeron avant d'entreprendre son travail; puis suivons nos ouvriers à chacune de leurs occupations que nous appellerons du nom indigène.

## I<sup>o</sup> Précaution préliminaire.

Un maître-fondeur, pour pouvoir exécuter son travail, a besoin de beaucoup d'aides, hommes, femmes, enfants; les amateurs se présentent d'ordinaire nombreux, mais tout ce monde est-il digne d'une si honorable profession?

Le maître-forgeron passe donc tous ces gens en revue pour éliminer les indignes.

«Toi, tu as mangé du cochon cette année, ne nous accompagne pas, tu es souillé!»

«Toi, tu as sur la conscience une affaire de mœurs, reste, tu gênerais notre travail!»

«Toi, ta femme s'est mal conduite cette année, ne viens pas, tu attirerais sur nous la colère des *maleza*» (ancêtres plus ou moins divinisés).

Avoir mangé de l'animal impur, avoir commis le péché d'impureté, voilà donc deux vices qui interdisent l'accès des *marungu* (hauts-fourneaux), ou en excluent en cas d'accès frauduleux.

## II<sup>o</sup> *Nsakwé* : Campement des fondeurs

Le petit groupe de «purs» sévèrement choisi, le chef envoie quelques hommes et quelques femmes pour construire un petit campement (*nsakwé*) et dresser le four (*irungu*).



Le campement est composé d'une série de petites maisons d'habitation. La forme est invariablement ronde et conique, les dimensions toujours très étroites, le mobilier réduit au plus strict nécessaire: un foyer, quelques pots, quelques paniers, une pierre à moudre, un mortier à piler, une houe, une hache, et c'est à peu près tout!

La construction du four (*irungu*, au pluriel *marungu*) demande beaucoup plus de soin. Il est formé d'une tour quelque peu conique en mortier armé. Une armature de bois vert part du pied et monte jusqu'au faite. Si le mortier argileux est de bonne qualité, on se passe assez souvent de cette armature intérieure et l'on bâtit avec l'argile seule. La tour, haute de trois mètres environ, a deux mètres et demi de diamètre à la base et un mètre à son sommet.

L'épaisseur des parois varie également: on leur donne 30 à 40 centimètres à la base, 15 seulement au gueulard.

Pour consolider cette construction, qui sera soumise à une haute température, on lui applique encore une armature extérieure faite de gros bois disposés verticalement contre le four et reliés horizontalement entre eux par de fortes lianes.

Quelques meurtrières, une dizaine, sont pratiquées dans la paroi inférieure de la tour. On y introduira les tuyères lors du chargement du four, on y appliquera les soufflets lors de l'allumage. Ces meurtrières ont leurs noms. La plus large s'appelle *nyina* (la mère): c'est par elle qu'à la fin de l'opération du grillage on sortira laitier, scories, minerai grillé, etc.; la meurtrière d'en face est l'*isi* (le père): on y abouchera un des meilleurs soufflets; les intermédiaires sont les *aana* (enfants).

A l'intérieur du four, au fond, on creuse une petite cuvette en cône renversé, destinée à recevoir les remèdes superstitieux.

Pour cette construction on emploie une argile de toute première qualité, pétrie par des femmes avec un soin minutieux. Les hommes dressent la charpente du four. Aux femmes est réservé le travail d'enduire d'argile cette charpente.

### III<sup>e</sup> *Kusunga Nsélu*: Fabriquer les tuyères.

Pendant qu'un premier groupe d'ouvriers construit le campement et dresse le four, un second groupe est chargé de la fabrication des tuyères (*nsélu*).

Ce travail est un peu dédaigné parce que c'est un travail de poterie, donc un ouvrage de femme. On ne le confie pourtant pas aux femmes, mais à des jeunes gens qui, pour l'exécuter, cherchent un endroit retiré et loin de tout regard.

Pour faire leurs *nsélu*, ils plantent en terre de petits piquets fourchus, placés, deux à deux, les fourches bien parallèles. Dans les fourches correspondantes vient reposer un bois mobile, une tige bien ronde, bien lisse, uniformément grosse. Les ouvriers prennent alors à pleines mains le mortier préalablement pétri, l'étendent sur ce bois en une couche bien égale, et obtiennent un long tube creux. Ce tube, ils le coupent en portions égales qu'ils retirent en les faisant glisser doucement par une extrémité du bois qui a servi de moule. Ils n'ont plus qu'à les laisser sécher à l'ombre et les tuyères sont prêtes.



Anthropos IX.

*Nšelu*, fabrication des tuyères chez les forgerons de l'Ufipa (Tanganika).

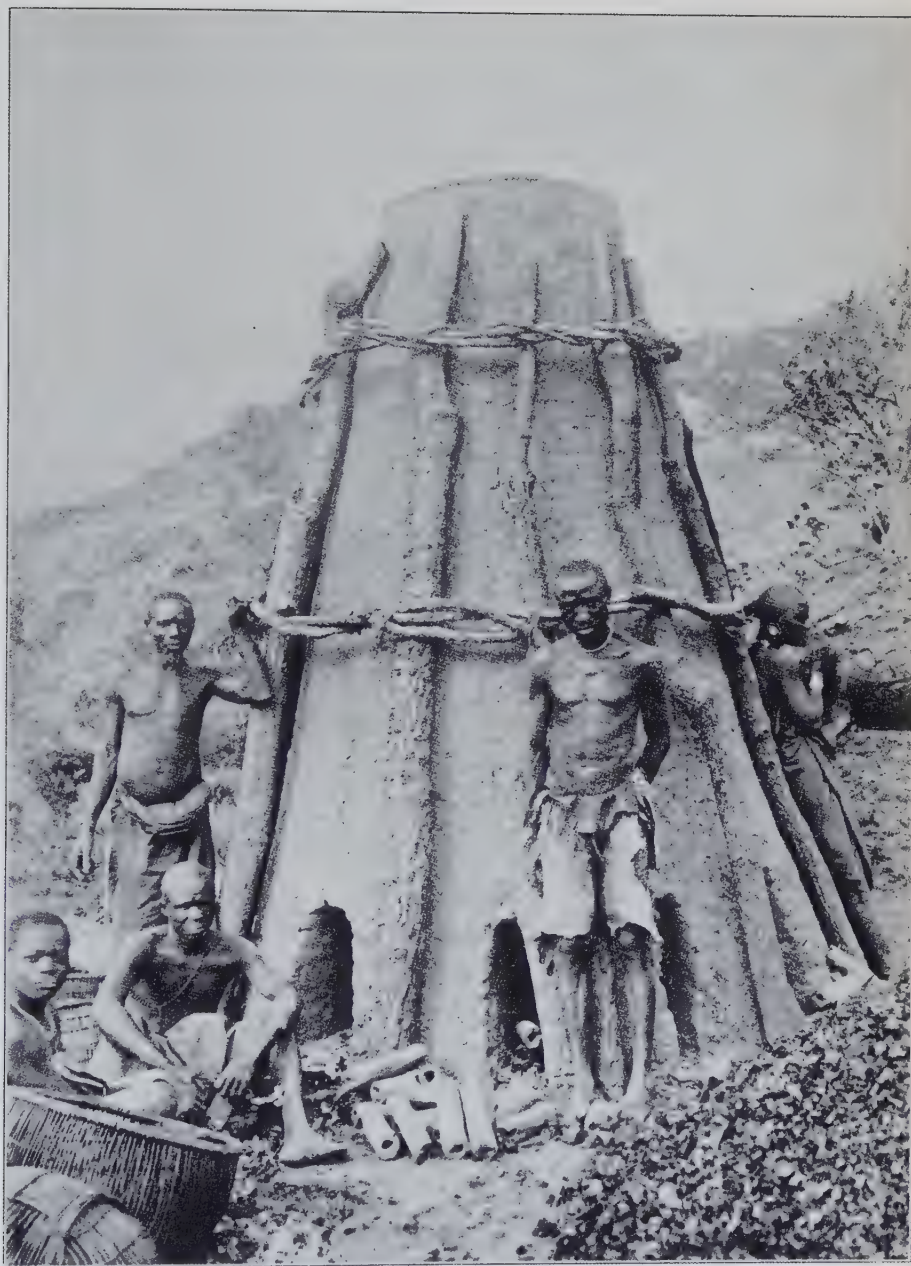


Anthropos IX.

*Nsakwe*, campement des fondeurs de l'Ufipa (Tanganika).







*Irungu*. Haut fourneau en Ufipa (Tanganika).

Anthropos IX.



Il faut des quantités de ces *nšélu*, car on les utilise non seulement au four de grillage, mais aussi au creuset et à la forge; de plus la casse, au four surtout, est énorme.

#### IV° *Kukoma Nzuka*: Abattre les arbres pour préparer le charbon de bois.

C'est du charbon de bois que les forgerons emploient dans les diverses opérations de grillage, de fonderie et de forge.

Avant de partir couper les bois qu'on convertira en charbon, on commence par forger une hache neuve. Le soir, tous les aides forgerons, ainsi que les chasseurs, portent leurs haches chez le chef, chez qui elles doivent «dormir», selon le mot indigène.

Ces haches reçoivent là une espèce d'exorcisme qui les mettra à l'abri du mauvais sort. «Que personne n'ose vous maudire! dit le maître forgeron, si quelqu'un vous maudissait, qu'il soit blessé mortellement, qu'il soit mordu par un serpent; et s'il en revient, ce sorcier, qu'au moins il n'en guérisse pas vite!»

Puis il met les haches sous la protection des divinités: «Vous, grands parents, qui nous avez enseigné ces travaux, précédez-nous<sup>1</sup>. Toi, le miséricordieux, qui habites on ne sait où, pardonne-nous. *Mwéli wa ku nkuli utué-lélé*; toi, mon créateur, aide-moi. *Mtenga wané untulé*; toi, mon soleil, ma lumière, prends soin de moi. *Lyuwa lyané ungangalilé*; moi, je vous remercie tous.» La veille du départ, tout le monde doit garder la continence.

Le matin, chacun va prendre sa hache, se frotte le front de terre blanche (*mula*), et tous, forgerons et chasseurs, partent abattre les arbres, fendre le bois et le mettre en tas.

#### V° *Tupité*: Départ aux Hauts-Fourneaux.

Le campement (*nsakwé*) est terminé; le four (*irungu*) est debout; les tuyères (*nšélu*) sont prêtes; les tas de bois (*nzuka*) sont secs. Le chef-forgeron décide le départ: «*Tupité!* partons!»

Ce départ se fait très solennellement. La veille au soir, un beau soir de mai, il y a réjouissance au village. Au milieu de ces réjouissances et en présence d'un certain nombre de ses aides, le maître-forgeron sort son *ntangala* et lui fait ses adorations.

Le *ntangala* est une boîte mystérieuse où le chef renferme ses remèdes superstitieux: os de toutes espèces de bêtes, plumes de toutes sortes d'oiseaux, peaux des plus venimeux serpents, cendre des plus curieuses plantes, et dans ce méli-mélo répugnant disparaît le vrai remède: le fondant.

Ce *ntangala* est quelque chose de sacré. Dans la maison, il occupe toujours une place d'honneur; jamais on ne le pose à terre; on n'y touche qu'avec le plus religieux respect.

La veille du départ, le chef-forgeron descend le *ntangala* de son étagère, le place sur un siège, se prosterne devant lui, lui adresse sa prière: «*Ntangala*, mon *ntangala*, dit-il, tu es mon maître!»

<sup>1</sup> «Précédez-nous» c'est-à-dire «Soyez devant nous pour nous montrer comment nous devons faire.» Ou bien, selon d'autres: «Précédez-nous devant Léza (Dieu) pour intercéder en notre faveur.»



Puis il lance un petit crachat sur sa boîte: «Que tes bénédictions suivent mon crachat!» (c'est-à-dire, que tes bénédictions viennent se coller sur moi, comme mon crachat va se coller sur toi).

Il poursuit ensuite: «*Ntangala*, mon *ntangala*, tu sais que je ne t'ai pas volé, je t'ai acquis légitimement, ne trompe donc pas mon attente!»

Chaque forgeron, chaque chasseur défile alors devant le *ntangala*, s'agenouille et reçoit sur le front une légère couche de terre blanche (*mula*). Au dehors, on pousse des cris de joie qui sont dans la pensée du Noir des acclamations au *ntangala*.

Le lendemain matin, départ avant le lever du soleil! Un enfant, un innocent, porte le *ntangala*; défense à tout autre d'y toucher! Un autre enfant emporte un couple de poulets, deux innocentes créatures destinées au sacrifice. Ces deux enfants porteurs d'objets sacrés doivent marcher comme des esprits, ils ne peuvent ni se gratter, ni se toucher le corps. Les autres: hommes, femmes, jeunes gens, suivent en bon ordre, le front sinon purifié, du moins blanchi de craie.

#### VI<sup>e</sup> Arrivée au *Nsakwé*.

Le premier travail en arrivant au *nsakwé* est de mettre le feu aux *nzuka* (tas de bois). Ce travail est fait avec soin. Les tas de bois sont couverts de terre sur les côtés, découverts en haut. Selon que le feu porte trop d'un côté ou de l'autre, on ajoute ou on enlève de la terre. Finalement on étouffe le feu en couvrant le haut du tas et on le laisse refroidir. Les jours suivants, les femmes et les filles viendront ramasser le charbon de bois et le transporter près du four, avec de petits paniers tressés exprès pour cet ouvrage. Ordinairement, la combustion du bois réussit à souhait et donne d'assez bon charbon.

Si, par malheur, l'opération manque, pour nos Noirs, cela ne peut venir que d'une chose: c'est que l'un ou l'autre des chasseurs ou des forgerons a violé les prescriptions rituelles la nuit de la bénédiction des haches.

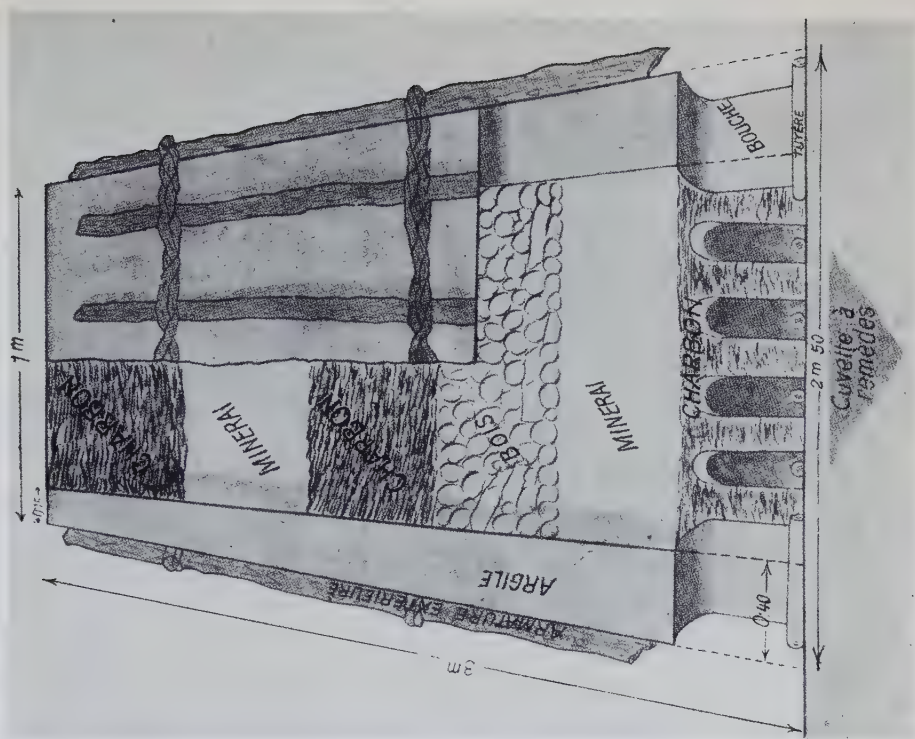
Qui est coupable?

Parfois quelqu'un se déclare; son affaire alors est vite réglée: il est exclu du camp et condamné à une amende de 20 à 25 chèvres; autrefois il aurait fallu donner un esclave.

Le plus souvent personne ne se déclare. Malheur à celui sur qui tombe le soupçon. Faute de preuves, faute d'aveux, on lui impose le *moavi* (poison d'épreuve), et selon qu'il le vomira ou qu'il en mourra, il sera déclaré innocent ou coupable.

La crainte de la justice européenne a inspiré à nos forgerons un moyen moins barbare mais tout aussi arbitraire. Au lieu de donner le poison à l'homme soupçonné, on le donne à son chien. Le chien s'en tire-t-il? Le propriétaire est reconnu innocent. Le chien en crève-t-il? Le propriétaire est déclaré coupable et condamné aux peines prévues.

Si les soupçons et le *moavi* n'aboutissent à rien, on va consulter le devin qui, lui, rejette ordinairement la faute sur quelque *nkiwa* (ombre malfaisante d'un mort). Alors, avant de continuer les travaux, on ira déterrer ce mort et brûler ses restes jusqu'au plus petit os.



Anthropos IX.

Dessin du R. P. BOFFY

Haut Fourneau en Ufipa (Tanganika). Coupe verticale.



Anthropos IX.

Ntangala, boîte des forgerons en Ufipa à remèdes superstitieux.





Durant sa répugnante besogne, le devin déterreur chante sur un air lugubre :

Finissons-en, finissons-en,

Ne l'accusez plus, ne l'accusez plus.

(Sous-entendu: de gâter votre travail.)

Les gens répondent sur le même air :

Brûle-le, brûle-le,

Il se réjouit trop, il se réjouit trop.

(Sous-entendu: du mal qu'il fait.)

Puis s'adressant au mort :

Tu te réjouis trop, tu te réjouis trop,

(Désormais) le sentier (du camp) est fermé pour toi. (Bis<sup>1</sup>.)

### VII<sup>o</sup> *Kuzika irungu*: Enterrer (les remèdes) dans le four

Nous voici arrivés à l'opération la plus importante de toutes aux yeux de nos forgerons: placer les remèdes superstitieux.

Cette cérémonie a sa vigile; une vigile chômée, les trois acteurs ne peuvent pas même aller voir le four.

Le matin de la cérémonie, le maître-forgeron réveille de très bonne heure deux petits enfants. A l'un il donne son *ntangala*, à l'autre le poulet et la poulette du sacrifice; tous trois partent au four: défense de se gratter!

Là les enfants, sous les yeux du chef, immolent de leurs mains innocentes les deux innocentes victimes. Ils coupent le cou aux deux poulets, aspergent de sang le four, les bois, les tuyères, le minerai, le charbon. Puis l'un d'eux entre dans l'intérieur du four tandis que l'autre reste à l'extérieur; ils continuent leurs aspersions en disant plusieurs fois (à la divinité sans doute): «Allume toi-même le feu, qu'il brûle bien!»

Sur les indications du chef, l'enfant place ensuite les remèdes superstitieux dans la cuvette creusée au fond de l'*irungu*; il y dépose aussi les deux têtes de poulets et recouvre le tout d'une forte couche de terre. Cela fait, il sort du four et tous trois retournent au *nsakwé*.

Les deux poulets doivent être mangés, mais uniquement par des enfants qui ne connaissent pas encore le mal; aucun adulte ne peut participer à cette communion de la victime. Les restes, os et plumes, ne peuvent pas être jetés ni donnés aux chiens, mais doivent être enterrés avec soin.

### VIII<sup>o</sup> *Kutera mutare*: Charger le four de minerai.

Le sacrifice est offert, la colère des esprits apaisée, leurs bonnes grâces gagnées; on peut donc procéder au chargement du four.

Le minerai (*nyimbo*) est habituellement à proximité; au fur et à mesure que les hommes l'extraient, les femmes et les enfants le portent près du four.

<sup>1</sup> Le Noir, qui croit fermement à la survivance de l'âme, qui croit même au pouvoir qu'elle a de revenir sur la terre tourmenter les vivants, est persuadé que ces retours sont impossibles du jour où il ne reste plus rien du corps. De là l'habitude de brûler les morts,

Le travail de charger est strictement réservé au maître-forgeron. Il entre dans l'intérieur de son four avec son *ntangala*. Du dehors, par le gueulard, on lui passe successivement: charbon, minerai, bois, selon sa demande. Au fond, il pose les tuyères, une ou plusieurs à chaque meurtrière; il commence par la meurtrière mère (*nyina*) qu'il bouche après avoir posé les tuyères, puis il fait de même pour la meurtrière père (*isi*), puis pour celles des enfants (*aana*).

La couche inférieure est une forte couche de charbon; par dessus il verse sept ou huit paniers de minerai entre deux couches égales de charbon.

Le tout doit arriver jusqu'en haut. A la tombée de la nuit, on allume le feu non par le bas, mais toujours par le haut; on obtient ainsi un feu d'intensité moyenne qui grillera le minerai mais ne le fondra pas, c'est ce qu'on cherche.

Le forgeron, du haut d'une termitière, examine la marche du feu. Sur son ordre, on abouche les soufflets sur telle ou telle tuyère et on actionne plus ou moins fort, plus ou moins longtemps, selon ses indications.

L'opération finie, on laisse le four se refroidir, ce qui exige plusieurs jours, puis on extrait par la meurtrière mère: scories, laitier, charbon, minerai. Les morceaux de fonte inutilisables, bourbeux, sont abandonnés avec les scories (*lombwé*). Les blocs spongieux moitié fer, moitié scories (*mutaré*) sont mis soigneusement de côté pour être traités ensuite au creuset.

Parfois, mais très rarement, le fondeur n'est pas maître de son feu; celui-ci brûle avec trop d'intensité et donne une coulée de fonte inutile; ou bien il brûle trop faiblement et ne grille absolument rien; ou bien encore il brûle régulièrement, mais grille mal.

Que fait alors le chef? Vérifiera-t-il son minerai pour voir s'il est de bonne qualité? Vérifiera-t-il son fondant pour voir s'il correspond à la qualité du minerai? Recherchera-t-il si aucune cause naturelle n'est venue troubler l'opération? Quelquefois, oui, il se posera ces questions. Ordinairement, non! Il dira simplement avec résignation: «Tel esprit ne veut pas, apaisons-le par un sacrifice!» ou bien il dira avec dépit: «Mes remèdes ne valent plus rien, cherchons en d'autres!», et il s'ingéniera à trouver des os plus rares, des plumes plus extraordinaires, des peaux de serpent plus vilaines... Le plus souvent, il s'écriera avec colère: «Encore nos femmes qui se conduisent mal au village! toujours elles qui gâtent notre travail!» Et il enverra des espions surveiller de près. Malheur à la pauvre accusée ou soupçonnée, il lui faudra répondre de son innocence par le poison d'épreuve.

En réalité, le forgeron manque assez rarement sa fournée, car il connaît son minerai mieux qu'on ne pense; sans se rendre compte des pourquoi-il sait parfaitement comment traiter pratiquement ce minerai, et le fondant n'est peut-être pas autre chose que l'argile elle-même à laquelle le minerai se trouve confondu dans le sol.

Une première fournée terminée, on en commence une deuxième, une troisième, une huitième, une dixième même, ce qui représente un travail énorme. Le chef forgeron étant tenu de payer tout son monde avec le produit de son travail, il a tout intérêt à multiplier les fournées. Les contrats de paiement ne sont pas partout les mêmes.



*Kintengwe, petit creuset chez les forgerons de l'Ufipa (Tanganika).*





Ici, on s'accorde assez ordinairement pour l'arrangement suivant : une fournée est réservée aux chasseurs, une autre aux aides-forgerons, une troisième aux enfants et jeunes gens, une quatrième pour les cadeaux à faire, les impôts à payer. Toutes les surnuméraires sont pour le chef personnellement.

### IX<sup>o</sup> *Kintengwe* : Creuset.

Les blocs spongieux qui sortent de l'*irungu* ne sont pas d'un fer assez pur pour pouvoir être utilisés tels quels. Après la première opération du grillage, le forgeron leur fait subir une seconde fois l'action du feu dans un creuset qu'il appelle *kintengwé*.

Le *kintengwé* est une simple cuvette en argile d'un diamètre intérieur de 30 à 40 centimètres, d'une profondeur à peu près égale. Sur les côtés on perce trois petites ouvertures qui reçoivent chacune une tuyère et un soufflet en peau de bouc.

Au fond, dans la paroi, est ménagée une sortie pour les scories, le laitier. Le forgeron charge lui-même son *kintengwé*, mais au lieu de procéder par couches horizontales comme dans l'*irungu*, il procède par colonnes verticales. Au milieu, une colonne de minerai grillé; sur les côtés, une colonne circulaire de charbon; par dessus, une légère couche de charbon. Contrairement encore à ce qui se fait à l'*irungu*, on allume ici par le bas, car on veut un feu intense. Le *kintengwé* allumé, les trois aides commencent leur soufflerie alternative et rythmée. Pour s'exciter, ils chantent des airs spéciaux qui donnent à leur travail une marche régulière.

Le chef se tient à côté, armé d'une tige en fer : il pique constamment le bloc spongieux pour voir où en est la fusion, il tisonne de temps en temps par la bouche d'écoulement pour faciliter la sortie du laitier, des scories, des cendres. Quand il juge que la fonte est à point, il fait cesser la soufflerie et sort par l'orifice supérieur un petit bloc de fer compact qu'il appelle *luolo*, au pluriel *mbulo*. Il a de quoi forger une ou deux houes.

Cette opération du *kintengwé* étant très importante, elle est précédée d'un sacrifice. Le maître-forgeron fait d'abord ses petites adorations à son *ntangala* (boîte à remèdes). Il prend ensuite une poule rouge, lui saisit un doigt de la patte et en coupe la première phalange. Au sang qui coule, il mêle une partie de ses remèdes superstitieux, et bouche close, yeux fermés, il répand le reste sur les parois du creuset; il ne peut ni prononcer une parole, ni jeter un regard sur le creuset. Il lâche ensuite sa poule très peu incommodée de la mutilation subie; il la mangera sans cérémonie à la fin des travaux.

Quand aux remèdes mêlés au sang de la victime, il les dépose au fond du *kintengwé* dans un petit creux *ad hoc* et les recouvre d'une couche d'argile.

Son sacrifice pieusement offert, ses *daua* (remèdes) soigneusement enterrés, le forgeron commence son nouveau travail avec plus d'assurance et il répétera l'opération du *kintengwé* tant qu'il aura du *mutaré* (minerai grillé).

### X<sup>o</sup> *Tupiruke* : Retour au village.

Les travaux de l'*irungu* et du *kintengwé* huit, répétés dix fois amènent nos forgerons jusqu'au mois de novembre. Mais voici les premières pluies qui s'annoncent! Le maître-forgeron donne le signal: «*Tupiruké* Retournons!

Un homme prend les devants, court au village avertir de préparer de la bière. Quand la bière est prête, on quitte le *nsakwé* et l'on part au milieu des chants de joie.

A leur arrivée au village, les femmes acclament les forgerons avec des you-you sans fin; elles leur apportent quelques cruches de bière, mais défense aux autres qu'aux forgerons d'y toucher!

Dans la soirée, on ramène solennellement le *ntangala*. Le forgeron-chef le reçoit entre ses mains, le pose dévotement sur un siège, fait ses prosternations, bat des mains en signe de reconnaissance. Tous les forgerons se mettent aussi à genoux et exécutent une petite salve de sourds applaudissements: c'est leur façon à eux de témoigner leur reconnaissance.

Le *ntangala* est reporté alors sur son étagère, les forgerons se remettent à leurs cruches et invitent tout le village à faire comme eux; il est même de règle que tout le monde s'enivre.

### XI<sup>e</sup> Pembo: La forge

Le *pembo* est constitué par une charpente grossière de trois mètres de hauteur environ et se termine en cône; il mesure de cinq à six mètres de diamètre à sa base. Au centre repose une grosse pierre plate qui servira d'enclume; à droite et à gauche, deux petits foyers maintenus en activité par quatre soufflets en peau de bouc. Pas d'autre masse que les pierres de la montagne. Voilà, avec quelques instruments très primitifs: un marteau, une pince, un crochet, toute l'installation de la forge. Et pourtant il en sort bien des objets qui, sans être parfaits, sont très présentables: des houes, des haches, des lances, des flèches, des couteaux, des alènes, des hameçons, des clous, etc.

Le *pembo*, avant d'être utilisé, est lui aussi sanctifié par un sacrifice. C'est un coq qui est choisi ici pour être offert. Le forgeron entre sous le *pembo*, immole sa victime, étend le sang sur la pierre-enclume en disant: «Que cette forge ne gâte pas mon fer! qu'elle m'apporte richesse et fortune!»

Puis il entonne une petite litanie:

«Vous, mes aïeux, qui avez commencé ces travaux de forge, précédez-moi!

Toi, mon père, qui m'as donné mon *ntangala*, précède-moi!

Toi, *Ntamalamiti*<sup>1</sup>, précède-moi!

Toi, *Lozi*<sup>1</sup>, précède-moi!»

Tout en murmurant ses invocations, le sacrificateur coupe les ailes de sa victime et les suspend à deux bois de charpente. Ces ailes doivent rester là comme un souvenir du sacrifice offert, et un gage de la protection demandée. Le coq est mangé ensuite entre forgerons.

Un habile travailleur, s'il a de bons aides, peut forger trois ou quatre houes dans une journée; et là n'importe qui peut servir d'aide. Outre les aides attitrés, les clients eux-mêmes, tous ceux qui veulent acheter une houe, ou une hache, doivent payer de leur personne, battre le fer, actionner les soufflets. Bien plus, il est dangereux de se présenter chez un forgeron les mains

<sup>1</sup> *Ntamalamiti* est selon la tradition du pays le premier Noir qui aurait travaillé le fer. *Lozi* était sa femme. C'est là, à ma connaissance, le seul cas où une femme est invoquée.





Anthropos IX.

*Pembo*, forge en Ufipa, sa charpente, au milieu la grosse pierre-enclume.



Anthropos IX.

*Pembo*, forge en Ufipa (Tanganika).

(Photographie prise sous le *pembo*, mais avant qu'il ne fut couvert.)



vides! Si le client oublie ou néglige d'apporter le petit pot de bière attendu, il risque fort d'être éconduit; si, au contraire, sa bière est bonne, son attitude respectueuse, ses courbettes bien humbles, l'orgueilleux forgeron est gagné: il fournira tout ce que son client demandera, réparera même gratis une houe fendue, une lance brisée, des flèches ébréchées.

### XII<sup>e</sup> Quelques remarques.

Nous avons suivi nos ouvriers depuis le moment où ils extraient péniblement le minerai jusqu'à celui où ils livrent orgueilleusement leur marchandise. Le lecteur a dû remarquer avec surprise sans doute le purisme qu'affectent les forgerons durant tout leur travail: pas de souillure par la manducation de la chair de porc (animal impur); pas de souillure par des relations même légitimes; choix d'innocents pour porter et reporter le *ntangala*; choix d'innocents pour porter les offrandes et immoler les victimes à l'*irungu*; choix de créatures innocentes au premier et principal sacrifice; consommation de la victime par des enfants innocents; souci des adultes de se blanchir le front en signe de purification. Tout cela est quelque peu surprenant; surprenant surtout pour celui qui fréquente de plus près ces forgerons et connaît leur liberté de mœurs ordinaire.

Que prouve ce purisme? Il prouve tout simplement que les natures même les plus vicieuses, reconnaissent parfaitement la beauté de la pureté, en soupçonnent l'heureuse influence, en comprennent même la nécessité; il prouve que ces tristes natures savent très bien que le vice contraire déplaît à la divinité, attire des châtements dès ici-bas, cause bien des succès, même dans les affaires temporelles.

Le lecteur a dû remarquer aussi le recours fréquent à la divinité unique (le miséricordieux, le créateur, le soleil) ainsi qu'aux mânes divinisées des ancêtres; il a dû remarquer les invocations répétées, les sacrifices jusqu'à trois, les remèdes superstitieux, etc., si bien que nos forgerons semblent attacher plus d'importance à ces influences surnaturelles qu'à leur travail propre. Et pourtant, à les juger superficiellement, il n'y a pas de Noirs plus matérialistes que les forgerons: bien-être, bonne chère, boisson, argent, semblent en temps ordinaire leur unique préoccupation.

Qu'est-ce que cela prouve encore? Que la croyance en un monde surnaturel, bienfaisant ou malfaisant, rémunérateur de la vertu, vengeur du péché, est plus ancrée qu'on ne pense dans le cœur du Noir.

### XIII<sup>e</sup> Epilogue.

Pour justifier mon titre: Forgerons païens et forgerons chrétiens, il me reste à ajouter un mot.

La première fois qu'un des mes catéchistes me parla de tous ces détails, il ajouta presque textuellement: «Non! Vraiment! Cela n'est pas un travail de chrétien! Les chants, les sacrifices, les pratiques superstitieuses, le travail du dimanche, les poisons d'épreuve, etc. . . tout cela fait de ce travail un travail de sauvages, non un travail de chrétien!»



Pourtant, à l'heure où j'écris, nous avons, grâce à Dieu, tout un petit groupe de forgerons chrétiens, et ce ne sont pas nos moins fervents. Ils vont chaque année aux *marungu* (hauts-fourneaux) avec leurs parents païens, et sont assez forts pour pratiquer leur religion dans ce milieu si peu favorable; ils s'y aguerrissent même. J'en connais qui ont été privés de nourriture, et des journées entières, parce qu'ils refusaient obstinément ou de prendre part à des pratiques superstitieuses ou de travailler le dimanche.

Mieux que cela, nous avons un chef forgeron catéchumène; il est allé cet été à son travail avec des aides presque uniquement chrétiens ou catéchumènes. Ils se sont abstenus de tout ce qui était contraire à leur religion, et naturellement ils ont réussi comme les autres à fondre le fer.

Comme *nsakwé*, ils ont choisi de préférence un endroit peu éloigné de la mission pour pouvoir y revenir souvent.

A l'*irungu*, au *kintengwé*, ils se sont contentés du seul fondant qui, au dire du chef, consiste en pierres calcaires, en os pilés.

Les seules bénédictions qu'ils aient implorées sont celles du vrai Dieu, par de ferventes prières, par une vie bien chrétienne. Le seul sacrifice auquel ils ont participé est celui de la Messe, et pour occuper agréablement leurs loisirs du dimanche, ils allaient gaiement à la chasse et revenaient assez souvent avec un cochon sauvage.



## Das Symbol für „Kampf“ im alten Mexiko.

Von P. D. KREICHGAUER, S. V. D., St. Gabriel-Mödling.

Es gibt unter den symbolischen Bildern und Hieroglyphen der alten zentralamerikanischen Völker keines mehr, das bei den Mexikanisten so viel Interesse erweckte als das Kriegs-Symbol. Es besteht aus drei Teilen, von denen zwei viele und sehr starke Variationen zeigen. In den am sorgfältigsten ausgeführten Zeichnungen sieht man zwei schlangenähnliche Streifen, die sich manchmal umeinander schlingen. Auf die Streifen sind Pfeile gezeichnet, hier (Fig. 1) fliegen letztere auf Kriegsvolk zu. Der eine Streif ist blau und bedeutet zunächst Wasser; darüber herrscht nirgends ein Zweifel. Der andere ist gewöhnlich in schwarze und gelbe Felder geteilt; in den besten Bildern laufen aber der Länge nach auf einer Seite zwei schmale Streifen, ein roter und ein weißer. Dieser zweite Bestandteil ist bisher ganz verschieden gedeutet worden, nur über den kopfähnlichen Anhang herrscht ziemliche Übereinstimmung der Meinungen. Letzterer ist ebenfalls gelb, von der Farbe des Feuers, und sieht manchmal einem Schmetterling ähnlich, er ist aber fast sicher aus einem Schlangenkopf hervorgegangen. Dieses Kopfes wegen deutete man den ganzen Streifen fast allgemein als Feuer. Der dritte Bestandteil, die Pfeile, sind dem Wechsel bei weitem am meisten ausgesetzt; an ihre Stelle treten viele andere Symbole, die nur darin übereinstimmen, daß sie an den Tod erinnern. SELER gab zuerst die Bedeutung der ganzen Gruppe an: Krieg, Kampf. Das gebräuchlichste Wort der alten Indianer für „Krieg“ war *atl-tlachinolli*, was wörtlich heißt „Wasser-Verbranntes“. SELER glaubte auch übersetzen zu können „Speerwerfen-Brand“, offenbar ein deutlicherer Hinweis auf den Krieg. Damit schien das Symbol fast ganz erklärt zu sein. Es läßt sich aber zeigen, daß seine interessanteste Seite übersehen wurde.

Wir finden die beiden ersten Elemente des Zeichens manchmal ganz getrennt, dann steht aber das dritte (Pfeile oder seine Stellvertreter) sowohl bei dem „Wasser“, wie bei dem „Feuer“. Häufig trifft man Wasser und Pfeile als gut gezeichnetes, auffallendes Symbol ganz selbständig an, und zwar auch in solchen Codices, worin das Kriegssymbol nirgends ganz deutlich zum Ausdruck kommt, wie im Codex Vaticanus B. Eines der inhaltsreichsten und völlig in sich abgeschlossenen Bilder des Codex Borgia wird uns zur sicheren Deu-

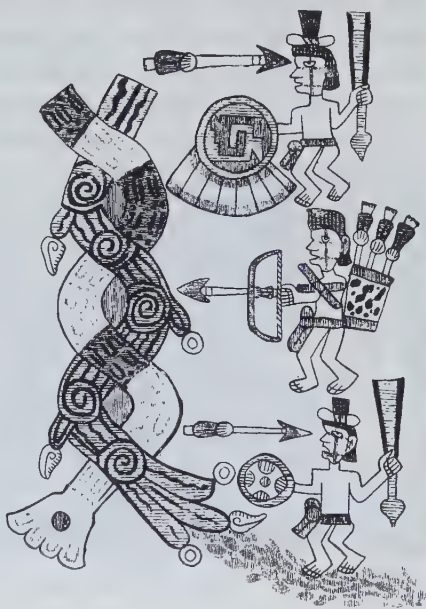


Fig. 1. Das Kriegs-Symbol. Sammlung A. V. HUMBOLDT.

In der Schraffierung bedeuten horizontale Striche die blaue Farbe, vertikale die rote, nach rechts fallende die grüne, nach links fallende rötliche oder bräunliche. Gekreuzte Striche deuten dunkelgraue Farbe an, weiße Flächen sind im Original meistens gelb.

tung dieser beiden ersten Elemente führen. Neben der Verweisung auf die Codices wird hier, wo es möglich ist, die Stelle in den „Gesammelten Abhandlungen“ SELER's (SI, SII, SIII) oder in dessen „Tierbildern der mexikanischen und der Maya-Handschriften“ (Ti) angegeben (Zeitschr. f. Ethn. 1909 und 1910), weil diese grundlegenden Werke am zugänglichsten sind.

Fig. 2 zeigt uns den Abendhimmel und die Unterwelt, deren Grenze in fast allen Mythologien den Kampfplatz des jungen Mondes darstellt. Oben in der Mitte schwebt das vollkommenste unter allen gebräuchlichen Mondsymbolen. Eine Scheibe mit acht Strahlenspitzen umschließt ein Gefäß mit blauem Wasser, darin liegt ein Obsidianmesser mit Auge und Mund. Das Wassergefäß ist nach allgemeiner Auslegung ein gekrümmter Totenknochen. Die Wülste an seinem Rande hält SELER für Gelenke, und man muß ihm hierin zustimmen, wenn man eine größere Anzahl von Bildern gemustert hat. Fast alle Zeichnungen des Berges mit dem Eingang zur Unterwelt, die Hand- und Fußgelenke mancher Gottheiten usw. weisen die gleichen Wülste auf. Wir werden deshalb

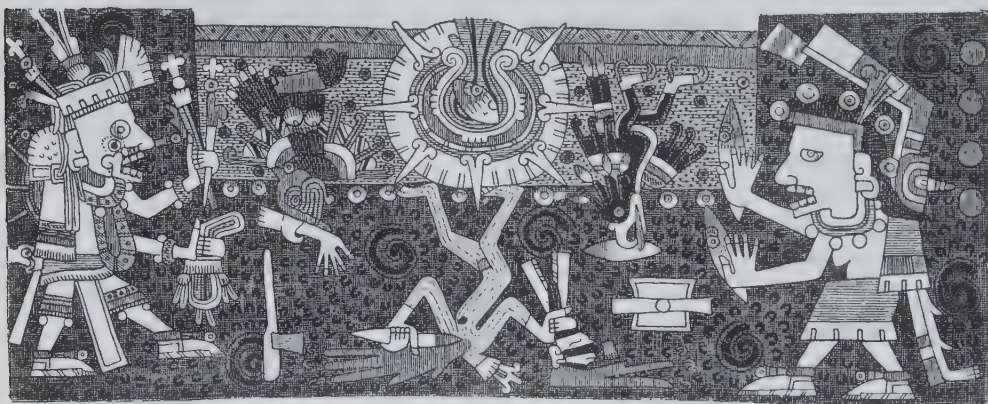


Fig. 2. Abendhimmel und Unterwelt. Cod. Borgia 18.

nicht fehlgehen, wenn wir dieses Gefäß mit Gelenken als den Eingang zur Unterwelt, die Symplegaden, die zusammenklappenden Tore am Ost- und Westhorizonte ansehen. Das gleiche Zeichen („Nasenhalbmond“) trägt die Göttin des Westhorizontes Tlaçolteotl als Schmuck an der Nase. Der Tempel dieser Göttin bestand nach SAHAGUN aus drei Stangen in Form eines Tores; wir sehen ihn z. B. im Codex Fejérváry 32, oder Codex Vaticanus B auf Blatt 11; in beiden Fällen wird das Tor von zwei Schlangen bewacht. Auf dem Bild des Codex Vaticanus stürzt ein geopferter Mensch in den geöffneten Rachen eines großen Obsidianmessers, das auf dem Altare liegt. Mit solchen Messern war auch nach den Anschauungen anderer Stämme Zentralamerikas der Symplegadenrachen ausgestattet<sup>1</sup>.

Daß das Wasser den Himmel bedeuten kann, steht bei allen Erklärern fest. Wir werden also das Gefäß mit Wasser und Obsidianmesser lesen müssen „Abendhimmel und Unterwelt“; daß es ein Symbol des Mondes ist, wird von niemand bezweifelt. Der äußere strahlenförmige Teil ist nur selten mit ihm verbunden. Wo dieser letztere in heller Farbe und ganz allein vorkommt,

<sup>1</sup> N. E. POHORILLES, Das Popol-Wuh, Leipzig 1913, p. 53.



bedeutet er die Sonne. Aber auch ohne das Wassergefäß ist der Strahlenkranz immer dann ein Mondsymbold, wenn er entweder durch ein Stück Nachthimmel zum Teil verhüllt ist, oder wenn ein breiter Kranz zwischen den roten Strahlen graue oder dunkle Farbe besitzt. (Fig. 3 am Kopfe Quetzalcouatls.)

Auf der linken Seite des Bildes (Fig. 2) steht ein Gott, der einen Totenschädel trägt. Zu seiner Kennzeichnung hat man das achtstrahlige Symbol mit dunklem Rande hinter seine Schulter gezeichnet, denn es ist der Mondgott in der Unterwelt. Auf der Krone und in der linken Hand sieht man je zwei Instrumente; das eine trägt die blaue Zeichnung des Wassers, das andere ist ein Dolch aus echtem Totenknochen, wir haben somit zwei weitere Bestimmungen „Abendhimmel und Unterwelt“. In der rechten Hand trägt er eine Tasche für Räucherwerk mit deutlicher Zeichnung des blauen Wassers. Wie aus anderen Abbildungen dieser Tasche bestimmt hervorgeht, ist sie ein Symbol der Unterwelt (Cod. Nuttall 9 u. 10, S III 213, 214). Die Verzierung mitten auf der Krone enthält zwei Federn mit gekrümmter Spitze (hier etwas undeutlich), die sogenannte Reihergabel SELER's, die sich nur beim Mondgott und seinen Verwandten findet. Vor dem Mondgott fliegt ein Truthahn vom Abendhimmel herunter mit einer abgerissenen Totenhand im Schnabel. SELER und andere Interpreten bezeichnen ihn als Mondvogel. In nächster Beziehung steht er zum jungen Mondgott Tezcatlipoca, dessen charakteristischestes Merkmal er auf der Brust trägt<sup>1</sup>. An seinen Flügeln sieht man die Federn mit der gekrümmten Spitze in ihrer deutlichsten Form. Sie sollen offenbar an den westlichen „Berg mit der gekrümmten Spitze“ erinnern. Die vor dem Mondgott stehende Axt ist ein ihm auch anderwärts beigegebenes Symbol (Ti, 1910, p. 51, Fig. 738).

Auf der rechten Seite des Bildes steht die Mondgöttin. In ihrem Haare stecken die gleichen Instrumente, die wir in der Hand der ersten Figur kennen gelernt haben. Der Winkel über ihrem Kopfe ist wohl das älteste aller Mondsymbole, er kommt in unendlicher Wiederholung als Stufe, Mäander, Tempelkrönung, Altarschmuck usw. besonders mit dem alten Gotte, dem Vater aller Götter und Menschen, Xiuhtecutli vor, dessen Mondcharakter niemand bezweifelt. Zur Zeit der Eroberung Mexikos und gewiß schon lange vorher hatte er nur noch das Amt eines Feuergottes; verschiedene von den Mondsymbolen sind aber an ihm haften geblieben. Der junge Mondgott Tezcatlipoca trägt auch das Winkelsymbol in derselben Form wie hier die Mondgöttin (Fig. 4). Über die hohe Bedeutung dieses Zeichens gibt uns eine merkwürdige Gewohnheit beim allerbeliebtesten Spiele der Indianer, dem Ballspiel, Aufschluß. Der große Gummiball, welcher so oft als Mondkugel kenntlich gemacht wird, durfte beim Schlagen nur mit einem der großen Körpergelenke, am Knie, am Oberschenkel, am Ellenbogen und an der Schulter berührt werden. Beim Meisterschlag mußte er durch einen in der Nähe des Bodens und an der geknickten Seitenwand angebrachten Ring fliegen, der die Symplegaden, das

<sup>1</sup> Während Tezcatlipoca der Reihe nach mit allen Mondsymbolen geschmückt in den Schriften der Priester sehr häufig vorkommt, scheint das Volk der Hauptstadt Mexiko seine Mondnatur völlig ignoriert zu haben, wie denn auch sonst tiefgehende Unterschiede zwischen den Religionen des Volkes und der Priester bestehen.

Klapptor am Westhorizont vorstellte (Fig. 4). Neben diesem Ring auf dem Ballspielplatz kommt manchmal der Kopf der Wachschnake zum Vorschein, es ist dieselbe rote, in acht Felder geteilte typische Schlange, die das Bild Tlaçolteotls, der Erdgöttin am Westhorizont, dem Geburtsorte des Mondes, so oft begleitet (Fig. 4). Die Schambinde neben ihr zeigt an, daß es sich nicht um eine natürliche Schlange handelt.

Wer viele mexikanische Götterbilder gesehen hat, dem wird aufgefallen sein, daß Arme, Beine, Hände und selbst der Kopf sehr häufig stark winkelig abgebogen sind; besonders zeichnet sich hierin Xiuhcēcutli aus. Sogar die Hockerstellung der Mumien dürfte damit zusammenhängen; man sieht wenigstens

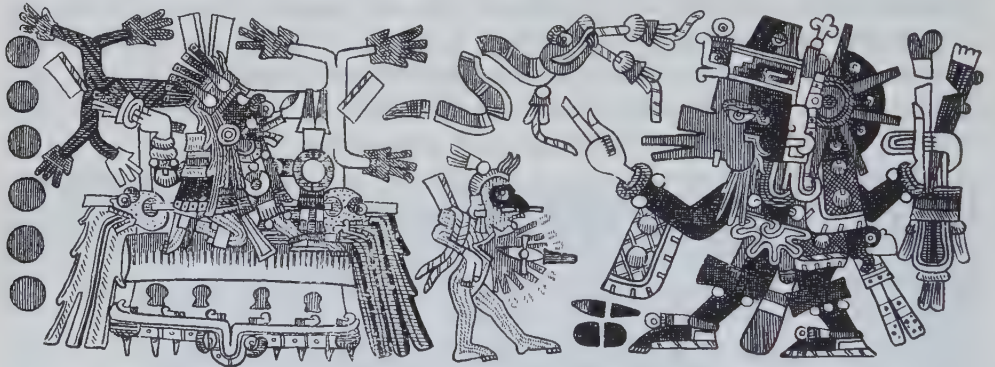


Fig. 3. Gottheit des Morgensterns und schwarzer (östlicher) Quetzalcouatl. Cod. Borgia 19.

An dem Throne des Morgensterns ist das Kriegssymbol in zwei Formen angebracht. Rechts sieht man einen Schädel mit Wasser (Abendhimmel und Unterwelt), links einen Schädel mit feuerfarbener Luft (Morgenhimmel und Unterwelt). Oben ist der Baum des Ostens mit seinen acht Ästen gezeichnet, und zwar die linke Seite in der Farbe des Wassers, die rechte in der des Feuers. Als Kampfplatz werden die beiden kenntlich gemacht durch die angebrachten Kriegerfigürchen. Der Unterbau des Thrones ist der Erdrachen des Ostens, aus dem der Morgenstern entstieg ist. Letzterer trägt einen Totenschädel, weil er nach Ansicht der Mexikaner vier Tage lang nach seinem Aufgang „Knochen“ blieb. An der Krone Quetzalcouatls sieht man als Ornament die „steile Treppe“, hinter dem Kopfe ist das Mondrad angebracht, das er in reduzierter Form immer trägt, in der linken Hand hält er Instrumente mit dem Symbol „Abendhimmel und Unterwelt“, am rechten Arm hängt die Himmelsdecke, auf der Brust die Meeresschnecke, ein Symbol des Mondes. Er trägt die Windmaske. Wegen seiner Mondsymbole und anderer Kennzeichen dürfte Quetzalcouatl aus einer Mondgottheit hervorgegangen sein. Er war wohl auch in der Vorzeit Vertreter der Milchstraße.

den alten Mondgott nicht selten ganz ähnlich zusammengekauert auf seinem Throne sitzen. Auch andere Gottheiten sitzen wie ein echtes Mumienbündel, aber ganz lebendig auf dem Thron. In einzelnen Maya-Codices (Tro, Cortes) ist unzählige Male am Daumen der halb geöffneten Hand eine zusammengesetzte Form des Winkelmotives angebracht, nämlich die „steile Treppe“, die nach dem Popol-Wuh am Horizonte zur Unterwelt führt. Die hohle Hand, wie alle Öffnungen und Höhlungen des Körpers, selbst die Augenhöhlen sollen in ganz Zentralamerika an die Symplegaden erinnern, ähnlich wie die doppelköpfige, schüsselförmig gekrümmte Schlange, welche manchmal als Schmuck die „steile Treppe“ unter der Nase der Wassergöttin ersetzt. Es gehören noch hierher der Jaguarfuß, die Krallen und Schnäbel der Vögel und anderes. Da-



durch wird auch das Schildsymbol der Erdgöttinnen, ein Adlerfuß, verständlich, er bedeutet, wie der „Nasenhalmmond“ die Symplegaden. Von allen Höhlungen die wichtigste war die beim Opfer aufgeschnittene Brusthöhle, durch welche man das Herz herausnahm, um dadurch dem Monde und der Sonne das Passieren des Klapptores zu erleichtern. Den Mayastämmen, welchen die Sonne das „Herz des Tages“ war, lag diese Art des Opfers besonders nahe. Diese letzteren Völker statteten, neben anderen, auch ihren Sonnengott mit dem Symplegadenzeichen aus, aber nicht unter der Nase, sondern unter dem Auge (Fig. 5). Im Gebiete von Mexiko kommen die Symplegaden unter der Augenhöhle nur beim Gotte des Morgensternes vor (Cod. Vaticanus 80—84), und vielleicht auf einzelnen Bildern des Regengottes Tlaloc.

Die Mondgöttin in Fig. 2 hält in jeder Hand ein Obsidianmesser, das Symbol ihres Kampfplatzes am westlichen Horizont. Vor ihr kommt ein Adler vom Himmel herunter, mit einem Obsidianmesser im Schnabel. Manchmal ist der Adler ein Symbol der Sonne, hier aber zeigen die Federn „mit der gekrümmten Spitze“ das Mondtier an. Hinter der Göttin sind vier rote Kreise gezeichnet, sie bedeuten die vier Tage (eigentlich dreieinhalb), welche der Mond zwischen dem letzten und ersten Viertel in der Unterwelt bleibt; meistens sind für diese Zeit drei Tage angedeutet. Die Form des vor der Göttin stehenden Opfergefäßes wird auch für andere Gottheiten verwendet. Unten in der Mitte des Bildes steht ein Mensch mit dem Kopf in der einen Hand. Die Gesichtsbemalung läßt hier keinen Zweifel, daß er ein geopferter Abbild des jungen Mondgottes Tezcatlipoca ist. Man beachte die Winkel in sämtlichen Gelenken, selbst am Halse und den hohl geformten Fuß. Letzterer wird im Codex Vaticanus B oft in ganz unnatürlich starker Krümmung abgebildet, z. B. 11 oben rechts, 18 oben links usw.

Das Mondsymboll „Abendhimmel und Unterwelt“ ist nicht immer durch die gleichen Elemente dargestellt, es findet sich vielmehr in den allerverschiedensten Formen. Im Codex Vaticanus B 63 z. B. (Ti, 1910, p. 250, Fig. 908) ist neben dem Mondgott (dem Schneckenmann) ein Mumienbündel und Wasser gezeichnet; 39 ist neben Tezcatlipoca der wirkliche Sternhimmel abgebildet und darin eine Axt; das entsprechende Bild Codex Fejérváry 27 zeigt statt der Axt einen Totenschädel. Im Codex Nuttall 12 (Ti, 1910, p. 42, Fig. 701) steht der Mondgott als „Schildkrötenmann“ in einem Wassergefäß und neben ihm steckt ein Pfeil im Wasser. Im Codex Vaticanus B 65 (Ti, 1909, p. 820) erstreckt sich das Himmelsbild schlangenartig bis in die Höhlung eines Adlerfußes. In dem entsprechenden Bilde des Codex Borbonicus 17 sieht man den Hauch Tezcatlipocas in einen Weinkrug eintreten (Ti, 1909, p. 821, Fig. 587). Aus den Mayahandschriften steht aber fest, daß die Öffnungen aller rituellen Gefäße Symbole für den Eingang zur Unterwelt waren und deshalb ein eigenes Zeichen trugen. Oft kommt ein Wasserstrom unter dem Tempel hervor und noch andere Formen sind gebräuchlich.

Den zweiten Teil des Kriegssymbol *atl-tlachinolli* findet man, mit Ausnahme des Kopfes, in fast gleicher Form in der für die Mythologie wichtigsten Zeichnung des Codex Borgia (33 S III 302). Dieses Bild enthält die wesentlichen Elemente der mexikanischen Auffassung des Kosmos, gruppiert um einen



Tempel. Letzterer war den alten Indianern ein Bild des Weltalls. Sein Fundament ist die Unterwelt. Auf den Stufen des Tempels stehen die lebenden Menschen, die Plattform nehmen die Priester in Götterkostümen ein, das Dach stellt die verschiedenen Himmel vor mit Sonne, Mond und Sternen und den in das Paradies eingegangenen Kriegern. Ganz oben thront Tezcatlipoca, und zwar auf dem Tempel des Ostens in schwarzer Gesichtsbemalung, auf jenem des Westens in roter. Fig. 4 zeigt, daß er auch auf dem Ballspielplatz als schwarze und rote Gottheit auftritt. Sein Kopf schaut aus dem geöffneten Rachen eines Obsidianmessers (Symplegaden) hervor. In Mäanderform umgeben mehrere Schlangen von typischem Charakter, wohl als Träger des Himmels gedacht,

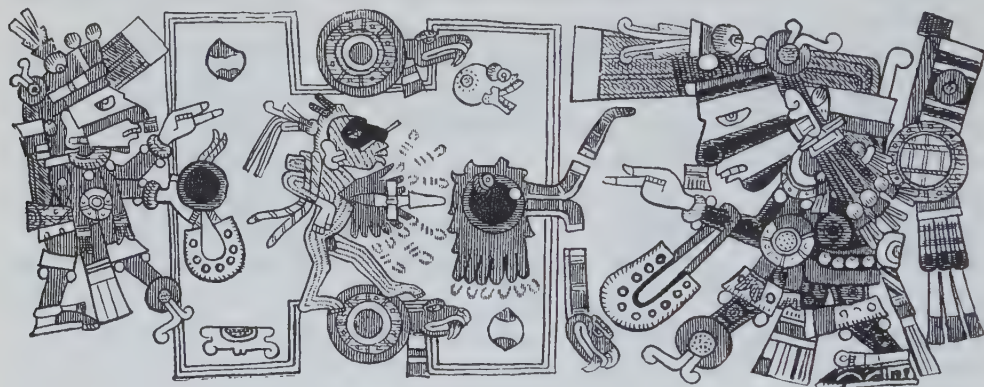


Fig. 4. Der Ballspielplatz. Cod. Borgia 21.

Der rote und der schwarze Tezcatlipoca, der Mondgott im Westen und im Osten spielen Ball. Der schwarze Gott ist größer gezeichnet, weil dieses Bild, ebenso wie seine drei Parallelen (z. B. Fig. 3) die Richtung nach Osten kennzeichnen soll. Die Ringe oben und unten stellen die Symplegaden vor, ebenso die geöffnete Brusthöhle des Opferrn Menschen in der Mitte. In der linken unteren und der rechten oberen Ecke befinden sich zwei weitere Symbole der Symplegaden. Der Ball (mit den zwei Mond- oder Erdaugen) ist durch das Klapptor geflogen und hat die rote Wachsschlange zerdrückt. Das Winkel-Element tragen beide Götter über der Schulter. Der Kopfschmuck enthält die Federn mit der gekrümmten Spitze. Oft sind beim Spielplatz in den einspringenden Räumen die vier Farben des Himmels gemalt.

den Tempel von der Unterwelt bis zu Tezcatlipoca. Aber nur eine einzige umspannt die ganze Höhe. Diese letztere muß als Symbol der berühmten „Federschlange“ des Gottes Quetzalcoatl betrachtet werden, der in der Hauptstadt zur Zeit der Eroberung vom Volke nur noch als Gottheit der bewegten Atmosphäre, des Windes, aufgefaßt wurde. Die Schlange zieht sich zwischen der Unterwelt und dem Tempelboden durch und steigt dann erst zum Himmel auf, sie muß deshalb den Erd- und den Luftkreis bedeuten, d. h. alles, was von der Erde über der Unterwelt sichtbar ist. Der unterste Teil der Schlange wird oft gesondert dargestellt als grüne Federschlange, als grünes Krokodil, als grüner Xolotl oder auch als Erdkröte. In ihrer natürlichen, hell und dunkel gefleckten Form mit den charakteristischen Häkchen versehen, ist sie, aus nur zwei bis drei Gliedern bestehend, auch oft als Hieroglyphe des Ackerbodens verwendet. Die hellen Felder der Schlange im Codex Borgia enthalten eine am Ende bogenförmig verbundene Doppellinie, und im Inneren derselben eine ähnliche zweite, die auf anderen Bildern in ganz gleicher Form als stilisierte

Adlerfedern vorkommen (S II 350). Manchmal sind auf der Federschlange diese Federn im Profil gezeichnet und sehen dann hakenförmig aus. Im *atl-tlachinolli*-Zeichen sind die genannten bogenförmig verbundenen Doppellinien verkürzt und stellen die Haken der Fig. 1 dar. Sie kommen auch doppelt ineinandergeschachtelt vor, z. B. S III 227.

Der gewöhnliche Stellvertreter des oberen, zum Himmel ragenden Teiles der Federschlange ist der helle, aber schwarz gefleckte Hund Xolotl, den man nicht selten mit allen Insignien Quetzalcouatls geschmückt in den Bilderschriften antrifft. Häufig ist er mit ganz gleichen Haken bedeckt, wie das *tlachinolli*-Symbol. Sogar bei den Mayavölkern finden sich der schwarz gefleckte Hund wieder und die schwarz gefleckte Federschlange, letztere sogar mit einer sehr deformierten Schnauze, die wohl aufs nächste mit der auffallenden Maske Quetzalcouatls über Mund und Nase verwandt ist. Die Verwandtschaft wird dadurch noch wahrscheinlicher, daß so unnatürliche Deformationen sonst nirgends vorkommen und daß auch der schwarz gefleckte Hund sowohl bei den Mayavölkern als bei den Mexikanern oft ein Nasenanhängsel besitzt. Auch bei den Maya ragt die genannte Schlange in die Atmosphäre auf und trägt den Himmel oder den Gott Chac (Ti, 1910, p. 75, 79, Fig. 844, 846, p. 83, Fig. 855, p. 280, Fig. 981; vgl. Cod. Vat. B 1, 2, 5, 6).

Die Deutung der *tlachinolli*-Schlange liegt jetzt nahe. Sie hängt von der Bedeutung der Federschlange in dem Weltbilde des Codex Borgia ab. Hier steht aber die schwarz gefelderte, den Himmel tragende Federschlange einer zweiten, rot gefelderten, gegenüber, die auch den Himmel trägt mit dem roten Tezcatlipoca an der Spitze. Zahlreiche Details weisen darauf hin, daß das Bild mit dem Tempel und der schwarz-gelb gefelderten Schlange den Osthimmel und den Erdkreis im Osten vorstellt, das zweite Bild den Westhimmel und die Erde im Westen. Voll bestätigt wird diese Deutung durch zwei entsprechende, aber einfachere Bilder im Codex Vaticanus B p. 13—16. Unserer Osthimmel- und *tlachinolli*-Schlange entspricht hier eine mäanderförmige gelbe und echte Federschlange, welche einem Scolopender ähnlich sieht. Im Innern des Tempels sieht man eine (gelbe) Eule, ein häufig vorkommendes Mondtier; das Tempeldach ist mit Totengebeinen und Schädeln verziert. Diese Darstellung des Osthimmels ist natürlicher und einfacher und darum wohl älter wie jene des Codex Borgia, weil in der Mondmythologie der

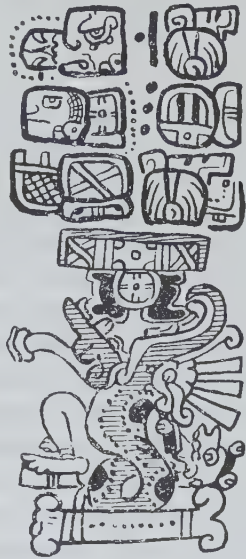


Fig. 5. Die Federschlange als Träger des Himmels.  
Cod. Cortes 33 b.



Fig. 6. Die Federschlange.  
Cod. Perez 23.

Wie im Cod. Borgia stützt sich in Fig. 5 die Federschlange auf die Unterwelt, hält aber hier mit ihrem Rachen den Himmel. In Fig. 6 sieht man die Federn am Halse u. die schwarzen Flecken deutlich. Auch das Nasenanhängsel ist stark ausgesprochen. Die erste Hieroglyphe in Fig. 5, der Kopf eines Maya-Gottes, zeigt unter dem Auge das Symplegaden-Zeichen („Nasenhalm“).



Osten jenen Ort bedeutet, wo der Mond im Kampfe unterliegt und stirbt. Im Codex Borgia hat die Sonnenmythologie schon größere Fortschritte gemacht, wie sich noch an manchen anderen Stellen nachweisen läßt, deshalb wird man die Totensymbole im Osten eliminiert haben.

Die Darstellungen der isolierten zweiten Hälfte des mexikanischen Kriegszeichens „Morgenhimmel und Unterwelt“ sind naturgemäß viel seltener als jene der ersten Hälfte. Der im Kampfe unterliegende Mond hat eben auf die Mythenbildung einen geringeren Einfluß als der Ort der Geburt und des siegreichen Kampfes des Helden. Die Verschiedenheit des Ausdrucks ist aber hier wohl noch größer als für den Abendhimmel. Brennende Osttempel, Feuerflammen, gelbe Federbälle und Vögel, der Hauch von Menschen, Göttern und Tieren, der Schaum über dem Weinkrug, die abgezogene gelbe Menschenhaut, Skorpione, Skolopender, sogar die Exkremeute können ihn symbolisieren. Eine seiner Formen sehen wir öfter auf der Krone Quetzalcoatl's oder Xolotl's angebracht. Ein Totenbein ragt hier nach vorne über, und von ihm fliegen mehrere Federbälle aus (Cod. Borbonicus 16; S III 397, 405). In der Wiener Handschrift ruht auf der Seitenwand des Ballspielplatzes ein gelbgefleckter Kiefer-Totenknochen, welcher drei Federbälle in die Luft bläst (S III 321, II 415); in derselben Handschrift fliegt auch der Mond aus der winklig geöffneten Wand des Ballspielplatzes.

Eine interessante Episode in der Weiterbildung von Mythen erfahren wir durch das eigenartigste Determinativ des Morgenhimmels, dessen Verwendung bei einem Volke von der mexikanischen Kulturstufe unbegreiflich ist. Es dürfte auf der ganzen Erde nicht mehr zu wichtigen mythologischen Zwecken gewählt worden sein, nämlich die Exkremeute. Der Codex Vaticanus B, wahrscheinlich das Schaustück eines reichen Indianers, wie aus seiner guten Ausstattung und den zahlreichen Fehlern hervorgeht, enthält unter anderen Elementen ältesten Ursprungs dieses Symbol oft und in seiner krassesten Form. Der vornehme Codex Fejérváry, wegen seiner knappen und genauen Formen vielleicht Eigentum eines kunstliebenden Priesters, vermeidet es, bis auf einen unverdächtigen Fall, vollständig. Der Codex Borgia, eine typische und sehr sorgfältig hergestellte Luxusausgabe, gestaltet das *cuitlatl*-Symbol in jüngeren Bildern künstlerisch um und verwendet es so in weitestem Maße, auch für die Sonne, den König des Ostens. Eine der Aufzeichnungen SAHAGUN's läßt uns dies Vorgehen verständlich erscheinen. Hier wird uns gesagt, daß der Kriegsgott (zugleich Sonnengott) Uitzilopochtli in der Hauptstadt Mexiko vom Volke am meisten geehrt wurde.

Zu dessen Schmuck gehörte seine Gesichtsbemalung, die auf blauem Grunde gelbe Streifen trug. Wenn die alten Indianer SAHAGUN belehrten, die Bemalung sei mit Kinderschmutz ausgeführt worden, so war das wohl nur mehr eine alte populäre Ausdrucksweise; man sieht aber doch leicht ein, warum man sich im Codex Borgia bestrebte, die goldene Sonne von dem Flecken des im Osten besiegten Mondes, so gut es ging, zu reinigen, ohne die alten Symbole ganz aufzugeben. Mit dem Vorrang der Sonne mußte der Osten rehabilitiert werden. Der einzige Fall, in dem das *cuitlatl* im Codex Fejérváry vorkommt, erschien SELER so unwahrscheinlich, daß er seine Kopie



des Bildes an dem Original in Liverpool kontrollieren ließ. In diesem Codex soll die Erdgöttin des Westens, Tlaçolteotl, einmal ausnahmsweise aus bestimmten Gründen den Osten vertreten. Daß sie in diesem Bilde, als Repräsentantin des Ostens, an der Stelle des „Nasenhalmundes“ als Schmuck das *cuitlatl* trägt, das kann man dem alten Zeichner des Codex als künstlerische Freiheit schon hingehen lassen.

Die Zusammenhänge des *atl-tlachinolli*-Symboles mit dem Mond und seinen zwei Kriegsschauplätzen scheinen in den letzten Perioden der religiösen Entwicklung mancher Stämme eine Modifikation erfahren zu haben. Einzelne Anzeichen lassen schließen, daß man hie und da den ganzen Osten für die Krieger und die Sonne reklamierte. In der Volksreligion der Hauptstadt war dies ohne Zweifel der Fall. Der Osthimmel wird dort als ein bevorzugter Ort bezeichnet, wo die gefallenen Krieger als Festgenossen des Sonnengottes in dessen paradiesische Wohnung eingegangen sind; von einem Mondgotte aber wußten sie gar nichts mehr. Aber auch in den weit konservativeren und etwas mehr einheitlichen Priesterreligionen bemerkt man außer dem schon oben erwähnten Fall auch in der Kriegshieroglyphe den wachsenden Einfluß der Sonnengottheit. Den Kopf der Federschlange des Ostens hat man durch ein Symbol des himmlischen Feuers ersetzt, das für diese Himmelsrichtung gewiß mehr an die Sonne erinnert als an den Mond. In Verbindung mit der aufgehenden Sonne und mit dem Morgenstern zeigt ferner das Ostelement der Kriegshieroglyphe im Codex Borgia eine weitgehende Änderung, indem man Osten und Westen, bis auf die Farbe, gleichgestaltete (Fig. 3). Im Zentrum des Reiches hatte man sogar der Göttin Tlaçolteotl ihren ehrenvollen Schmuck, den Nasenhalmund, genommen; der Westen ist eben für die Sonne ein Ort der Niederlage.

Noch eine letzte Bemerkung sei den Kampfplätzen des Ostens und Westens gewidmet. Aus einer sehr auffallenden Anordnung der 20 mexikanischen Tageszeichen, der Grundlage des Kalenders, scheint hervorzugehen, daß die Orte der Klapptore zu den allerältesten Elementen ihrer Mythologie gehören. Das dritte, sechste, neunte, zwölfte, fünfzehnte und achtzehnte Zeichen steht nämlich zu jenen Toren in naher Beziehung. Zu den Symbolen des dritten Zeichens „Haus“ gehören: der Jaguar vor oder über einer Höhle, die mit blauem Wasser gefüllt ist, dann das gewöhnlichste Bild des Mondes (Kaninchen—Abendhimmel—Unterwelt), ferner die Erdgöttin des Westens, Tlaçolteotl, endlich ein Gefäß mit dem Gesichte des Obsidianmessers. Das sechste Zeichen „Tod“ wird gewöhnlich durch einen Schädel dargestellt. Mit ihm zusammen werden abgebildet: das Kaninchen, das Obsidianmesser, der Mondgott und eine Göttin der Generation. Die Schädel der geopfert Menschen wurden in Mexiko von Schläfe zu Schläfe durchbohrt und dann an einem Orte aufbewahrt, welcher den gleichen Namen trug wie der Ring im Ballspielhaus, durch den der Ball (Mond) passieren mußte. Das neunte Zeichen ist das oben besprochene *atl* (Wasser).

Das zwölfte Zeichen „Gedrehtes“ (*malinalli*) besteht aus einem Unterkieferknochen, aus dessen Winkel ein Grasbüschel, manchmal auch ein Federbusch, hervorragt. Häufig ist ein ausgebohrtes Auge, ein Symbol des Mondes,

beigefügt. Der Patron dieses Zeichens gibt uns über seine Bedeutung Aufschluß, es ist ein Gott des Weines, der fast immer als Schmuck den „Nasenhalm“ trägt, wie die Göttin des Westhorizontes *Tlaçolteotl*. Die Heimat der Weingötter war „*Teocolhuacan*“, das mythische *Colhuacan*, die im Westen gelegene Urheimat“ (S II 1086), das als der „Furcht erregende Ort“ geschildert wird. Der Hinweis auf die Symplegaden ist deutlich genug. Das fünfzehnte Tageszeichen ist der Adler, der kriegerische Vogel, der in naher Beziehung zu *Tlaçolteotl* und zu allen Erdgöttinnen steht. Der Patron des Zeichens ist der Gott *Xipe*, in die abgezogene gelbe Menschenhaut gekleidet. Dieser Gott wird oft mit einem „Weiberröckchen“ abgebildet, dessen Farben mit dem *Tlaçolteotls* übereinstimmen. Dem Gott gegenüber ist beim fünfzehnten Tageszeichen eine Schlange abgebildet, die ein Kaninchen (den Mond) frißt. An einer anderen Stelle sieht man zur Erklärung, wie ein Mensch (Mond?) in den Erdrachen stürzt. Wie die Erdgöttinnen, so wurde auch *Xipe* in nahe Verbindung sowohl mit der Ernte wie mit dem Kriege gebracht; auch das Abziehen der Haut des Opfers findet sich bei beiden. *Xipe* dürfte deshalb mit dem östlichen Kriegsschauplatz des Mondes, den Ost-Symplegaden in Verbindung stehen. Den „Nasenhalm“ trägt er häufig als Schmuck. Auch der Weinkrug gehört zu seinen Kennzeichen.

Das achtzehnte Tageszeichen „Obsidianmesser“ haben wir schon als eine Ausstattung der Symplegaden kennen gelernt, und auch als Verschlinger des Opfers auf dem Altare der *Tlaçolteotl*. Patron des Zeichens ist das Mondtier mit der Feuerwunde, der Truthahn und eine Göttin der Generation. Alle Erd- und Generationsgöttinnen werden aber mit dem Westen in Beziehung gebracht, dem „Haus der Geburt“. Deshalb heißt wohl auch der Westen *ciuatlampa*, Region der Weiber (S I 322).

Von den übrigen Tageszeichen stehen das erste, vierte, siebente, zehnte und sechzehnte in Beziehung zur Fruchtbarkeit, bzw. dem Gotte der Lebensmittel und zur Himmelsrichtung oben-unten. Eine ganz eingehende Studie über die 20 Tageszeichen würde voraussichtlich zeigen können, daß sie ursprünglich in nächster Beziehung standen zu den drei Hauptrichtungen des Weltalls, zu Ost-West, Nord-Süd, Oben-Unten.

In einem Lande, wo der Übergang der Sonne und des Mondes vom oberen zum unteren Himmel ein so ungewöhnliches Interesse erweckte, wird der Einfluß dieses Vorganges nicht nur auf die Mythenbildung, sondern auch auf die wichtigen Ereignisse im politischen wie im privaten Leben ein entsprechend weiter sein müssen. Die Aufzeichnungen *SAHAGUN*'s aus dem Zentrum des Reiches bieten uns neben den Bilderschriften manche Beispiele. Die Gebräuche bei der Geburt und beim Tode weisen uns darauf hin. Selbst bei ganz geringfügigen Anlässen machte er sich geltend. So ließ man abgestossene Zähne in ein Mausloch fallen, damit die jungen Zähne besser wachsen. Es ist mir überhaupt keine Religion mehr bekannt, in welcher die Symplegaden auch nur eine ähnliche Rolle spielen wie in Zentralamerika.

Zu derartigen Ideenverbindungen muß auch das *atl-tlachinolli*-Symbol des Krieges gezählt werden. Wo sich in den himmlischen Ereignissen ein Schein von Vorgängen auf der Erde fand, da spann die Poesie ihre Fäden in die

geheimnisvolle Himmelsphäre hinein. An die Grenze zwischen Himmel und Unterwelt im Osten wie im Westen verlegte man in ganz passender Weise den Kriegsschauplatz in dem Kampfe zwischen den personifizierten Gestirnen und den Mächten der Tiefe, zuerst wohl nur für den Mond allein; später als die Schönheit der Sonne angefangen hatte, die Kunst der Dichter herauszufordern, wurde vorzugsweise ihr das Kriegshandwerk gewidmet, aber doch in ganz anderer Weise als früher. Beim Volke der Hauptstadt Mexikos war es vor allem der Kampf der Sonne mit Mond und Sternen (vielleicht auch hier als Nachspiel des Kampfes der neuen Mythologie gegen die alte), welche die Phantasie am meisten beschäftigte. (P. W. SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee.) Aber auch die Schriften der Priester lassen schon den Anfang einer religiösen Umwälzung deutlich erkennen. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß im Codex Borgia beim Kriegssymbol schon der Kampf zwischen Sonne und Mond neben dem zwischen Mond und Unterwelt ausgedrückt sein soll. Die Umwandlung hat sich aber erst teilweise vollzogen. Die *tlachinolli*-Schlange der Kriegshieroglyphe steht nämlich beim Bilde des Osttempels zwar in nächster Beziehung zu den im Haus der Sonne weilenden gefallenen Kriegern, diese selbst aber tragen neben dem Unsterblichkeitszeichen fast alle die Gesichtsbemalung des Feuergottes, des Vaters aller Götter und Menschen.

\*       \*       \*

Herrn Prof. SELER, dessen Abhandlungen mich in die Mexicanistik eingeführt haben, danke ich für die gütige Überlassung der sechs abgedruckten Figuren, und meinem Konfrater P. HESTERMANN für manche freundliche Unterstützung durch seine ausgedehnten amerikanistischen Kenntnisse.





# Mythes et Légendes des Kuni, British New-Guinea.

Par le P. V. M. EGIDI, M. S. C., Rome.

## 3<sup>o</sup> *Aika me Lavea*. — *Aika* et *Lavea*.

### A. Origine du colimaçon.

*Mukau Faoa me Nanai, wabine Aika me Lavea balina i yoina, aonai i mai. I maimai, kakavele Onono<sup>1</sup> kēnai i loba. Mukau baidana yauka i mia, alukana i mai, banuai i dā-keini, kakavele fou i baná, i ani.*

*I baninina, i oua: «Wabie Aika me Lavea wamo i miŋo?» I oua: «Adavau douna», e kō. Mukau baidana mako i loba, kalutsi kakavele i akui. I akuakuna, olana i akuauku, i keke, oufa dīotsi i da, onono i mia.*

Messieurs *Faoa* et *Nanai*, ayant entendu la renommée des femmes *Aika* et *Lavea*, résolurent d'aller les chercher. Ils s'en se rendirent chez le vieux *Onono*. L'aîné resta dans la brousse, le cadet entra au village, fit cuire quelques légumes sur la braise avec le vieillard, et les mangea avec lui.

Puis il l'interrogea et lui dit: «Où se trouvent les deux femmes *Aika* et *Lavea*?» Le vieux répondit: «Ce sont mes femmes.» L'aîné arriva à son tour, et à eux deux ils frappèrent le vieux qui bientôt eut la tête cassée et s'en alla dans un trou, en devenant colimaçon.

### B. Les amours d'une vieille. Introduction de la sorcellerie dite *owada*.

*Banju akeke<sup>2</sup> nakuna douna fou i da, i bua. I da, i buabuana, i mai, i baná. Wabine lua i afida, mukau lua i benina, i ani. I anina, i eno.*

*E ilalana, i da, ove i bua. I buabuana, ove i baná. I babaná, i kolei, i kaboina, akeke wabine lua makana valo i deai, i fatsifou. I fatsifouna, wabine lua i uda, i da, makoai i*

Alors la vieille (mère d'*Aika* et *Lavea*) partit aux provisions avec ses filles. Au retour elles firent cuire des légumes. Les deux jeunes femmes en apportèrent aux deux hommes, qui les mangèrent, et passèrent la nuit dans leur village.

Au jour, elles allèrent de nouveau aux provisions, les préparèrent, et les laissèrent là. Ensuite la vieille prit une liane, qu'elle avait préparée à l'avance, et en lia les yeux de ses

<sup>1</sup> Deux bêtes portent ce nom: l'ordinaire colimaçon et un gros coléoptère de la famille des Cétonidae, qui, comme ses congénères, ramasse facilement sa tête et ses pattes au-dessous du corselet. Je crois qu'ici le récit peut s'appliquer également aux deux: seule, la mention des trous en terre (*oufa*) militent pour le colimaçon.

<sup>2</sup> Qui est cette vieille? Plus bas les deux femmes l'appellent mère, mais elle pourrait aussi bien n'être qu'une parente, ou qu'une alliée plus âgée. Le conte serait ainsi moins inhumain, quoique le repentir montré par la jeune femme qui, par vengeance, l'avait ensorcelée, soit plutôt en faveur de sa qualité de vraie mère.

*kolei. Ḍiadjana i lāna<sup>1</sup>, wabine lua mulikaina ove i fudi. Wabine lua e babanā, ḍiadjana i laina, wabine uaina ḍiadjana i dodo.*

*Akeke i babadai, wabine mulikaina fou i dana, fou i dana, mukau i beni. Mukau uaina i benina, mukau na gubea i faqa, i kolei.*

*Wabine mulikaina tsinana i bayo: «Oi u badaiavayo, mukau e ikayo, mu gubea i faqa». I da, ove i babadai, i badaiavaya, ove i da. Mukau na gubea i faqa, i oya: «Oi baidamu, yau mukau avake, atsi fa adavayo.» Atsi fa adavayo, i ko, i faqa.*

*Wabine i koma; «Mukau, oi owada<sup>2</sup> ka o kolea ma?» — «E, a koleako.» «Da, afi, akeke owadai.» I da, owada i afi. I afina, i maimai, i loba; akeke i banā, me dodo, e ko, i owadai. I owadaina, i fa, i afilitsi, i da, i kanoi.*

deux filles si fort, qu'ils sortirent de leurs orbites. Puis elle les mit toutes les deux dans un sac et les emporta pour les jeter dans un torrent: mais elle n'y put jeter que l'aînée. La plus jeune en effet, tandis que la vieille soulevait son bras, était sortie du sac et repartit avec sa mère.

La vieille, s'étant ornée, alla avec sa fille plus jeune porter la nourriture aux deux hommes; elle présenta ses patates au plus âgé; celui-ci refusa, et les mit de côté.

La fille alors dit à sa mère: «Toi, tu es mal ornée: c'est pourquoi l'homme a refusé tes patates.» Alors elle alla se parer de nouveau sans mieux réussir, et revint à la charge. L'homme refusa encore ses patates, et lui dit: «Tu es une vieille, moi un jeune homme, je ne t'épouserai pas.»

La (jeune) femme dit alors (au plus jeune des deux hommes): «Monsieur, as-tu des sorcelleries chez toi?» Il répondit: «Oui, j'en ai! — Va donc, reprit-elle, ensorcelle ma mère.» Il alla chercher les sorcelleries, puis il revint, et quand la vieille apporta la nourriture, il l'ensorcela. Elle mourut, on l'emporta et on l'enterra.

### C. L'origine des grenouilles.

*I afilitsi, i kanoi, mukau baidana i uai, i da, na banuai i miko. I mia, mukau alukana i enoenona, i koitsi, adavana i labeina, fou i da. Daya kuanai mukau i bayoya: «A da, a wali.» I da, anaana i mia, veyai i kapodoa. E miko, e aēna, mukau i*

Quand on eut enterré la vieille, le plus âgé des hommes s'en retourna chez lui. Le plus jeune resta quelques jours avec sa femme puis ils partirent ensemble. Au milieu du chemin la femme dit à son mari: «Je vais uriner.» Elle alla, devint grenouille

<sup>1</sup> Voici un épisode, que je ne comprends pas bien. Voir plus bas no. 5. Ce qui paraît certain, c'est que l'âgée des deux femmes devint crevette.

<sup>2</sup> L'owada est une espèce de sorcellerie bien plus puissante que le *fatsi* (dont on a parlé ailleurs). Elle vient de la côte, ce qui donnerait déjà le théâtre de cette légende. Celui-ci cependant est plus clairement désigné plus bas, quand il est dit que les femmes eurent à aller vers l'intérieur, pour arriver à *Adua*. C'est donc plus en aval d'*Adua*, dans le cours inférieur de la *Dilava*, vers *Kabadi*, qu'est placé le récit. La cause de l'ensorcellement de la femme est ici la vengeance, parce qu'elle avait serré les yeux à *Lavea*.

*mai, i kabu. I kabukabuna, wabine i lobadaē, dayai i aba. E ɔu: «Tsinau o wadai, veyai a miko, o da.» I kōna, mukau kauna i avaga, i da. Mukau na kofu i afibuyo, kapena i bamai, i da. I dadana, āna kenai i deatsi<sup>1</sup>.*

D. Les deux femmes reprennent la forme humaine. Leur voyage.

*Bani wabine lua makana i fatsuiko, veyai i bamiadoa, funi moika i luluma. Wabine baidana i lulumana, i koitsi, koā kelenai dia i kalaina, guliana i tsilolo. Makana i akuaiti, kano e ikaiana. E kaidibo mako, kadina i ikai, i veliatsi, ɔve i koleina, i luluaobo, dia i kala. Dia i kalakalana, ɔve i mai, na banuai i loba.*

*Na banuai i lobana; wabine ɔina i ɔu: «Ka da, Faɔ me Nanai aonai ka da.» Baidana i ɔu: «Atsi! ika tsjena ka da.» Nai i kōna, tsjena i mai. I maimaina, Aduai i loba; i duauko, idu mo i mai. Idu i mai, Madiuai i loba: Madiuai i lobana, i ɔu: «Mai! Dilava diotsi ka da.» «A! ika ɔa loba, idu mo ka da.» I maimai, Bueai i loba.*

E. Aventures matrimoniales.

*Bue i eva, yalivai i loba. Yalivai i loba, wabine i ɔu: «Mai! banua ka dākeini.» Wabine baidana i ɔu-ako: «A! ika yaliva ka da, banua kōkoai ka loba.» I babilina, faina i fainai, Bue-yoɔa i deatsi. Bue-yoɔa*

et s'enfonça dans l'eau. De là elle cria, et son mari se mit à la chercher. Après qu'il l'eut cherchée quelque temps, la femme sortit de l'eau, se mit dans le chemin, et lui dit: «Tu as ensorcellé ma mère, je reste dans l'eau; va-t-en!» Son mari vexé lui renversa une caisse sur le dos et partit revoir son frère.

Alors les deux femmes, dont on avait serré les yeux, muèrent comme des crevettes. L'aînée se leva, se chauffa au soleil au bord du torrent, et ses os se durcirent. Levant les yeux, elle regarda la terre environnante; puis, les baissant par hasard, elle vit sa sœur. Elle la retira de l'eau, et la déposa sur le bord. Alors celle-ci aussi mua, et le soleil la chauffa. Puis quand elles furent bien réchauffées, elles vinrent à leur village.

Là la jeune dit: «Retournons donc chez *Faoa* et *Nanai*.» La plus âgée répondit: «Non certes! Allons vers l'intérieur.» Elles vinrent donc plus à l'intérieur, et arrivèrent à *Adua*; puis elles suivirent la crête jusqu'à *Madiu*. A *Madiu* la jeune dit: «Allons donc vers *Dilava*.» La plus âgée dit: «Non! suivons la crête!» Elles suivirent donc encore la crête, et arrivèrent à *Bue*.

<sup>1</sup> Cette dernière phrase peut se référer soit à *Nanai*, le plus jeune des deux hommes, comme j'ai traduit: soit à *Lavea*, qui devenue grenouille serait allée auprès de sa sœur, devenue crevette depuis longtemps. Le récit est trop délié, pour qu'on puisse décider. Aussi je ne comprends pas, pourquoi reparler des deux femmes aux yeux crevés, quand l'une a déjà eu tant de part aux aventures précédentes. Le jeune homme en renversant une caisse sur son dos, serait devenu tortue.



*i dęatsi, melo Tsiwuda i aē: «Au, Ufi me Abio oilo, ilalai o maiko, fo eva. Fe labi, bela afi, kama da.» Mukau lua i maiko, i loba, i eva.*

*Wabine i muli, i da, tsi banuai i loba. I lobana, Onobu me Kapao i faniako, lobuai i diuako. Lobuai i diuina, i kaboako, wabine lua i da, efabai mabo i koleako, ayonai i mia.*

*Mukau lua i evako, i mai: i mai, i lobako, mukau alukana na bela i odi. Banju i da, kufuai i baefi, maneba i ikai: «Eke! kau dai, maneba mai kufuai i diui?»*

*Baidana i oya: «Kadiaka douna, wabine, ka banua i qalai, ka maneba i diui.»*

*Mukau alukana i oya: «Melo! oi dabana mu bela tsu odia paka, mai belamu kufuai u dodo.» Bani i odi, i oya: «Ka da, ka mabo ka afi.» I dako, e dęao mako, wabine lua i uviako, i ikaina: «Oi, wabine dai?» «A! yau wabine Aika me Lavea, mukau Ufi me Abio balina i neķe-neķe, a mai.»*

*«Imai Ufi me Abio kaumai nimo. Bani ka mabo afi, faka da, ka baná?» I afi, wabine i udai, i buai, fou i mai, na banuai i loba, na kufuai i dodo, i baná, i mi.*

*I enona, kapa i ne, mukau Ufi me Abio i belabelana, wabie i bamiatzi, itsi tsipotsi i da, i eva. I da, i eva, wabie ayatsi fou i baigalina,*

et, passant par le *faina*, arrivèrent au col de *Bue*. Là elles entendirent l'enfant *Tsiwuda* crier: «Mes frères, *Ufi* et *Abio*, vite, venez danser. Prenez vos plumes, il va faire nuit, que nous partions vite!» Les deux messieurs arrivèrent et dansèrent.

Dès qu'ils furent partis, les femmes arrivèrent à leur village à eux. Là elles prirent des plantes d'ornement dites *Onobu* et *Kapao*, qu'elles avaient plissées, et les fixèrent au seuil de la *kufu*; elles les y laissèrent, et allèrent s'asseoir dans une grotte où l'on conservait les ignames.

Les deux hommes dansèrent, ensuite ils revinrent au village. Le jeune enleva ses plumes, et allait entrer dans la *kufu*: voyant la plante, il s'écria: «*Eke!* qui donc a fixé des plantes d'ornement sur le seuil?»

Le plus âgé dit: «Ce sont les femmes, toutes nos amies, qui ont fait la garde à notre village et nous ont laissé ces plantes.

Le jeune lui dit: «Pourquoi donc entres-tu dans la *kufu*, sans enlever tes plumes?» Il les enleva alors et dit: «Allons donc voir nos ignames.» En arrivant, ils écartent les ignames et voient les deux femmes. «Femmes, qui êtes-vous?» dirent-ils. «Ah! nous sommes *Aika* et *Lavea*, et nous sommes venues parce que la renommée d'*Ufi* et *Abio* est arrivée jusqu'à nous.»

«Nous sommes justement *Ufi* et *Abio*, dirent-ils. Prenons donc nos ignames, et allons les faire cuire.» Elles les prirent, les mirent dans leur sac, s'en vinrent au village, et firent cuire dans la *kufu*.

Le lendemain *Ufi* et *Abio* s'ornèrent, laissèrent les femmes au village, et allèrent danser. A la danse, ils s'amourachèrent des femmes du

*kuku i anina*<sup>1</sup>, *iluba i kua*. *Ove i mai, i eno*.

*Kapa i ne, Ufi me Abio ove i bela, i da, i eva. «Eke! kau eni e eva, dabana i bamiaka, tsipotsi e da, e eva? Kufuka*<sup>2</sup> *fou ka da.» Kufutsi Ilivosa fou i da: e evana, banua i dākeini. Wabie ayatsi i da, mukau i bafa. I bafana, wapekau kōna i oya: «Ufi me Abio, adavamu i dākeini.» — I oya: «Daba me afi konai, i mai? Wabie vatsi, faka da,» e kō.*

village, fumèrent du tabac, et chiquèrent des noix d'arec avec elles. Puis ils retournèrent dormir à leur village.

Le jour suivant, *Ufi* et *Abio* s'ornèrent de nouveau, et allèrent danser. Les femmes se dirent: «*Eke!* pourquoi donc ces hommes vont-ils seuls à la danse, et nous laissent-ils ici? — Nous allons y aller avec notre grand-père.» Elles partirent avec leur grand-père *Ilivosa*, et entrèrent au village, pendant qu'on était en train de danser. Toutes les femmes étaient autour d'*Ufi* et *Abio*, quand on les appela: «*Ufi* et *Abio*, vos femmes sont arrivées! — Qu'est-ce qu'elles viennent chercher ici?» dirent-ils. Puis ils ajoutèrent: «Femmes, allons-nous-en.»

#### F. La vengeance.

*Mukau Ufi me Abio tsi bela i odina, fou i mai, tsi banuai i dākeini, fou i eno. I enoko, i ilalana, i oya: «Kau, imui da, eva. Imai abu benimai, fama debo. Abu a debo-debo, o evaeva, o mai fumu ani.» — «Ea!» e kō. Kau i da, wabine olu i lai, nea i tsifai, ile i tsifai. I dadana, i kōyabu, aloba i dai, ukuai i kōyi, ove afiai i kōyi.*

Les deux messieurs *Ufi* et *Abio* enlevèrent leurs plumes, entrèrent dans leur village et passèrent la nuit avec leurs femmes. Au jour, celles-ci dirent: «Hommes, vous allez à la danse; auparavant donnez-nous de la pierre à chaux, nous allons la calciner. Quand vous reviendrez de la danse, nous mangerons. — Bien», dirent-ils, et ils partirent. Alors les femmes étendirent de larges écorces sur le plancher, bouchèrent la porte, bouchèrent tous les trous, et, dès que les hommes furent partis, elles mirent le feu sur le devant, et sur le derrière de la *kufu*.

<sup>1</sup> Je crois, que c'est là, un anachronisme, au moins dans le nom. A *Fuyuge* on dit, que avant l'introduction du tabac Européen, ils fumaient d'autres plantes, mais jamais je n'ai entendu quelque chose de semblable à Kuni. En tout cas, ce n'était pas du *kuku*, c'est-à-dire du tabac en sticks. Le conteur a dû vouloir expliquer ce qu'on faisait dans le *baigalina*, et l'a décrit à la moderne. La force de ce mot, ne m'est pas bien connue; on le dit généralement pour les personnes non mariées, et je crois qu'il est aussi synonyme de notre «faire la cour».

<sup>2</sup> *Ilivosa* doit-être le grand-père des deux hommes: Cela cependant n'est pas nécessaire, le titre de *kufuka* est donné facilement aux vieux.

*I koyina, wapekau kau i baulu, i mai. I baulu, i mai, i loba: wabine lua i nanana, aloba i lafaina, i mia-doa, i da, vei Yaibo nefuna. Wabine foina i yai, i da, kadibonu i dęatsi. Wabine i ęa: «A! wabine mue, keuai loba.» I mai, i lobako, kalutsi debo i mia, nuni i fau.*

*Kau mako banuai i loba, guliatsi aonai i kabu. «Melo! wabie me na mako, guliatsi maka ika: atsi.»*

*I da, i dęatsi, wabine debo i mia, kętsiai i dęatsi. I ęa: «Balimyi i neke, aomiyiai a maiko: enu u komamai, a na, debo a mia, a mia-bukuma.» Momona, namo.*

Les gens voyant l'incendie, renvoyèrent les hommes. Mais dans l'entretemps les femmes se sentant brûler avaient défoncé le mur, s'étaient enfuies, et étaient allées se jeter dans les sources du *Yaibo*. Une d'elles avait couru en avant, et était arrivée en aval, l'autre lui cria: «Ah! femme, reviens donc ici près de moi.» Elle revint, toutes deux s'embrassèrent et devinrent pierre.

Les hommes cependant, arrivant au village, cherchèrent les os. «Enfin, dirent-ils, si les femmes étaient brûlées, on verrait leurs os; mais rien.»

Alors (ils virent leurs traces, les suivirent et) arrivèrent où les femmes étaient pétrifiées. Elles leur dirent: «Nous étions venues à cause de votre renommée, et vous nous avez maltraitées ainsi, maintenant nous sommes devenues pierres, et pour de bon. Bien, c'est tout.»

4° *Tsitsifa adana Vuvunu me Manika.* — Conte ayant pour titre *Vuvunu* et *Manika*.

#### A. Leur mariage.

*Vuvunu me Manika*<sup>1</sup>, *itsi kalutsi yauka ę bilaula, tsi banua koka i dęi (Onomo-laina): wapekau banua faka i doako. Naduai e evaeva, wabie doutsu valo e lęilęi, Okemala me Fitzu (wabie adatsi) i ęa: «Wabine valo ka, fe a lęi?» e kę. I ęa: «Avaavai kę nake, valo yo ba amę? yaukai da, amuni (valo adana) ali.»*

*Vuvunu* et *Manika*<sup>1</sup> travaillaient dans la brousse et avaient bâti un petit village pour eux sur le sommet d'*Onomo*; le grand village était ailleurs. Durant une danse du grand village, toutes les femmes passaient le temps à corder de la ficelle: deux d'entre elles, *Okemala* et *Fitzu*, demandèrent aux autres femmes: «Avez-vous des lianes à nous donner, que nous fassions de la ficelle?» Elles leur répondirent: «Comme si nous étions au marché! allez donc dans la brousse et cherchez-en.»

<sup>1</sup> *Vuvunu* et *Manika* sont des oiseaux de paradis: *Pitzu* et *Okemala* (voir plus bas), sont de petits oiseaux, pas plus grands qu'un passereau; *Igina* et *Goliga* (voir à la fin) me sont des noms inconnus, peut-être sont-ils aussi des oiseaux. Remarquez la modification du nom *Manika*, quand il est précédé du *me* copulatif.



*I da, i aliali, Vuvunu me Anika tsi djabai i loba, i bafoleai: «Xaé! dai na djababa?» Djababa i nekena, ko me kama, loku douna aivana e ikai, midina e kunu. Ayona i dai, Vuvunu me Anika tsi daya i ikai, tsi daya i dai: i dadana, tsi banuai i loba.*

*Vuvunu me Anika tsi kufu ayo-nai i eko, i ikaina, i oya: «Imui, wabie dai adi?» Wabie i oya: «Imai, Fitsu me Okemala.» Wabie mukau i banini: «Oi, kau daiadi?» I oya: «Yau Vuvunu me Anika, balimai tsu yoyo nake, o baninimai?» Nake i adavai, fou i eno.*

*Wabie tsinatsi, kamatsi i kabukabu, tse ikaya paka. Ove i mai, i eno, i mamaku. Banju nake i kabu, na djababa afuna i loba. I lobana, i oya: «E! wabie kau eni i adavayako fou e eno, imai a kabukabu.»*

*Afutsi i bua, i dako, i afikeke, i da mako, i loba, tsi banuai i loba mako i ikai. I ikaina, i oya: «Wabie, imui eni u mai káva, kau u adavayako, o mimina, a kabukabu,» i ko.*

Elles allèrent en chercher, et arrivèrent dans le jardin de *Vuvunu* et *Manika*, qu'elles ne connaissaient pas. «Oh! à qui donc est ce jardin?» Elles le parcoururent; des bananes, des cannes à sucre, toute espèce de légumes étaient mûrs, et répandaient leur odeur. Les femmes allèrent à l'intérieur, trouvèrent le chemin de *Manika* et *Vuvunu*, le suivirent et arrivèrent à leur village.

*Vuvunu* et *Manika* étaient couchés dans leur *kufu*, ils virent les femmes et leur dirent: «Femmes, qui êtes-vous?» Les femmes répondirent: «Nous sommes *Fitzu* et *Okemala*.» Puis elles demandèrent: «Et vous, qui êtes-vous?» Ils dirent: «Nous sommes *Vuvunu* et *Manika*: est-ce que vous ne connaissez pas notre renommée, que vous nous interrogez?» Puis ils les épousèrent et habitèrent avec elles.

Les parents des femmes les cherchèrent de tout côté, mais ne les trouvèrent pas. De retour au village ils prirent le deuil. Ensuite cependant, cherchant encore, ils arrivèrent sur leurs traces du jardin, et ils dirent: «Oh! les femmes ont épousé ces gens-ci, restent avec eux et nous les cherchions!»

Ils suivirent les traces, qu'elles avaient laissées en faisant leurs provisions çà et là, et arrivés au village, ils les aperçurent et leur dirent: «Femmes, vous êtes venues ici, vous vous êtes mariées, vous y êtes restées, et nous vous cherchions.»

#### B. Leur métamorphose.

*Nake i oya: «Mai, ka da, mai boloma faunai, tsinamai me kama-mai fou ka eva.» Fou i da. Fou i dadana: tsi banuai i dākeini; i dā-*

(Quelque temps après les femmes) dirent (à leurs maris): «Allons donc danser en l'honneur de nos cochons avec nos parents.» Ils allèrent, firent

*keini, i aboabona<sup>1</sup>, i eva. I evaeva wabie ayana kauna i baika, i ba-goisui<sup>2</sup>. Adavatsi douna i bayoina: «Vuvunu me Anika yauka kautsi, daba aonai, wabie eni i baika?»*

*Iko nake Manika i dāka<sup>3</sup>: i dā-kai, i mimina wabie me bua konai, i da. I dana, Manika Vuvunu i bayoi, i oya: «Oi mo adavamū, ibamu, la-vamu, nakuka douna fou o miko, yau yaukai a dodo.» Vuvunu: «A! oi, daba tsipomu? kaluka faka da.» E kona: «E!» e ko.*

*Kalutsi i da, tsi banua (ayaina) i loba, i mia. Vuvunu i oya: «Wabie e maimai, e ikaka, wai faka koma?» Manika i oya: «Yau vau a mia, yoyo fa da.» Vuvunu i oya: «Yau, vuvunu vau fa mia, dabia fa da.» «E!» e kona, Manika i loboatsi<sup>4</sup>, valo younai i eva. Vuvunu i loboatsi, valo younai i eva. «Kē, kē, kōkō, kōkō, kōkō, kōkō<sup>5</sup>.» «Afuna eni fa kofiai wabie i mai, makanai konai.» I mi-ako.*

leur entrée solennelle dans le village, prirent le *yabo* et dansèrent. Dans la danse ils gagnèrent le cœur de certaines femmes du village et leur firent la cour. On avertit leurs femmes, en leur disant: «*Vuvunu* et *Manika*, sont gens de la brousse, et cependant ils gagnent les femmes d'ici!»

A cause de cela *Manika* bouda, et une fois, pendant que les femmes étaient aux provisions, il dit à *Vuvunu*: «Toi, reste avec ta femme, tes beaux-frères et parents, et avec tous nos enfants, moi je rentre dans la brousse.» *Vuvunu* dit: «Pourquoi donc toi seul? nous irons tous deux. Bien», dit l'autre.

Tous deux partirent et retournèrent à leur ancien village. Là ils s'assirent et *Vuvunu* dit: «Comment ferons-nous, quand les femmes viendront nous voir?» *Manika* dit: «Moi, je deviendrai l'oiseau de mon nom, et j'irai sur les sommets!» *Vuvunu* dit: «Moi aussi, je deviendrai un *vuvunu*, comme je m'appelle, et j'irai dans les herbes. Bien, dit *Manika*, et il s'envola, et dansa sur une boucle de liane. *Vuvunu* aussi s'envola et dansa sur une boucle de liane. Et ils chantèrent: «*kē, kē, kōkō, kōkō, kōkō, kōkō.*» Puis ils dirent: «Maintenant nous avons fait nos preuves, attendons que les femmes viennent, nous ferons ainsi devant leurs yeux.» Et ils attendirent.

<sup>1</sup> Le *yabo*, c'est l'ornement pour la danse de la nuit; c'est pour cela que dire *i aboabo*, revient à dire, qu'ils dansèrent la nuit aussi.

<sup>2</sup> Le flirt pendant la danse, est une chose courante, et peut aller jusqu'à la fuite ensemble. La force cependant de *bagoisu*, ne m'est pas connue.

<sup>3</sup> Ils boudent de la jalousie des femmes, qui doivent s'être fâchées avec eux à propos de leurs aventures galantes, quoique cela ne soit pas dit clairement dans le récit.

<sup>4</sup> J'ai toujours écrit *loboatsi*, qui est sauter en bas (p. e. de la *kufu*), peut-être il faudrait lire *loboitsi* sauter en haut.

<sup>5</sup> Imitation du chant des deux oiseaux, très ressemblant l'un à l'autre.

*I maiko, afuna i bada, i deatsi, ketsiai i loba. I oya: «Melo! daba tsipomui u mai, tsu bayomai paka?» E kona, Manika nini e kao, i oya: «Yabamo ya yaba, a vatsivatsi a la-beo moika o oyau! nai aonai yaukai eni ma mia. Daba aonai u anuau, u mai?» Manika i loboatsi, valo younai i eva: «Kē, kē, kōkō, kōkō, kōkō, kōkō.» Vuvunu i loboatsi, valo younai i eva: «Kē, kē, kōkō, kōkō, kōkō, kōkō.»*

«Ké» e kona, wabie i oya: «Ile! adavaué! nakuka melo ikako!» I oya: «Nai o komamai», imai yauka a dai: «Imui idubumui aonai o da, kau yopiana fo adavai, nakuka fo baani.» E ko, wabie i oya: «A! imainá, Fitsu me Okemala fa mia.» Nakutsi Igina me Goliga i mia. Momona.

(Les femmes) vinrent du jardin (au grand village), suivirent les traces de leurs maris, et arrivées chez eux, leur dirent: «Ah! pourquoi êtes-vous venus tout seuls, sans nous avertir?» Alors *Manika* prit la parole et dit: «Nous étions là tranquilles, (vous êtes venues nous chercher), et vous nous reprenez (pour des riens) comme si c'était nous, qui étions allés vous chercher. C'est pour cela que maintenant nous restons ici dans la brousse. Pourquoi êtes-vous venues après nous?» Cela dit, *Manika* s'envola et dansa sur la boucle de liane, en chantant: «*kē, kē, kōkō, kōkō, kōkō, kōkō.*» *Vuvunu* s'envola à son tour, dansa sur la boucle de liane et chanta: «*kē, kē, kōkō, kōkō, kōkō, kōkō.*»

Dès qu'ils commencèrent, les femmes s'écrièrent: «Oh! mon mari, eh! regarde donc notre garçon!» Ils répondirent: «Puisque vous nous avez maltraités, nous allons dans la brousse. Vous, restez avec vos parents, mariez-vous à de beaux hommes, et élevez nos enfants.» Les femmes alors dirent: «Non! nous aussi deviendrons les oiseaux *Fitsu* et *Okemala*.» Leurs enfants devinrent *Igina* et *Goliga*. C'est tout.

5° *Tsitsifa Bokolua me Bolida.* — Légende de *Bokolua* et *Bolida*.

*Bokolua* wabine *Bolida* i adavai. I adavai, fou i mia, i bilabilaula. I aniani, i oya: «*Loku ka aniani*<sup>1</sup>, tsi-tsi ka kabu.»

*Fou i da. I dadana, yaukai tsitsi naoke*<sup>2</sup> *maya, funi maya, dalava*

*Bokolua* avait épousé la femme *Bolida*; ils restaient ensemble et travaillaient. Quand ils eurent mangé des produits de leur jardin, ils dirent: «Maintenant que nous avons mangé des légumes, cherchons du gibier.»

Ils allèrent ensemble dans la brousse, et prirent du gibier de toute

<sup>1</sup> Voir la différence de ces deux *ka*. Le premier est du passé, l'autre de l'impératif. Seul le sens, peut les faire reconnaître.

<sup>2</sup> Je ne sais, ce que cela peut-être, que des *naoke* à moins qu'en écrivant au crayon à la hâte, j'ai mal écrit pour *maka* = poisson. Les *kabu* sont une espèce de vers qu'on mange comme il a été dit plus haut.



*maya, anaana maya, kabu maya, neka maya, abuli maya, i afidadana, na lumai i deboi. I debodebona; Bokolua i oya: «Bolida, Bokolua adeu fo ika<sup>1</sup>.» Bolida kenai i ani: i aninina, i aniadi.*

*I eno, kapa i ne, i oya: «Yau ka banuai fa miko, Bokolua, tsipomu fo da, tsitsi fo afi, yo da.» Tsitsi i afi, i dadana, Bolida na banuai i mai. I maimaina, i loba, i mai, banuai i dakeini. I dai, mukau Ufi yakanai i dodo, i adavai.*

*I adavaina, Bokolua tsitsi i akuina, i afi, i mai. I ikaina, Bolida afuna i bamai, yaliva i loba, i oya: «Bolida mai, tsitsi afi.» Bolida tsinana, kamana i oya: «Melo! wabine kenai tsitsi u aniako, Ufi i adavai.» I oya: «Ei me! wabine i eda, aidai tsitsi kenai a ani? waidai fe a adavai<sup>2</sup>? I mifila.*

*I filafila, i adavai, i ikaina, Ufi olá kavana i lubui; dabulu maya, mokola maya, nai i afiaobo, i beni. Ufi i adavaina, fou i eno; i da.*

espèce, des *naoke*, des crevettes, des anguilles, des grenouilles, des larves de Lucanidae, des oiseaux, et des kangourou-rats. De retour au village, ils cuisèrent tout cela entre les pierres. Quand tout fut à point, *Bokolua* dit: «*Bolida*, tu vas me regarder manger<sup>1</sup>!» Il mangea à part, et dévora le tout.

Le lendemain matin, elle dit: «*Bokolua*, moi je reste au village, toi, va-t-en tout seul chercher du gibier.» Quand il fut parti à la chasse, *Bolida* vint à son village, y entra, monta chez Monsieur *Ufi*, et l'épousa.

*Bokolua*, au retour de la chasse, voyant *Bolida* disparue, suivit ses traces, arriva au *jaliva* et dit: «*Bolida*, viens donc prendre de la viande.» Les parents de *Bolida* lui dirent: «Oh! tu as mangé de la viande sans en donner à ta femme, elle a épousé *Ufi*.» *Bokolua* répondit: «Oh! pauvre de moi, elle ment, quand donc ai-je mangé de la viande sans lui en donner? Où est-elle que je l'épouse?» Et il s'assit fâché.

Quand il se fut bien fâché, il vit qu'elle était mariée, et se calma. *Ufi* lui paya le prix de la tête (de la femme) et lui donna des dents de chien, des *mokola*, et choses semblables, et épousa la femme. Alors *Bokolua* partit.

<sup>1</sup> Il n'est pas permis de regarder un grand homme manger. On observe cette règle entre mariés, au moins dans les commencements. Ici *Bokolua* se sert de cette coutume pour tout manger, sans rien laisser à sa femme. Remarquez à ce propos la force de *kenai*. Le sens le plus commun est «près de» ou «chez»; ici, et plus bas de même, a le sens de «en cachette de» ou «sans en donner à».

<sup>2</sup> Il est difficile de dire au juste la force de cet *adavai*. Il n'y a pas de mariage à faire entre eux, ni même à le compléter par des paiements ou autres: peut-être n'est ce là qu'un euphémisme, et le sens alors serait: «Où est-elle, que j'use d'elle pour lui montrer qui est son mari?»

6<sup>o</sup> *Tsitsifa Tsifa*. — Conte *Tsifa*.*Ufi et Tsifa*.

A. Le divorce.

*Mukau Ufi<sup>1</sup>, adavana Tsifa fou e enoenona, (Yaloa me Gedava isi banua): Ufi Tsifa vakona i adavayako. I adavai, i ikaina, Tsifa iabunananà i dadauda, i baida. E ikaina Ufi Tsifa i faokaya: i faokai, kadi-na Aligama fou kalutsi i bilaula, i da.*

*Aligama i da, neka e yakayaka<sup>2</sup>, Tsifa fou e nadunadu. I naduina, ełsi i anina, Ufi ena i benina, i faqa: Amu<sup>3</sup> i baida, makana veina<sup>4</sup> i tsinoi, atsi fa ani 'e ko. — E faqa, e ikaina, i afi ne i ani. Ufi kava adavana mulikaina nakutsi i i laıi.*

*Aligama kavá, Tsifi na vei i kalai, i mia. Tsifa i dai, i buabuaná, dia i kalai, i ıya: «A da, vei a ıe.» Vei a ıe, ye ko, i da, vei i deıtsi, iabunananá i dadayaıbo.*

*Aligama i mai, i maimaina Ufi kenai i loba, i ıya: «Ka da, aubua ka tola.» Ufi fou i da, aubua i tolai, neka i yakai. — Bani i ıya: «Ufi, yau daba ma ko?» — I kına,*

Monsieur *Ufi*<sup>1</sup> avait épousé une jeune fille du nom de *Tsifa* et ils habitaient ensemble à *Yaloa* et *Gedava*. Après son mariage *Tsifa* s'était revêtue d'une espèce d'enveloppe, qui la rendait vieille. A cause de cela *Ufi* l'ayant méprisée, elle n'allait travailler qu'avec le frère cadet d'*Ufi*, du nom d'*Aligama*.

Celui-ci allait souvent tendre des lacets sur les arbres pour les oiseaux<sup>2</sup>, et sa sœur cuisait sa chasse. Ils mangeaient leur portion à eux deux, puis *Aligama* apportait celle d'*Ufi*, qui la refusait, disant: «Ta sœur est vieille, ses yeux coulent, je n'en veux pas, de peur que l'eau de ses yeux ne soit tombée dedans.» Alors les deux autres la prenaient et la mangeaient. Entre temps la femme cadette d'*Ufi*, lui donnait des enfants.

*Aligama* fit la garde près de l'eau où *Tsifa* avait l'habitude de se baigner. *Tsifa* alla aux provisions, eut chaud, sua, et se dit: «Je vais aller me baigner.» Elle arriva à l'eau, enleva son enveloppe (et se baigna).

*Aligama* revint chez son frère et lui dit: «Allons donc tendre des lacets sur les arbres fruitiers.» Ils allèrent, et attrapèrent des oiseaux. Alors *Aligama* dit: «*Ufi*, veux-tu que je te

<sup>1</sup> Les deux principanx épisodes de ce conte, l'enveloppe qui rend vieux et la cuisson du brave homme, se rencontrent aussi à Mekeo, avec force variantes, et entre autres une conclusion intéressante, et c'est que, l'enveloppe déchirée fut jetée au fleuve, descendit à la mer, où les Blancs l'ont ramassée pour en faire des habits.

<sup>2</sup> Pour les termes de chasse aux lacet voir dans les contes précédents.

<sup>3</sup> *Amu*, il s'agit ici de la femme à *Ufi* qui parle, et qui est belle-sœur de celui auquel il parle. Cependant on donne ici le titre de cette dernière relation, qui est le même que celui du frère qu'elle a mariée, c.-à-d. *ı*.

<sup>4</sup> *Makana veina* sont les larmes, ou n'importe quelle humeur qui découle des yeux.

*Ufi i oya*: «*Amu daba e daba, u ikai ma<sup>1</sup>?*» — *I oya*: «*Daba ka atsi, yana o da, vei o kalai!*»

*Ufi i dadana, ofeofe i odai, a-yonai i kabina, i eko. Tsifa i da, i bua, mukua i abakai, i da, veyai i dçatsi, iabunana i dadayaobo. E ué mako, Ufi i ikai*: «*Tsifa enu, e ko, kayanai a faokai*» *ye ko. Ufi i lo-boatsi, i da, Tsifa iabunanana i dali. Tsifa i kavebuyo, Ufi i ikai*: «*Eke!<sup>2</sup> mukau, oi kamau tsinai na momoa o dali!*» — *I oya, Tsifa i kanikani.*

*Bani Ufi me Tsifa fou i da: i da, diaba i lobana, makā i buyai, fou i dadana*: «*Wabine dai i labei?*» *I labei, i oya, i ikaina, i oya*: «*E! wabine Tsifa! melo, wabine wai i ko nake, i vako?*» *Ufi i oya*: «*labu-nanana i dadayaobo, a dali.*»

#### B. La vengeance.

*Fou i mimina, Tsifa uku e ko-leina, Ufi i fatsina<sup>3</sup>, kuina i ou. I enoenona, Ufi i kotsia koko. Melo koko Aligama i dako, aubua e tola.*

*Aligama mulinai. Tsifa i bua, i da, nou nemuai<sup>4</sup> e ini, e afina, i mai, Ufi kenai i loba, loku i nadu. I nadu nadu, Ufi i afifatsi, i nadui, loku ya-*

dise quelque chose?» *Ufi* répondit: «Quoi donc? Ta sœur a fait quelque inconvenance<sup>1</sup>?» — «Non! répondit-il, mais, va faire la garde à son eau.»

*Ufi* alla, creusa un *ofeofe* (espèce de palmier), et s'y cacha: *Tsifa* fit provisions, sua, et alla à l'eau; et, enlevant son enveloppe, se baigna: Pendant qu'elle était dans le bain, *Ufi* la vit et se dit: «Oh! voici *Tsifa*, et dire que je la méprisais!» Alors il sauta du palmier, et s'en fut déchirer son enveloppe. *Tsifa* se retourna, vit *Ufi* et lui dit: «*Eke!*<sup>2</sup> monsieur, pourquoi déchires-tu les affaires de mes parents!» Et elle se mit à pleurer.

Puis *Ufi* et *Tsifa* retournèrent ensemble, arrivèrent au jardin, là ils prirent le filet et vinrent au village. «Quel femme amène-t-il donc?» dirent les gens. Mais l'ayant reconnue, ils dirent: «Oh! c'est *Tsifa*, comment-a-t-elle fait pour rajeunir?» *Ufi* répondit: «Elle avait enlevé son enveloppe, moi je l'ai déchirée.»

Ils restèrent ensemble, et puis *Tsifa* voulut se venger. Elle ensorcela<sup>3</sup> *Ufi*, ses genoux se raidirent: peu à peu il se fit tout petit. Un jour, l'enfant *Aligama* tendit des lacets sur les arbres.

Quant il fut parti, *Tsifa* alla aux provisions et prit à la rosée<sup>4</sup> des *nou* (espèce d'épinards). De retour chez *Ufi*, elle cuisit ses légumes. Puis elle

<sup>1</sup> Ce n'est pas dit clairement que ce que *Ufi* attendait sur le compte de sa femme, fût quelque chose d'inconvenant, mais toute la phrase le suggère.

<sup>2</sup> *Eke!* Exclamation très usitée, et souvent suivie de mots malpropres.

<sup>3</sup> J'ai vu plusieurs personnes qui, au dire des indigènes, étaient ensorcelés. Les genoux se raidissent et ne peuvent plus se plier, et toute la personne dépérit peu à peu. Je suis porté à croire que ce soit l'effet de l'eau puisée au pied des sagoutiers, où elle est presque dormante. Tous les malades que j'ai vus, habitaient ou avaient contracté leur infirmité dans des villages dont les habitants boivent de cette eau (qu'ils trouvent bonne au goût!). Pour le dépérissement, il est dû au peu de soins et au peu de nourriture.

<sup>4</sup> Je ne sais pas s'il est attribué un effet particulier aux *nou*, pris dans la rosée: cela paraît très probable.



*kanai i nadui. Ngu i afidai, i nadu-kai: aloba me dai, e kō, me dai, e kō<sup>1</sup>, i nanana, Ufi fauna i foya.*

*I foya, Tsifa i da, i ikai, i kaboi, i beau, i da, idubuna kenai i dęatsi. I ęya: «Wabine Tsifa, dabana o mai?» — «Yau, mukau Ufi a naduina, a mai<sup>2</sup>.»*

*Aligama nęka tse yakaya paka: e ikaina, i mai, lumai i dōdō. Lumai i dōdō, olaka i ikaina, i ęya: «E! au lōku i nadui, i da, i da, au e ębe: ukuna<sup>3</sup> fa veli, fa ani.»*

*I dako, ngu i veliaitsi, i ani; mediana i ikai. I ikaina, i ęya: «Melo! Ufi ma Tsifa tsitsi dai i akui, lōku i media a ikai?»*

*I kaidibo, Ufi olana i foya, i ikai: «E! wabine au Ufi i nadui.» Mai olakana i afiaębo, vei i nei, olaka i akufoya, Ufi veyai i ayo-buyo. I ayobuyona, Ufi i mau<sup>4</sup>li, i afimai, banuai i bamia, i umelai<sup>5</sup>. I umelaina, guliana i tsilolō, i ęya: «Au, ka da, Tsifa ka labei.»*

*Fou i da, Tsifa kenai i dęao, i labei. I labeina, i lobe, ęve i adavai, fōu i eno. Momona.*

lia *Ufi*, et le mit dans la marmite au-dessus des légumes, enfin elle mit par dessus les épinards et fit un grand feu. Tout cuisit vite, et le front d'*Ufi* se fendit.

Alors *Tsifa* s'enfuit et arriva chez ses parents. Ceux-ci lui demandèrent: «*Tsifa*, pourquoi es-tu venue?» Elle répondit: «J'ai cuit Monsieur *Ufi*, et je me suis enfuie<sup>3</sup>.»

*Aligama* n'attrapa pas d'oiseaux. Voyant cela, il revint, entra dans la maison et aperçut la marmite. «Ah! ma sœur cuit (en mon absence) des légumes! Maintenant elle doit être allée chercher du bois: eh bien! Je vais me venger<sup>3</sup>, en les lui mangeant tous.»

Il commença à sortir les épinards, les mangea et sentit le goût de la viande: «Oh! quelle espèce de gibier peuvent avoir pris *Ufi* et *Tsifa*? Les légumes sont assaisonnés sans doute!»

Il regarda dans la marmite et voit *Ufi* avec la tête fendue. «Ah! la femme a cuit mon frère aîné.» Il prit la marmite, et la jeta dans l'eau et la brisa. Puis il secoua *Ufi* dans l'eau, jusqu'à ce qu'il revînt à la vie<sup>4</sup>. Il le rapporta ensuite au village et lui fit prendre des bains de vapeur<sup>5</sup>, jusqu'à ce que ses os fussent devenus de nouveau résistants. Alors il dit: «Frère, allons ramener *Tsifa*.»

Ils allèrent tous deux, arrivèrent chez elle et la ramenèrent. Alors *Ufi* jęna, l'épousa de nouveau et resta avec elle. C'est tout.

(A suivre.)

<sup>1</sup> Expression pour dire qu'elle voulut et fit un grand feu.

<sup>2</sup> Voir la simplicité avec laquelle la femme avoue. Du reste, ce n'est qu'une vengeance, et le mari n'avait pas à s'en plaindre: ce qu'on voit par l'empressement qu'il mit à aller la rechercher, dès que son frère le lui suggéra.

<sup>3</sup> L'*ukuna* ici montre que *Aligama* était mécontent qu'on fasse bombance en son absence, quand c'était lui qui fournissait la viande pour la maison.

<sup>4</sup> La résurrection ou la guérison d'*Ufi* dans l'eau n'est pas un cas isolé dans nos contes.

<sup>5</sup> *Umela*, c'est donner des bains de vapeur et étirer tous les membres.

## Le poisson symbole de fécondité ou de fertilité chez les Indiens de l'Amérique du Sud.

Réflexions sur un article de M. KUNIKE<sup>1</sup>.

Par le P. CONSTANT TASTEVIN, C. S. Sp., Bocca do Teffé, Brésil.

### I<sup>o</sup> Importance du poisson en Amazonie.

Je viens d'étudier avec tout l'intérêt qu'il mérite l'article si instructif de M. HUGO KUNIKE, publié au t. VII de la Revue «Anthropos», et j'éprouve le besoin d'exprimer quelques réflexions, peut-être aussi quelques rectifications utiles qui m'ont été inspirées par cette étude.

L'auteur s'est proposé d'établir, par une documentation très riche, que le poisson est aux yeux des Indiens de la région amazonienne un symbole de fécondité et d'abondance. A mon avis, il a surtout réussi à prouver d'une façon péremptoire que, suivant le dicton de MARTIUS, le poisson est une *conditio sine qua non*, un élément nécessaire de la vie des Indiens; et j'ajouterai que toutes les races, à quelque degré de civilisation qu'elles soient parvenues, en sont à ce sujet au même point que l'Indien dans ce pays diluvien. Pourrait-il d'ailleurs en être autrement? L'Amazonie est un pays sillonné de grands fleuves, zébré de rivières et de ruisseaux innombrables, criblé de lacs de toutes grandeurs, parsemé d'étangs marécageux. Dans ces eaux courantes et dans ces eaux dormantes, le poisson s'ébat à l'aise sous mille formes pittoresques et bigarrées, avec le grand avantage, à l'époque de la crue des eaux, de pouvoir villégiaturer sous la forêt inondée, ombragée à plaisir, et pleine de fruits qu'il peut cueillir sur l'arbre même. Dans ces conditions si favorables, le poisson ne peut laisser de se reproduire et de prospérer avec une incroyable rapidité. A certaines époques, il émigre des lacs vers les fleuves en si grande quantité, que l'imagination la plus hardie en demeure confondue. C'est ce qu'on appelle en *nehêngatu* une *pirasema* ou «émigration de poissons», de *pira* «poisson» et *sema* «sortie». A ces époques, un pêcheur encore novice remplit son canot de poissons en deux ou trois lancements d'épervier. Mais encore gare au poisson imprudent qui n'est pas sorti à temps du lac au temps de la baisse des eaux. Bientôt le débouché du lac sèchera, le soleil équatorial aspirera les eaux du lac, et l'animal ne pouvant plus se réfugier dans la profondeur des eaux deviendra facilement la proie d'un pêcheur. Il y a quelques mois j'ai vu prendre ainsi, en deux coups de seine, 166 gros poissons *tambaqui* qui sont deux ou trois fois gros comme la carpe. Il n'en faut pas moins pour nourrir en été des milliers de monstres aquatiques: caïmans, dauphins rouges et dauphins noirs, pirahybas, pirarucus, pirararas, etc. etc. qui pendant l'hiver s'étaient habitués au régime végétarien, il est vrai, mais très varié et très abondant, des forêts envahies par les eaux. Que deviendrait l'homme lui-même dans un pays sans élevage, s'il n'avait à sa disposition cette dépense que Dieu lui a si bien garnie? En tous cas, c'est de beaucoup pour lui l'alimen-

<sup>1</sup> V. «Anthropos», VII (1912), p. 205—229; HUGO KUNIKE, Der Fisch als Fruchtbarkeits-symbol bei den Waldindianern Südamerikas.

tation la plus facile et la plus abondante. On peut aller à la chasse et ne rien rapporter, mais pour peu que l'on sache flécher, harponner, pêcher à la ligne, jeter l'épervier, étendre et ramener la seine, ou, en désespoir de cause, empoisonner les eaux avec le suc de la racine du *timbó*, la sève de l'*assacú*, et le jus convenablement préparé des feuilles de *kunãmbi*, on est sûr de rapporter à la maison un repas succulent. Aussi tout le monde habite sur les bords de l'eau: Blancs, Noirs et Rouges, et les nombreux métis qui sont issus du mélange de ces races. L'intérieur des terres est plus désert que n'importe quel désert du monde. De plus, dans un pays sans routes, sans voitures, sans chevaux, sans animaux de trait, où pourrait-on mieux se trouver que sur le chemin liquide, *nga rape*, comme on dit en *nehêngatu*, chemin qui vous porte sans effort en aval, chemin toujours propre, chemin presque toujours très large, où l'on peut emporter dans un canot toute sa famille et tous ses bagages?

De sorte que, vivant toujours en contact avec l'élément liquide et ses pittoresques habitants, l'Indien doit nécessairement y attacher un intérêt de tout premier ordre, intérêt qu'il manifestera dans ses chants et ses danses aux jours de fête, dans ses dessins et tous ses travaux d'art primitif, dans ses récits et ses légendes.

Je crois qu'il ne faut pas chercher une autre explication aux faits si nombreux, si variés, si intéressants que M. KUNIKE a eu la patience de compiler.

Sans doute, par sa fécondité incomparable, par ses *piraséma* annuelles, le poisson semblerait tout désigné pour être le symbole de l'abondance et de la fécondité et il paraît assez naturel qu'en raison de ce prédicat, l'Indien ait eu l'idée d'obtenir par des pratiques magiques, une participation à cet attribut remarquable. Voyons s'il en est ainsi.

## II<sup>o</sup> Indifférence de l'Indien par rapport à la fécondité.

Et d'abord, l'Indien se fait-il une idée avantageuse et désirable pour lui de la fécondité? Ambitionne-t-il une nombreuse couronne d'enfants? On serait tenté de le croire, puisque le pays est si désert. Et pourtant la réalité semble prouver le contraire. Leurs familles du moins sont très peu nombreuses; leurs tribus fort peu peuplées, les liens de la famille très lâches. Chez les Curinas et les Canamaris du Juruá v. g. existe le divorce à volonté, et je vous assure qu'ils en usent largement, ce en quoi ils pourraient servir de modèles à la civilisation judéo-naturaliste qui envahit les pays civilisés. Un Blanc qui a vécu plusieurs années au milieu d'eux et qui s'est même marié à une jeune Curina, m'a raconté le fait suivant. Quand quelqu'un veut s'unir à une femme, il demande au père ou protecteur de son élue la permission d'attacher son hamac auprès de celui de la femme. Si la réponse est favorable, le mariage se trouve par le fait même conclu. Point n'est besoin de demander le consentement de l'épousée: on le suppose. Point n'est besoin de fête: c'est un fait sans importance. Mais aussi le jour où son épouse aura cessé de lui plaire, le mari transporte ses pénates ailleurs, et la femme sait alors qu'elle est veuve; c'est un fait d'ailleurs aussi peu important que le premier, car sans tarder elle trouvera un autre mari, et lui une autre épouse. A la première fête qui suivra, les deux époux de cette femme, l'ancien et le nouveau, auront l'obligation de se fouetter l'un



l'autre jusqu'au sang avec des lanières de peau de lamantin, et tout sera dit. Les enfants sont les premiers à souffrir de cette situation; aussi leur amour filial est-il aussi froid que l'amour paternel ou maternel qu'on leur témoigne. Souvent ils ont plusieurs beaux-pères ou plusieurs belles-mères. Cet état de choses ne doit pas peu contribuer à l'état de parfait communisme où vivent plusieurs de ces tribus, dont les individus n'ont rien qui leur appartienne en dehors de leurs armes de valeur. Quant aux armes communes, ou plutôt aux projectiles de leurs armes, j'ai vu un chef canamari donner l'ordre à l'un de ses sujets (faut-il dire sujets ou subordonnés?) de me remettre un paquet de flèches empoisonnées à son usage. Tout le reste est commun: le champ de manioc, la maison, les canots s'il y en a.

Dans un groupe de familles canamaris, une sous-tribu, je n'ai compté pour treize femmes que cinq bébés et un petit garçon et une petite fille de huit ans. La petite fille était depuis longtemps fiancée au *tušawa* ou chef, qui l'élevait lui-même, attendant le moment propice pour en faire sa deuxième ou troisième femme. Dans ces conditions, comment cette fille pourrait-elle un jour concevoir l'amour filial, elle, qui depuis l'âge de raison, s'est toujours connue femme du *tušawa*, et, par conséquent, indépendante de son père et de sa mère?

En outre, la plus parfaite des langues indiennes au témoignage même des Indiens qui l'appellent *nehêngatu*, ou belle langue, la langue tupi ou tapīhīya elle-même, n'a aucun mot pour exprimer la fécondité. Il est vrai qu'à proprement parler elle n'a même aucun mot abstrait, et à peine quatre ou cinq mots collectifs qui semblent eux-mêmes ne former qu'un seul et même mot et qui sont: *mira* les gens, *pira* poisson, *wira* oiseau, *mira* arbre. Et pourtant, direz-vous, ils ont bien l'idée de la beauté, de la bonté, de la méchanceté puisqu'ils emploient les adjectifs beau, bon et méchant. C'est exact, mais ils n'ont rien qui réponde à l'adjectif «fécond» en dehors de l'adjectif indéfini *séta* «plusieurs», dont le sens est tout de même un peu plus étendu et quelque peu différent.

Mon opinion est que l'Indien est aussi indifférent et fataliste au sujet de la fécondité que par rapport à tout le reste, et qu'il use de l'abondance dont Dieu le gâte sans penser à prévenir la disette. C'est ainsi qu'autrefois on détruisait des millions d'œufs de tortue pour en tirer une graisse fine, sans penser que, par ce procédé, on hâtait la destruction de ce précieux amphibien qu'on a dénommé avec raison le «bœuf de l'Amazone». Aujourd'hui, les œufs ne suffisent plus à fabriquer la graisse de tortue, mais malgré la leçon reçue, par l'extraordinaire diminution de cet animal, et la disette subséquente qui envahit le pays, tous les ans on détruit des millions de ces œufs, tous ceux qu'on trouve; on s'empare des femelles au moment de la ponte; et quand les quelques œufs qui ont échappé au vandalisme éclosent, on s'empare des petites tortues pour les manger par milliers, sans penser à la conséquence inévitable d'une si terrible dévastation. Comme éleveur, l'Indien est au dernier rang des humains: on ne cite pas une race animale qu'il ait formée au travail, ou même qu'il ait réussi à domestiquer, bien qu'il soit très habile à apprivoiser toutes sortes d'animaux, depuis le tapir jusqu'à l'écureuil, et depuis le héron jusqu'à l'oiseau-mouche. S'il élève des poules, il ne fait cas que des coqs, parce

que leur plumage est joli, et se soucie peu des femelles qui pourtant fournissent les œufs et pourraient multiplier les coqs. Dans une fête solennelle que tous les ans les Indiens hiboux célébraient en l'honneur de Dieu et plus tard en l'honneur des Saints, il était de rigueur à la fin de la fête de casser toute la vaisselle qui avait servi à la fête; de là vient que nous possédons près de chez nous une vraie mine de poteries antiques représentant les sujets les plus variés. Cette insouciance du lendemain, vice incorrigible de l'Indien, est ce qui explique pourquoi il n'a laissé sur la terre qu'il occupe depuis des siècles aucune marque de son passage: pas une route, pas un canal, pas une ville, pas une maison; c'est-ce qui explique aussi pourquoi il reste les bras croisés devant les merveilleuses découvertes de la civilisation, en face des avantages d'un travail suivi et persévérant dont il voit tous les jours les résultats sous ses yeux; c'est pourquoi enfin, ne voulant pas se laisser assimiler par la civilisation, il disparaît rapidement de la face de la terre, dès qu'il est en contact avec le Blanc. Au temps de l'esclavage, on en a obtenu quelque chose par la contrainte. Aujourd'hui que ce système n'est plus admissible, on n'en obtient plus rien du tout. Le colon portugais, qui depuis longtemps le connaît, l'a parfaitement peint, en retournant à l'usage de l'Indien, le beau proverbe de sa langue: *Guardar o que comer e não o que fazer*, en: *guardar o que fazer e não o que comer*, c'est-à-dire, garder de quoi faire et non de quoi manger.

### III<sup>o</sup> Paresse et insouciance, causes de superstition.

Mais, direz-vous, cette insouciance et cette paresse même sont une raison de plus pour l'Indien de désirer sinon la fécondité, du moins l'abondance et la fertilité. Et puisqu'il ne veut pas recourir à la vraie source de l'une et de l'autre, le travail ardu et incessant, il est naturel qu'il s'adresse à la sorcellerie pour obtenir cette abondance, et sinon à la sorcellerie, au moins à des pratiques superstitieuses. Le raisonnement est rigoureusement exact, psychologiquement parlant, et nous verrons plus loin qu'il en est ainsi. Mais le poisson est-il l'objet de cette superstition, en attendent-ils cette fertilité?

1<sup>o</sup> La danse masquée et *Yurupari*. — L'auteur auquel nous faisons allusion, fait remarquer qu'après une bonne pêche, une chasse abondante, il est d'usage d'organiser une danse et d'y apparaître avec des masques ichthyens ou des nasses sur la tête. On danse aussi après une bonne récolte de châtaignes ou noix du Brésil, on danse après la récolte du manioc, on danse pour l'ouverture d'un nouveau champ dans la forêt, on danse à l'occasion de tout *ayuri* ou *putim*, i. e. de toute réunion de plusieurs personnes pour un même travail, on danse à propos de tout et même pour le simple motif de s'amuser. Quand l'Indien a le ventre plein, il faut qu'il danse. Mais si ces danses sont masquées, on n'y voit pas seulement des masques ichthyens; tous les animaux de la création y sont plus ou moins représentés. Si on y voit des *paku*, des *mamuri* ou *matrinchoe*, des dauphins, habitants des eaux, on y remarque aussi le macaque, le cochon, le paresseux, le cerf, le tapir, des oiseaux et même la tique démesurément agrandie et la libellule. Ici ces masques sont tissés généralement avec le roseau *aruman* et peints avec les couleurs du pays ou découpés dans un morceau d'étoffe. D'autres fois, on fait la figure de ces

animaux en cire, et on se la met sur tête. Chacun entre en scène sur l'aire battue ou dans la salle de danse, en imitant les cris et les gestes coutumiers de l'animal qu'il représente et dont il joue le rôle à ce banquet de la joie. Et comme ces vrais enfants des bois sont en général de parfaits imitateurs de la nature, cette entrée ne manque jamais de produire la plus vive hilarité dans l'assemblée.

La danse masquée la plus connue est celle du *Yurupari*, que M. KUNIKE traduit par le mot «démon». Quel est le vrai sens, ou plutôt le sens original, étymologique de ce nom? On a voulu le faire dériver des deux mots tupis *Yuru apará*, bouche, toile. BARBOZA RODRIGUES, par je ne sais quelle contorsion des mots, en a tiré le sens de «cauchemar». Quant à moi, l'étymologie me semble n'exiger aucune modification des lettres qui composent ce mot. *Yurupari*, c'est-à-dire le *pari* ou barrière de la bouche désigne simplement un masque. Et de fait le masque n'est-il pas surtout une barrière de la bouche, un voile du visage? A ce propos, je ferai encore remarquer que c'est le même mot qui sous deux formes différentes signifie en *nehêngatu* bouche et visage. En effet, la forme originale et complète du mot *yuru* est d'après MONTROYA et les règles de la langue tupi *yuruba*, *yuruwa* ou mieux *yurua*. Or *yurua* n'est autre que le mot *rua* visage, précédé du pronom réfléchi *yu* (v. les grammaires). Ce même mot, suivant les règles grammaticales, devient *sua*, quand il se rapporte à la troisième personne, et sous la forme absolue, c.-à-d. sans adjectif ou substantif qui le régissent, il devrait faire *tua*, inusité dans le *nehêngatu* du Nord, mais qu'on retrouve dans le dictionnaire de MONTROYA, sous la forme *toba*. *Yurupari* serait donc étymologiquement une barrière, un voile du visage, un masque enfin; et c'est au masque, par conséquent, que les danses du *Yurupari* doivent non seulement leur célébrité, leur terreur et leur secret, mais encore leur nom. Dans leurs légendes, les Indiens du Rio-Negro donnent ce nom figuré à un de leurs ancêtres, un être supérieur, d'existence aussi problématique que celle de Prométhée, et qui leur aurait enseigné la danse, la musique, le travail et tout ce qu'ils savent, même leur morale plutôt rudimentaire. M. le comte STRADELLI a déjà publié en italien un résumé assez étendu de cette légende. Bientôt, grâce aux travaux d'un illustre Amazonien, M. ANTONIO AMORIM, nous pourrons la lire complète, dans la belle langue tupi. Comme le nom de ce héros imaginaire semble emprunté au masque, et qu'on lui attribue l'institution de cette danse masquée, j'imagine qu'il est au moins probable que cet autre sens du mot n'est que secondaire. Quant au sens péjoratif de «démon», il a été introduit sans doute par les missionnaires qui auront traité de lois du diable, en opposition aux lois de Dieu, les lois du fameux *Yurupari*.

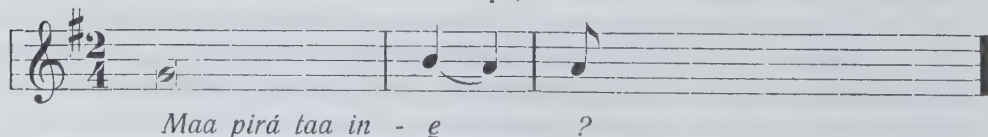
2<sup>e</sup> Danse du *Pirawawa*. — Mais revenons à nos moutons, je veux dire à l'exposé et à la discussion des arguments en faveur du symbolisme attribué au poisson. On dit que dans ces fêtes de l'abondance que sont les bals masqués, on aime à danser le *pirawawá*, c'est-à-dire, la danse du poisson *pirawawá*. M. KUNIKE, qui a étudié BARBOZA RODRIGUES, sait aussi qu'on y danse en souvenir ou en imitation de bien d'autres animaux. Nous voyons en effet parmi les chants cités par cet illustre philologue dans ses *ture nehênga-*



*sawa* ou chants de fête, à moins que ce ne soit chants accompagnés par la flûte (*ture*), nous voyons, dis-je, le chant et la danse du *wakarâ* ou héron blanc; du *wira yu*, petit oiseau jaune et noir des herbes aquatiques; du *taŋgarâ*, petit oiseau à tête rouge; du *tamuri-parâ*, sorte de merle à bec écarlat; du cochon *tayasû*; de l'araignée, de l'abeille, d'une plante, le *šudarari*, etc. On danse aussi le *tatuhi*, petit insecte des plages fluviales qui ouvre dit-on le chemin de l'air aux petites tortues récemment écloses; on danse enfin, et l'on chante tous les animaux et toutes les plantes qui occupent une place importante dans la vie journalière de l'indigène.

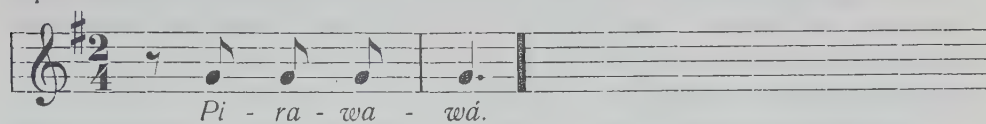
Avant de passer à un autre sujet, je voudrais rectifier ici quelques erreurs échappées à M. KUNIKE au sujet de la danse du *pirawawâ*. Mettons-la dans le cadre et les circonstances qui lui conviennent le mieux. Nous sommes en plein été, au plus fort de la baisse des eaux, en septembre, octobre ou novembre. Un groupe d'Indiens s'est réuni sur une des nombreuses plages qui occupent tantôt l'un des côtés, tantôt le beau milieu du fleuve. Ils sont venus là, les uns pour surprendre les tortues au moment de la ponte, qui se fait toujours la nuit, et qui dure assez longtemps, puisque la tortue doit d'abord creuser un trou de 0.50 cm dans le sable, déposer de 100 à 200 œufs, et ensuite reboucher le trou, et tasser le sable sur les œufs; les autres pour vider les trous où ces amphibiens ont déposé leurs œufs, ou encore pour saisir les petites tortues écloses qui se hâtent tout droit vers le fleuve par un instinct admirable. Au début de la nuit, par un beau clair de lune, une des personnes présentes propose de danser pour se distraire. L'invitation est acceptée haut la main. On va danser le *pirawawâ* pour commencer. S'il y a des familles présentes, les jeunes gens ne sont pas acceptés dans cette danse: il faut qu'ils fassent bande à part. Hommes et femmes se donnant la main forment une ronde qui figure le *kakuri* ou *pari*. Le *pari* est un simple barrage de ruisseau, de petite rivière ou d'un débouché de lac. Le *kakuri*, en plus du barrage, est constitué par une sorte de nasse en forme d'entonnoir: le poisson qui y entre n'en sait plus sortir. Pour prendre du poisson au moyen du *pari*, il faut d'abord faire la battue de la rivière ou du lac en avant du barrage. Le poisson effrayé s'enfuit devant les pêcheurs qui l'acculent au *pari* en énorme quantité et en font là un massacre général au harpon et à la flèche. Pour en prendre au *kakuri*, il suffit de s'y rendre et d'y plonger le harpon: il est toujours plein de poissons.

Un homme occupe le centre de la ronde. Il figure le poisson pris dans le *kakuri* ou cerné d'un côté par le *pari*, de l'autre par les pêcheurs. La danse se met en marche: le poisson se voyant pris s'affole, cherche à fuir, soit en brisant la chaîne, soit en passant par-dessous. Il fait des bonds prodigieux, tombant de ci, de là. Pendant ce temps, une voix chante:



ce qui veut dire: Quel poisson donc es-tu? Ce n'est pas le poisson qui répond évidemment. D'abord, en général les poissons sont muets, et puis le

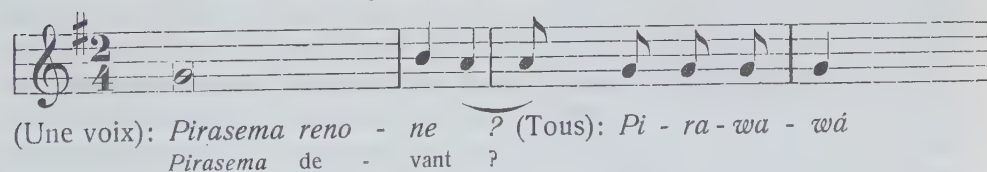
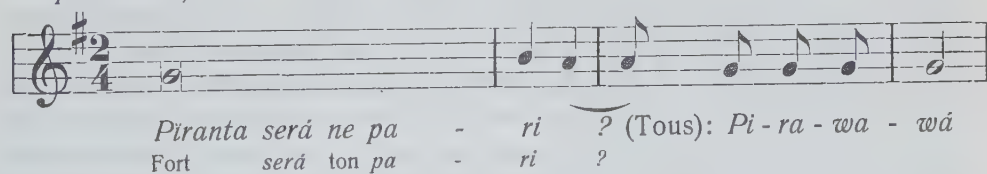
nôtre est trop affairé pour pouvoir chanter. C'est le chœur des danseurs qui répond:



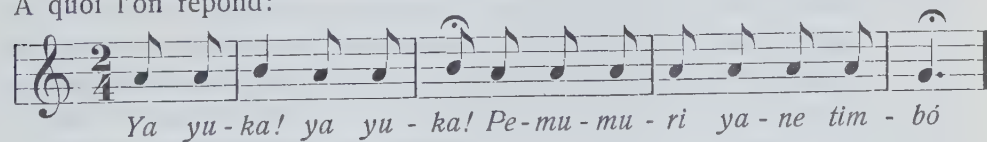
Le *pirawawá* ou *pirawawáka* «poisson tournant», est un gros poisson à peau lisse agréablement tachetée de noir et de blanc, et muni à la mâchoire supérieure d'une longue paire d'antennes ou de moustaches. Il est remarquable par ses bonds vigoureux dans l'eau ou plutôt hors de l'eau, surtout quand ils se sent pris au *kakuri* ou poursuivi par un monstre aquatique. C'est pour ce motif qu'il a été choisi pour représenter dans ce jeu l'affolement de tous les poissons devenus prisonniers et poursuivis par les harpons et les cris de joie des pêcheurs.

Pourtant la réponse ne satisfait point les danseurs qui, chacun à son tour, continuent à demander au poisson prisonnier à quelle espèce il appartient. Est-ce un *suruki*? un *tambaqui*? un *tucunaré*? un caïman? une tortue? Toutes ces demandes sont faites sur le même ton que la première, et la réponse est aussi toujours la même, et toujours chantée par le chœur: *Pirawawá!*

Enfin, nous arrivons au passage que M. KUNIKE déclare intraduisible. Il est un peu corrompu, il est vrai, tel que le cite MARTIUS, pas autant pourtant qu'il le dit et le texte est facile à rétablir. Les demandes ont fait le tour de la ronde. Cela devient monotone. Une voix s'écrit (ce devrait être celle du *pirawawá*):



c'est-à-dire: Ton *pari* est-il assez fort pour résister à l'irruption des poissons? A quoi l'on répond:



ce qui signifie: Tuons! tuons! Jetons notre *timbó*! et ce disant, la ronde se resserre et l'on maltraite un peu le pauvre *pirawawá* qui n'a pas su forcer le *pari*. S'il avait pu le forcer, celui qui l'aurait laissé passer ou un autre que ce rôle amuserait, prendrait sa place au milieu de la ronde. Quant aux derniers mots de la fin, ils ne sont pas intraduisibles, malgré les déclarations de

M. KUNIKE, mais je crois qu'ils ne font pas partie du chant, et encore moins de la danse. Ils signifient en effet: *ša mahu*, j'ai mangé, et *ša yawahu*, je m'en vais, je m'enfuis; deux choses qui n'ont rien à voir ici; ou encore d'après la seconde version: *ša manu*, je suis mort, *ša yawahu*, je m'en vais, chose bien difficile à réaliser.

M. KUNIKE avance ici qu'on donne le nom de *timbó* à toutes sortes de poisons végétaux qui servent à empoisonner le poisson sans le rendre nuisible à l'homme. Chez nous, dans le Solimoës, on réserve ce nom au poison extrait de la plante dont il porte le nom. Cette plante est une liane à la racine démesurément longue qui, battue généralement dans un canot de pêche, donne une sagasse qui se dépose au fond du canot avec un peu d'amidon et laisse surnager un jus très abondant. C'est ce liquide très vénéneux qui, jeté à l'eau avec une calebasse, a le don de faire immédiatement venir à la surface tous les poissons qui en avalent la moindre quantité.

Les autres poisons qui servent au même usage, comme l'*assaku* et le *kunambi* gardent aussi le nom de la plante dont on les extrait. De l'*assaku* on utilise la sève, du *kunambi* la feuille mélangée à du noyau d'avocat broyé et à de la cendre du palmier *miriti*.

M. KUNIKE cite aussi un chant enregistré par BARBOZA RODRIGUES sur le même sujet. Je me permettrai de relever la traduction des troisième et dernier versets. *Ya muhi i tapari*, signifie non pas: wir schaben davon bei der Hecke (dem Windschirm), mais bien: défaisons, ouvrons son *pari*, *coema renone*, avant l'aurore. Le verbe *muhi* signifie en effet déchirer, mettre en pièces, moudre, et *tapari* est une corruption, acceptée dans ce chant, du mot *pari* barrage, qui a une certaine ressemblance avec le verbe portugais *tapar* boucher. Celui qui chante ce verset, invite les danseurs qui forment le *pari*, à laisser passer le *pirawawá* et à cesser la danse par le fait même, car l'aurore «aux doigts de rose ouvre déjà les portes de l'Orient». C'est pour les Indiens le signal de la fin de la danse et l'heure de prendre un bain, bien nécessaire après une nuit tout entière passée à sauter et à boire. Mais le joueur de tam-tam enthousiasmé par l'enivrement de la fête et l'entraînement de son jeu, s'écrie: *Ce tamura yurupari* mon tambour est endiablé, voulant faire entendre par là qu'il n'a pas encore envie de cesser. Une voix lui répond: *Ne renoisara puši*, ce qui veut dire, non pas que son museau est vilain, mais que le verset chanté par lui ou que son jeu ne vaut rien. *Renoisara*, en effet, est la forme substantive du verbe *senoi* appeler, et sert à désigner soit l'appel du tambour, soit l'appel fait aux danseurs de continuer la danse.

Et puisque nous en sommes aux rectifications, disons tout de suite que, *kamaripu guassu* pour *kamuru-puy-asu*, loin d'être une correction, est une véritable erreur. Le *kamarupi*, dont le nom se prononce comme je viens de l'écrire, est un gros poisson de mer, dans le genre de la morue et qui joue un rôle important dans l'alimentation des riverains de la mer, qui le mangent ou frais, ou séché comme la morue et le *pirarukú*. Autrefois, on devait le prononcer *kamurupĩ*, avec un *ĩ* tartare que les anciens représentaient par *y*, *iy* ou *uy*, suivant la nation à laquelle ils appartenaient. *Camurupuy-asu* ou *wasu* est donc rigoureusement exact. Quant au *pirawasu*, ce n'est pas n'importe



quel gros poisson *pira turusu*, mais un gros poisson en particulier, probablement la baleine, autrefois assez commune sur les côtes du Brésil et qu'on y voit encore, ou bien le requin.

Je ne crois pas non plus qu'il faille voir dans le chant auetö cité par l'auteur, rien qui ait trait à la fécondité. Si le mot *kunyaya* ressemble au mot *kuña* «femine» du *nehêngatu*, ces deux mots ne sont pourtant pas identiques, et puisque le contexte n'a rien de ressemblant avec la langue tupi, je ne crois pas que nous soyons autorisés à interpréter le mot *kunyaya* suivant cette langue.

3° La calebasse. — Je ne crois pas qu'il faille attacher une trop grande importance à l'emploi de la calebasse, comme instrument de musique dans ces réjouissances populaires. Cet instrument porte un nom dans le *nehêngatu*: c'est le *maracá*. Il est constitué par une calebasse pleine de graines ou de cailloux sonores et piquée sur un manche de bois. On l'agite au bout du bras tout en dansant: ce sont les castagnettes des Indiens. Le sorcier s'en sert toujours dans ses invocations pour découvrir la maladie de ses clients et les guérir. La noix de coco sert aussi à fabriquer des *maraca*, mais je n'avais jamais entendu dire qu'on y employât des becs de tortue. Si on use d'ailleurs de la calebasse pour cette fin, c'est quelle y semble prédestinée par la nature. Ce n'est pas en effet n'importe qu'elle espèce de calabassier qui sert à cet usage, mais bien l'espèce qui porte le nom de *murubi*, dont le fruit, gros comme deux poings, de dimensions convenables, par conséquent, est muni du côté du pédoncule, d'un allongement qui rappelle la forme de la poire.

#### IV° Noms des tribus indiennes.

Parmi les autres arguments apportés par M. KUNIKE en faveur de sa thèse, plusieurs ne me semblent pas plus concluants que les premiers. Si, en effet, quelques personnes, quelques tribus, quelques lieux portent des noms de poissons, ce qui est assez naturel dans un pays de rivières poissonneuses, où tout le monde porte des noms d'animaux, où la langue ne possède que des mots concrets, il faut aussi remarquer que d'autres personnes, d'autres tribus et d'autres lieux, en plus grand nombre peut-être, portent des noms d'autres animaux que les poissons, et même des noms d'arbres. Il n'y a pas de nom dans la création qui ne puisse servir à désigner un Indien. Quant aux tribus, à côté des *Makus* ou *Pakus*, des *Mirañas* ou *Pirañas*, des *Piras Tapihyas*, qui ont emprunté leur nom aux poissons, nous pouvons citer les *Marawas* du *Juruá*, les *Parawas* de l'*Inauá* ou *Gregorio*, les *Manawas* ou *Manaos* du Rio Negro qui sont des perroquets; les *Uapés* qui rappellent de jolis oiseaux aquatiques; les *Aráras* et les *Urubús* qui portent le nom de l'*ará* et du corbeau américain; les nombreuses tribus dont le nom commence par *Uará*, *Guará* et peut-être *Cará* et qui l'ont emprunté sans doute au jaguar, enfin celles si nombreuses dont le nom commence par *Tapi* ou *Tupi* et qui doivent peut-être cette appellation au Tapir. Les *Banibas* ou *Baniwas* rappellent la plante du manioc *manitwa*; les *Tanimbukas* et les *Cawisanas* font penser à deux beaux arbres dont on fait d'excellents canots.

Les noms de fleuves eux-mêmes qui sembleraient devoir davantage rappeler les poissons qui y foisonnent sont souvent empruntés aux arbres et aux

animaux autres que les poissons. C'est ainsi que parmi les grands fleuves, à côté de l'unique *Mamoré*, nous avons le *yawari* (*yavary*), palmier épineux des bords de l'eau, le *yutahi*, arbre à bois de construction, le *yuruá*, calebassier sauvage, le *šingu* (*wa šingu*) arbre à sève anthelminthique, le *Yaguari-be* ou fleuve des jaguars, le *Sergipe* ou fleuve des crabes; le *Mucuripe*, fleuve des sarigues; l'*Itabayanna*, fleuve à cailloux. Il y a un *curasī*, soleil; plusieurs *yasī*, lune; et même une hache *yī* ou *gy-paraná*. L'*Uruguay* et le *Paraguay*, fleuves des oiseaux *urú* et *paráwa* (perroquets), à moins que ce ne soient les fleuves de l'escargot, *urua*, et des Indiens couronnés, *parawas*, sont deux exemples encore plus connus:

La fécondité du poisson et son influence secrète sur la fertilité n'expliquent donc point ces appellations, même quand elles sont empruntées aux habitants des eaux. Le totémisme donnera-t-il l'explication cherchée? Peut-être! Mais il faudrait d'abord s'entendre sur la signification du totem. Pour moi j'y vois plutôt un nom de guerre, et peut-être un sobriquet comme les Blancs s'en donnent aussi parfois les uns aux autres, témoin les nombreux noms de famille et même les prénoms empruntés au règne animal chez tous les peuples Européens. Vous êtes le jaguar, mais je suis le tapir, le petit éléphant d'Amérique! Qui de nous sera le plus fort? Vous êtes l'*ará*, mais je suis le perroquet! A qui le prix de beauté? Vous êtes le poisson *piraña*, aux dents si terribles, mais je suis le *paku*, à la chair si bonne! et si vous êtes l'arbre *tanimbuka*, moi je suis le *kawīšu*! On dit qu'en sciences physiques l'hypothèse la plus simple est aussi la meilleure; n'en serait-il pas de même en ethnologie?

### V<sup>o</sup> Le dauphin symbole de luxure et non de fécondité.

L'auteur semble croire d'une grande importance pour sa thèse, le fait qu'on a vu un masque représentant un dauphin à tête humaine et muni d'un énorme phallus. Pour qui connaît la légende du dauphin rouge, *pirá yauára*, poisson-chien ou *wahuyara*, maître des eaux, comme la connaît M. KUNIKE qui la cite à la fin de son article, il semblera impossible de représenter plus vivement, plus naturellement cet animal lascif. On sait qu'on lui attribue la faculté de se changer en beau jeune homme pour séduire les jeunes filles quand elles vont laver leur linge à la rivière, ou prendre leur bain. Il aime à fréquenter les bals, déguisé tantôt en homme et tantôt en femme, tant pour y satisfaire sa lascivité que pour se gorger d'eau-de-vie ou de boissons fermentées. Sur le fleuve, il poursuit les canots, surtout ceux qui portent des femmes, pour en entraîner les voyageurs dans le palais qu'il habite au fond des eaux, et d'où les sorciers ont le pouvoir de lui arracher ses victimes, moyennant force présents et quelquefois en tuant. Dans ces conditions, il semble que la représentation susdite ait uniquement pour but de rappeler la luxure de ce monstre, et nous savons tous que ce vice n'est point du tout lié à la fécondité. Bien au contraire.

1<sup>o</sup> Dessins et sculptures indigènes. — Il arrive parfois aux Indiennes, comme le fait remarquer M. KUNIKE, de représenter un poisson sur leurs gâteaux de fêtes, *miapé*, sur les gâteaux de manioc plus grossiers, *beyu* ou *sudari*; peut-être même le représentent-elles parfois sur leurs poteries. Mais ici

comme dans les cas précédents, nous ferons remarquer que cet usage loin d'être exclusif est plutôt exceptionnel. Sur les *miapé*, qu'il est plus ordinaire d'ornementer, on représente surtout des feuilles de palmiers, des fruits, des râpes à manioc, quelques animaux. Sur les poteries et sur lesalebasses, on dessine surtout des arabesques bizarres et compliquées, et qui portent des noms conventionnels plus ou moins représentatifs: v. g. *amana retima*, les jambes ou rayons de la pluie; *paraná apara*, les détours du fleuve; *yauti pirera*, la carapace de la tortue *yauti*, etc. On sculpte aussi des têtes d'animaux ou même des animaux entiers, figurés ou d'après nature, comme nous l'avons dit plus haut; mais il est assez étonnant que dans la mine de poteries que nous avons près de chez nous, on n'ait pas encore vu une seule représentation qui ait trait aux poissons, à moins que ce ne soit peut-être une tête à bec allongé, qui pourrait indiquer le dauphin.

2<sup>o</sup> Forme et utilité de la *tañga*. — Quant aux *tañga*, c.-à-d. à ces petits morceaux d'étoffe qui couvrent les parties féminines, si dans quelques tribus elles affectent la forme triangulaire, le plus souvent elles sont carrées. Et l'on aurait tort d'y voir à peine un symbole ou un fétiche à cause de leur petitesse. Pour petites qu'elles soient, ces *tañga* suffisent à désarmer l'œil indiscret, et l'Indienne qui le porte depuis sa puberté a l'air parfaitement modeste; chose incroyable pour qui ne l'a pas vu, elles paraissent plus vêtues avec ce décimètre carré d'étoffe que bien des dames trop décolletées de nos capitales.

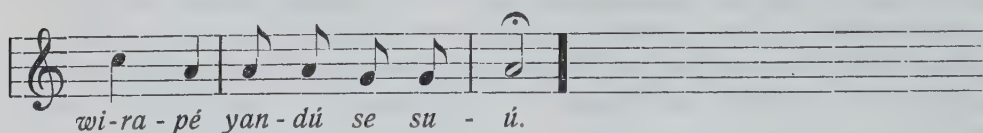
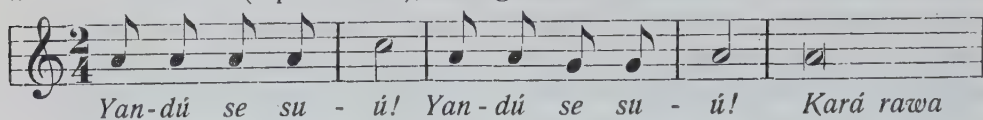
## VI<sup>o</sup> Deux chants indiens.

Il est temps de conclure et nous le ferons sur un ton joyeux. Nous avons eu l'occasion de parler des chants et des danses des Indiens. Les mêmes chants et les mêmes danses servent à peu près dans toutes les circonstances. Le chant du *pirawawá*, v. g. est habituellement un chant de danse en rond, mais il arrive aussi de le chanter en râpant le manioc. De même d'autres chants, propres à la râpe du manioc, s'exécutent aussi parfois en dansant, le *yandu se suu* et le *šudarari* v. g. Je donne ici l'air de ces deux morceaux, et je vais décrire à quelles circonstances ils doivent leur origine.

C'est à la fin d'une journée de travail au grand soleil: un *ayuri* d'hommes et de femmes, de femmes surtout, a rapporté à la maison une trentaine de paniers de manioc. Ce manioc déjà épluché remplit une grande auge, ou un vieux canot (*ñgarera*), autour duquel s'allongent deux longues files de femmes et quelques hommes, les bras nus, une râpe entre les jambes. Il faut que le travail se fasse vite et avec entrain, pour que la fermentation soit également avancée dans toute la masse de manioc. Qu'y-a-t-il de mieux que le chant pour mettre de l'animation dans une réunion nombreuse, surtout après une journée de fatigue? On va donc chanter. Point n'est besoin d'instrument pour accompagner le chant. Armées chacune d'une racine de manioc à chaque main, toutes les travailleuses râperont en cadence, transformant ainsi leur râpe en un tam-tam supérieur. Pour qui l'a vu, c'est un spectacle inoubliable. Les anciens n'en parlent que les larmes aux yeux. La femme qui tient la tête de file entonne le premier couplet: *Yandú se suí, yandú se suí! Kará rawa*



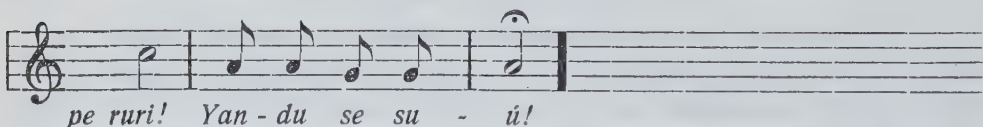
*wirápe, yandú se suú!* L'araignée m'a mordue, l'araignée m'a mordue! Sous la feuille de *kará* (topinambour), l'araignée m'a mordue!



Tout le monde reprend en chœur:

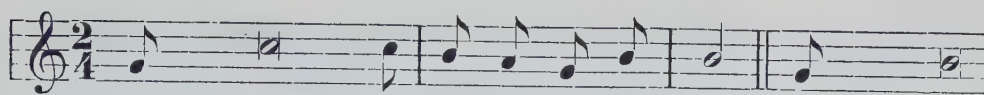


Pendant un moment on n'entend plus que les battements du manioc sur la râpe, marquant rageusement la mesure en cadence, sur le rythme de la chanson; puis la personne qui se trouve vis-à-vis de la première chanteuse entonne à son tour son couplet:



c'est-à-dire: l'araignée m'a mordue! Apportez un remède! Apportez, dépêchez-vous! L'araignée m'a mordue! Ce à quoi tout le monde répond sur le même air que la première fois: *Yandú se suú! Yandú se suú!* Et l'on n'entend plus que le jeu du tam-tam sur la râpe. Chacune des personnes présentes doit ainsi donner son couplet en continuant toujours sur le même sujet; elles parlent dans leur chant des choses qui passent sous les yeux en ce moment ou des défauts des personnes présentes.

Avec le chant du *yandú*, l'un des plus populaires dans ces réunions, il y a celui du *šudarari*. Le *šudarari* est une liane à tubercule dont la tige articulée ressemble beaucoup à celle du manioc, et qui s'étend avec une rapidité incroyable sur les plants de manioc, comme une poule qui étendrait ses ailes sur ses poussins. On prétend que sa présence dans un champ dont elle occupe toujours le centre, fait produire de grosses racines au manioc. On lui donne pour ce motif le nom de *kupisawa maña*, mère du champ de manioc. Dans ce tableau d'abondance et de fertilité qu'est une bonne récolte, le poisson, on peut le dire, ne figure pas ou très peu dans le chant du *pirawawá*, mais il est juste qu'un chant de reconnaissance monte de tous les cœurs à la plante-mère, au fécond *šudarari*. Une voix s'élève comme un chant de prière:



Re meheŋga será li - cen - sa, se - ño - ra, ya ñeheŋgari



kua pituna pu - ran - ga pu - pé

ce qui veut dire: Permettez-vous, patronne, que nous chantions pendant cette belle nuit? A cette voix tout le monde répond en chœur:



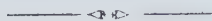
Su - da - ra - ri! Su - da - ra - ri!

Voilà le vrai symbole de la fertilité pour les plantations. C'est à lui qu'on la demande, c'est de lui qu'on l'attend. Il partage d'ailleurs cet honneur insigne avec diverses autres plantes: un cactus, le *yapekuá* ou éventail; le *yamatarari*, et deux autres lianes à racines tuberculeuses, le *yapioka*, racine du cacique (oiseau) et le *yapuna* (four).

De même, pour être heureux à la pêche, ce n'est pas au poisson que l'Indien s'adresse, mais à la mère de l'animal qu'il veut pêcher. S'il va à la pêche de la tortue, il aura soin d'abord de frotter la proue de son canot avec la feuille d'un petit caladium qu'on appelle *yurará taya*, caladium de la tortue; il en frottera de même le bout du *jatéca* ou harpon à tortues, et la pointe de sa flèche, et souvent il emportera de plus la plante dans son canot. Mais gare à lui s'il flèche la première tortue! C'est la grand'mère des autres (*yurara ramuña*); elle est d'une taille qui confond l'imagination, et entraînerait avec elle l'imprudent au fond de l'eau, ou lui donnerait une fièvre dont il ne reviendrait pas. Mais s'il la respecte, il est sûr d'être heureux à la pêche pour le reste de la journée.

Le lamantin a aussi sa mère, ainsi que le *pirarucú*. La mère de celui-ci est aussi un caladium qui porte son nom. Celui du lamantin est un petit animal allongé qui court sur l'eau et qu'on appelle *sundarawa*. C'est un animal très rare, et que je n'ai pas encore pu voir. Celui qui le possède ne doit plus manger chaud, ni avec du piment, et doit jeûner à certains jours. Malheur à lui s'il manque à ces précautions absolument nécessaires: le premier lamantin qui se présenterait à lui, serait la grand'mère des lamantins (*yuarawa ramuña*), un lamantin énorme qui emporterait son canot dans une course vertigineuse vers le plus profond du fleuve; de là, d'un vigoureux coup de queue, il renverserait le canot et noierait le pêcheur.

L'histoire indienne est remplie de faits plus ou moins authentiques de ce genre. Ces faits, et les précautions que prennent les indigènes avant la pêche et au moment de la plantation du manioc, nous indiquent suffisamment, me semble-t-il, où se trouvent pour eux le symbole et la cause mystérieuse de la fécondité, de l'abondance et de la fertilité.



# Sagen der Baininger auf Neupommern, Südsee.

Von P. BLEY, M. S. C., St. Paul, Baining.

(Schluß.)

## IV. Sagen über *Ganeingmrini*, dem Bruder (oder Sohn) *Sirini's*.

Nr. 12. Der verzauberte *Ganeingmrini*.

Sage aus Takes, Kap Lambert.

*Sirini cha vin n'ama sarikka<sup>1</sup> saqelebim a sim<sup>2</sup>; i mudu ta*  
*Sirini er kam mit Fleisch zu den zweien, den zwei Frauen; denn vorher sie*  
*chrik bark ma Sirini. Ien tit savr a lat d'ieni tu a iena*  
 schlachteten für den Sirini. Die zwei gingen in die Pflanzung und die zwei legten ihr zweier  
*sarikka saqel ma Ganeingmrini.*  
 Fleisch (hin) bei dem Ganeingmrini.

*A goatka cha vin, da cha knak, da cha raneg mer a avetki ara*  
 Die Krähe sie kam, und sie schrie, und sie hielt sich an dem Hause seinem  
*mki qelemna ma Ganeingmrini p'avetki. Cha man saqelemka da cha ruchun:*  
 Schnabel nahe bei dem Ganeingmrini im Hause. Sie ging hinein zu ihm und sie sagte:  
*„Nemka a a sarikka ära?“ Ganeingmrini cha ruchun: „Sichi ära ara sarikka*  
*„Wer sein Fleisch hier?“ Ganeingmrini er sagte: „Die Frau hier ihr Fleisch*  
*naqel ma Sirini.“ A goatka cha maravit da cha tr ama sarikka, da cha tes*  
 von dem Sirini.“ Die Krähe sie stand auf und sie nahm das Fleisch, und sie aß  
*ka. Da cha kgnig ama rol<sup>3</sup> pet ma Ganeingmrini, da cha ruchun: „Aiv läip*  
 es. Und sie strich das Fett an den Ganeingmrini, und sie sagte: „Wenn heute  
*ma sichi chie ren, di gie ruchun, i goa, gu mes ka, du goa gzig ära,*  
 die Frau sie kommt, dann du sollst sagen, daß ich, ich aß es, und ich kannte Betel hier,  
*du goa tkoar ära.“ A goatka cha mit namenacha.*  
 und ich spuckte aus hier.“ Die Krähe sie ging fort von ihm.

*D'ama sim ien dren, ien pin sav a iena avetki. D'äik kie mit,*  
 Und die zwei Frauen sie kamen, die zwei kamen zu ihr zweier Hause. Und eine sie ging,  
*nanir a iena ltiqi naqel ma Ganeingmrini. Da lucha cha ruchun: „A*  
 um (zu holen) ihr zweier Feuer von dem Ganeingmrini. Und dieser er sagte: „Die  
*goatka cha mes a oana sarikka, chi gsig ära da cha tkoar ära.“ D'ama*  
 Krähe sie aß euer zweier Fleisch, sie kaute Betel hier und sie spuckte aus hier.“ Und die  
*sichi chie ruchun: „Gie kak nacha, käigi gie mes ka!“ Da ma Ganeingmrini*  
 Frau sie sagte: „Du belügst (ihn) sie, du du aßest es!“ Und der Ganeingmrini  
*cha ruchun: „Mäka ama goatka cha mes ka!“*  
 er sagte: „Sie nur die Krähe sie aß es!“

<sup>1</sup> Wenn im Bainingischen zwei *k* zusammentreffen, wie in *sarikka* (Stamm *sarik* und Maskulin-Endung *ka*), so werden dieselben beinahe wie *tk* ausgesprochen, nicht in *ck* zusammengezogen. Sprich also beinahe *saritka*.

<sup>2</sup> *sim* ist der Dual von *sichi*, die Frau. In der gewöhnlichen Sprache der Baininger heißt die Frau *a nanki*. In den Sagen wird aber immer die ältere Form *sichi* angewendet.

<sup>3</sup> *rol*, Fett, ist eines von den Baininger Wörtern, das nur aus Konsonanten besteht. Im Anschluß an vorhergehende oder nachfolgende Vokale werden dieselben hörbar. Selbstverständlich kann auch der Tonfall nur auf dem vorhergehenden oder nachfolgenden Vokal ruhen. Allein für sich wird *rol* beinahe *rōxl* ausgesprochen.



*D'ama sichi chie mit saqel ara ruäichi. D'iaik kie ruchun:* „Kurimai  
 Und die Frau sie ging weg zu ihrer Schwester. Und die andere sie sagte: „(Wenn)  
*goa ruemka, i ari gu amigka.“ Di sies kie ruchun:* „Kurimai  
 nicht mein Sohn er, dann würde ich hauen ihn.“ Und wieder sie sagte: „(Wenn) nicht  
*goa uemka i ari gu amig ka.“ D'iaik ki ag saidarik, di chie*  
 mein Sohn er, dann würde ich hauen ihn.“ Und die andere sie ging nach draußen, und sie  
*bug t'ama chaseipka, ip m'ama sipetki, di chu amet pemka. Ku*  
 brach ab einen (Stock) Feigenholz, damit (es sei) ein Besen, und sie schlug auf ihn. Sie  
*amet na sakneichi, di chu amet na chlichi, di chu amet na ribit, da*  
 schlug in (sein) Gesicht, und sie schlug auf den Leib, und sie schlug auf sein Gesäß, und  
*richiram, da eleigiram. Di chie mit namenacha.*  
 die beiden Arme, und die beiden Füße. Und sie ging weg von ihm.

*Dap kuricha ravano, cha maravit da cha tit. Da cha tl'ama snugutka*  
 Aber er blieb nachher, er stand auf und er ging. Und er sah eine Wurzel  
*vra ruchuseichi rut<sup>1</sup>, da cha chuap da cha noa na snugutka. Da cha ravlag,*  
 am Ficusbaum unter, und er band und er warf weg die Wurzel. Und sie kam zurück,  
*da cha ranegacha, di sies ka chuap. Da cha tu a eleig mer a queichi,*  
 und er hielt sie fest, und wieder er band sie fest. Und er steckte die Zehen in die Schlinge,  
*da cha noa n'ama snugutka sanas. D'ama snugutka cha rat sacha savusup*  
 und er warf die Wurzel auf sich. Und die Wurzel sie flog mit ihm hinauf  
*samr aruchuseichi, di churicha. Dav qma nanim ieni mlei nanirka, d'ieni*  
 auf den Ficusbaum, und er blieb. Aber die zwei Frauen die zwei suchten nach ihm, und  
*mlei duchup. Dav ieni mes a iena arag gen a iena dap.*  
 die zwei suchten vergebens. Aber die zwei aßen ihr zweier Gemüse zusammen mit ihren Taros.

*Dap mäka churicha mer a ruchuseichi, churicha da cha ruchun:* „A qam  
 Aber er selbst blieb auf dem Ficusbaum, er blieb und er sagte: „Früchte  
*met<sup>2</sup> goa chipka!“ Da chipka cha vin. „D'a qam met goa virki!“ D'a*  
 an meiner Lanze!“ Und die Lanze sie kam. „Und Früchte an meiner Holzkeule!“ Und  
*virki chie vin. „A qam met goa vrika!“ D'a vrika cha vin. „A qam*  
 die Holzkeule sie kam. „Früchte an meiner Schleuder!“ Und die Schleuder sie kam. „Früchte  
*met goa muqunki!“ D'a muqunki chie vin. „A qam met goa*  
 an meinem Korb Schleudersteine!“ Und der Korb Schleudersteine kam. „Früchte an meiner  
*sarigeichi!“ D'a sarigeichi chie vin. „A qam met goa vlemka!“ D'a vlemka*  
 Flachkeule!“ Und die Flachkeule sie kam. „Früchte an meinem Schwein!“ Und das Schwein  
*cha vin. Du churicha da cha breig pusup.*  
 es kam. Und er (G.) blieb und er schlief oben.

*Baiv oarik, da cha tachen pra chipka, da cha chut nacha, da chu*  
 Als es Morgen war, da er sprach zur Lanze, und er warf sie, und sie  
*man p'a chrap. Da cha tachen pra virki, da cha chut neichi sev a chrap.*  
 ging hinein ins Wasser. Und er sprach zur Holzkeule, und er warf sie ins Wasser.  
*Da cha tachen pra muqunki, da cha noa neichi sev a chrap. Da cha*  
 Und er sprach zu den Schleudersteinen, und er warf sie ins Wasser. Und er

<sup>1</sup> Die deutsche Präposition „unter“ wird im Baining zur Zirkumposition: *vra . . . rut*.

<sup>2</sup> Zauberformel beim Wunsche oder Suchen nach etwas, das dann auf diese Formel gleich erscheint. Statt obiger Formel heißt es auch: *A qam mer goa, goa dipka!* d. h. Früchte an mir, meine Lanze!

*tachen prama machracha, da cha chut nacha sev a chrap. Da cha tachen pra*  
sprach zu der Steinkeule, und er warf sie ins Wasser. Und er sprach zum  
*vlemka, da cha noa nacha sev a chrap. Da cha tachen pra sarigeichi, da cha*  
Schwein, und er warf es ins Wasser. Und er sprach zur Flachkeule, und er  
*chut neichi sev a chrap. Da cha tachen pranas, da cha mranas sev a chrap,*  
warf sie ins Wasser. Und er sprach zu sich selbst, und er sprang ins Wasser,  
*da cha man, ka man.*  
und er ging hinein, er ging hinein.

*Da vukpuk sacha vra Sinepki ara lat. Dap ku gug a chuvag*  
Und er kam hinaus in Frau Spinne ihre Pflanzung. Aber er wickelte die Sachen  
*p'ama lagigis, da cha tu get mer a gateichi, du churicha mer a*  
in ein Bananenblatt, und er legte sie in ein Körbchen, und er blieb zwischen dem  
*linki. Dav ama Sinepki chie tmatna, chie tat prama lin. Ba iv iäik*  
Zuckerrohr. Aber die Frau Spinne sie arbeitete, sie reinigte im Zuckerrohr. Ein wenig darauf  
*di chie lu cha. Di chie ruchun: „Gie nachoari?“ Da cha ruchun: „Mäitika*  
und sie sah ihn. Und sie sagte: „Du woher?“ Und er sagte: „Ich nur  
*goa goa gigrem.“ Chie ruchun: „Gie n! gu neigi, un tit!“*  
selbst ich gehe spazieren.“ Sie sagte: „Du komme! ich mit dir, wir zwei gehen!“

*Dav a rueibim ieni sagar mer a eichi. Ki nacha ieni mit*  
Aber zwei Schwestern die zwei fischten im Wasser. Sie mit ihm die zwei gingen fort  
*sev a avet. Di chie tal ama arag d'ama dap. Di chie nin baracheiem*  
zu den Häusern. Und sie brachte das Gemüse und die Taros. Und sie kochte für die zwei  
*d'ieni tres. Baiv sa reträt, d'a rueibim ien deren.*  
und die zwei versteckten sich. Als es Abend war, da die zwei Schwestern die zwei kamen.  
*La ieni gug ama qanem ama dopgoes. Tavano sichiäich ama qanemki,*  
Jetzt die zwei wickelten Päckchen ihrer drei. Nachher ein anderes Päckchen,  
*ba läiv ieni tlu ama ratpes. D'ieni vin d'ieni rarkut ama*  
so daß jetzt die zwei sahen vier. Und die zwei kamen und die zwei teilten aus die  
*qanem. Ieni rkur a ieni nan d'a iena uim äma qanebim. Dav*  
Päckchen. Die zwei gaben ihrer Mutter (eins) und für die zwei zwei andere Päckchen. Aber  
*iäich ama qanemki, d'ieni ruchun: „Dap luichi ama qanemki ia?“*  
(es blieb) noch ein Päckchen, und die zwei sagten: „Aber dieses Päckchen wie ist es damit?“  
*D'a ieni nan chie ruchun: „Koa oan drem sagoa, i ama rem goa*  
Und ihr zweier Mutter sie sagte: „Vielleicht ihr zwei wißt von mir, daß groß ist mein  
*mki? Aiv läip ki am ama urenka, di chi am iak, buchurut*  
Mund? Wenn jetzt er zubeißt auf einen Krebs, dann er zubeißt auf einen andern, daß es  
*duchurut<sup>1</sup>; di sies ki am iach ama urenka, di chi am iak.“*  
kracht; und wieder er zubeißt auf einen Krebs, dann (gleichzeitig) er zubeißt auf

*Da rueibim ieni ruchun: „Di gie tes buchurut duchurut*  
einen andern.“ Und die zwei Schwestern die zwei sagten: „Und du issest (so) geräuschvoll

<sup>1</sup> *buchurut duchurut* ist ein adverbialer Ausdruck für: mit vollem Munde geräuschvoll essen, knuspernd essen, daß es kracht. Die Baininger essen Krebse mit der Schale.

*ia?*“ *Di chie ruchun:* „*Koa oan drem sagoa, i gu amig iak tuar*  
warum?“ Und sie sagte: „Vielleicht ihr zwei wißt von mir, daß ich zerbeiße einen auf dieser  
*diak tuar?*“

Seite und einen auf der andern Seite?“

*Sies ieni prek sama qanemki ama slurki. Ieni rarkut prama dopgoes*  
Wieder die zwei öffneten ein Päckchen ein großes. Die zwei teilten aus auf drei  
*na renueig, d'ieni tlu ama ratpes niueig. Ieni ruchun:* „*Ama ratpes*  
Blättern, und die zwei sahen vier Blätter. Die zwei sagten: „Die vier  
*niueig ia?*“ *D'a ien nan chie ruchun:* „*Koa oan drem sagoa, i*  
Blätter warum?“ Und ihr zweier Mutter sie sagte: „Vielleicht ihr zwei wißt von mir, daß  
*ama rem goa mki, aip ki am iach ama urenka, di chi am iak buchurut*  
groß ist mein Mund, wenn er zubeißt auf einen Krebs, dann (auch) er zubeißt auf einen  
*duchurut.*“  
andern, daß es kracht.“

*Ta tes. Baip perset, di chie ruchun n'äich ama iqelki:* „*Oani tlu sa*  
Sie aßen. Als es fertig war, dann sie sprach zu einem der Mädchen: „Ihr zwei seht  
*oana bit.*“ *Dap läiv a ien nan kie ratem ma Ganeigmrini n'ama*  
nach eurem Lager.“ Aber jetzt ihr zweier Mutter sie bedeckte den Ganeingmrini mit einem  
*luanka<sup>1</sup>, di chie ruchun n'äich ama iqelki:* „*Gie n nanir gia luanigl,*  
Kleid<sup>1</sup>, und sie sprach zu einem der Mädchen: „Du komm zu holen dein Kleidchen,  
*i gie ratemis.*“ *Di chie ruchun:* „*Käigi gie r acha!*“ *Di sies a ien*  
damit du dich bedeckest.“ Und sie sagte: „Du, du hole es!“ Und wieder ihr zweier  
*nan chie ruchun:* „*Kanik gien nanirka!*“ *Di chie vin, di chie tr ama luauka,*  
Mutter sie sagte: „Du selbst, du gehe darum!“ Und sie kam, und sie nahm weg das Kleid,  
*di chie tlu ma Ganeigmrini. Di chie sap ka di chie ruchun:* „*Mäka goa*  
und sie sah den Ganeingmrini. Und sie umarmte ihn und sie sagte: „Dieser hier (soll  
*rka!*“ *D'äik kie vin di chie ruchun:* „*Uni sik menacha*  
sein) mein Mann!“ Und die andere sie kam und sie sagte: „Wir schneiden ihn entzwei  
*bana!*“ *D'äik chie ruchun:* „*Mäka churi gu rka!*“ *Dav äik kie*  
für beide!“ Und die andere sie sagte: „Dieser nur bleibt mein Mann!“ Aber die andere sie  
*ruchun:* „*Uni sik menacha bana!*“ *Da ien nan chie ruchun:* „*Ka*  
sagte: „Wir schneiden ihn entzwei für beide!“ Und ihr zweier Mutter sie sagte: „Er  
*chur a oan drka<sup>2</sup>!*“ *Da chur a ien drka.*  
bleibt euer zweier Mann!“ Und er blieb ihr beider Mann.

*Baiv oarik, di cha prek sama qanemini na vlemka da virki*  
Als es Morgen war, da er öffnete das Päckchen mit dem Schwein und der Holzkeule  
*da machracha da chipka da muqunki da vrika. Da mran*  
und der Steinkeule und der Lanze und den Schleudersteinen und der Schleuder. Und die Blätter  
*mani rachoar a mranget. Da cha rap p'a muqa, da mug mani*  
alle (waren) so wie die Blätter sie. Und er fällte einen Baum, und die Bäume alle (waren)

<sup>1</sup> Gemeint ist das frühere Bastkleid der Baininger, das jetzt, wo europäische Kleider längst eingeführt sind, nur noch zu Masken und zum Einwickeln von Gegenständen gebraucht wird.

<sup>2</sup> Zwei oder mehrere Weiber zu haben ist bei den heidnischen Bainigern zwar nicht die gewöhnliche Form der Ehe, doch kommen solche Fälle häufig vor, namentlich bei einflußreichen Männern. Ein Mann mit zwei oder mehr Weibern heißt *a kadarka*.



*rachoar ta rap pemget. Da cha spes iäch ama ltigi, da rachoar ta*  
 so wie man fällt sie. Und er brannte an ein anderes Feuer, und (das war) so wie man  
*ves ama lteig mani. Da r'iach ama rimka, da rachoar ta*  
 zündet die Feuer alle an. Und er riß aus einen andern Taroableger, und (das war) so wie man  
*rat get mani. Da cha tu ama muqa, da rachoar ama sur*  
 pflanzt sie alle. Und er legte einen Baum (zum Zaune) und (das war) so wie die Zäune  
*mani. Da cha n niäch ama linki, da rachoar aget mani.*  
 alle. Und er pflanzte ein anderes Zuckerrohr, und (das war) so wie sie alle.

*Vurvor ama alacha mer a avetki ara mki dem barachiak.*  
 Es wächst noch ein Sprößling an dem Hause seinem Schnabel für einen anderen.

Nr. 13<sup>1</sup>. *Goatki's* Diebstahl. Das unschuldig bestrafte Kind. Rache durch den Sesadler.  
 Sage aus der Umgegend von St. Paul.

*Mur a sichi chi mit namen ara*  
*ruemka. D'ama goatka cha vin, da*  
*cha ruchun n'ama iqelka: „A iqacha*  
*iak mer a ireski?“ D'ama iqelka cha*  
*ruchun: „Goa vlemki ara aqepka.,*  
*Di sies ka ruchun: „A iqacha iak*  
*mer a ereski? As gu lu!“ Di cha*  
*maravit di cha mr ama sarikka, di*  
*cha tes ka. Da cha quig n'ama rol*  
*prama iqelka a a sakneichi. D'ama*  
*goatka cha tit, da cha ruchun n'ama*  
*iqelka: „Aik gi nan chi tden, die gie*  
*ruchun, i goa mes ama sarikka, du*  
*goa chasiges aiet, i goa nes.“*

*D'ama sichi chie vin di chie ruchun:*  
*„Gie n gie r'ama argeichi!“ D'ama*  
*iqelka cha ruchun; ka rbur; „Goatka*  
*cha vin, ka mes ama sarikka.“ D'ama*  
*sichi chie ruchun: „Gie kak!“ A i-*  
*qelka cha ruchun: „Gie lu a chasi-*  
*ges a i cha nes.“*

*D'iarei a nankina ra vin, d'iäk*  
*kie ruchum: „Kurimai goa uemka,*  
*d'ari gu amig ka!“ D'ama sichi chie*  
*tr ama sipetki di chu amig ara i-*  
*qelka, chi choasir ka knak. D'ama*  
*sichi chi nin n'ama arag. Dav ama*  
*iqelka cha mr ama virki d'ama chip-*  
*ka, d'a mununki d'a avrikka d'a*  
*vesem d'ama chepka. Ka tit sev a*  
*ruchuanepka, die cha tit pich a si-*

Eines Tages ließ eine Frau ihr Kind allein zu Hause. Da kam der Goatka (die Krähe) zu ihm und fragte: „Was liegt da auf dem Tische?“ Das Kind antwortete ihm: „Das ist unser Schweinefleisch.“ Der Goatka sagte: „Laß doch mal sehen!“ Ging hin und fraß das Schweinefleisch auf und strich das Fett in das Gesicht des Kindes. Als er fortging, sagte er zu dem Kinde: „Wenn deine Mutter nachher fragt, dann sage nur, daß ich das Fleisch gegessen habe. Meine Federn liegen ja noch hier.“

Die Frau kam und sagte zu dem Kinde: „Komm und iß dein Gemüse!“ Das Kind aber antwortete traurig: „Der Goatka ist gekommen und hat das Fleisch gegessen.“ Die Mutter sagte: „Du lügst.“ „Nein“, sagte das Kind, „sieh nur seine Federn, die noch hier auf der Erde liegen.“

Die andern Frauen kamen auch, und eine von ihnen sagte: „Wenn er nicht mein Sohn wäre, dann würde ich ihn verhauen!“, und sie nahm einen Besen und schlug das Kind, aber dieses weinte nicht. Dann kochten die Frauen das Gemüse, und das Kind nahm seine Keule, seine Lanze, seine Schleuder und Schleudersteine, seinen Betel und Kalk und ging fort zum

<sup>1</sup> Variante von Nr. 12.

*chareg, di cha bug t'a gerichim di cha noa naun sev a ruchuanepka, da um ga telan. Di sies ka bug t'iacham di cha noa naum, du choasir um ga tdan. Di cha noa n'a virki, die chie man, d'a gateichi d'a chepka, da cha mranas da cha man.*

*D'ama gernan kie tit nasaracha, di chie tlu cha pich ama sichareg, di chie mranas, du choasir chi tdan, di chie ravlag. Dav ama iqelkacha mit savr a brasachoa a a lat, cha n a chipka d'a virki, di cha tu a gateichi, da cha vin samr a linki, d'ama brasachoa cha tmatna vra lin. Di cha tlama chipka d'a virki, da cha ruchum: „Gie n, gu neigi, un tit.“ D'ama brasachoa cha ruchun: „A bepbep preigi?“ D'ama iqelka cha ruchun: „Gu nan chu amet nagoa, i chie tuchun, i goa mes a sarikka, dav ama goatka cha mes ama sarikka.“ Dien tit savr a brasachoa a a lochup. D'iach ama brasachoa cha vin da cha ruchun: „Mudu gu amig a merta, dav ama vulina, mä-itigoa aremgoa navrini.“*

*D'iag ama aren, da chan a brasachoa ieni mit. Ka bug da suigit, di chu amig mena ruchuanepka d'ama ruchuanepka cha rat navr ama eska. Jen tit di sies ama chrap nasareiem Jieni mit na degerkig savr Cochup. Jeni vin saqel a iqelka a a gernan ara avetki, i vur ama mug d'ama ratem mirk n'eichi, d'ama iqelka cha ruchun: „Läip d'arenkaris oan tit*

Ufer, stellte sich hinter einen Kallophyllum-Baum und brach Zweige ab vom Baum und warf sie in die See und sie gingen unter. Andere Zweige, die es in die See warf, gingen nicht unter. Dann warf es seine Keule und seine Lanze in die See und sein Körbchen und seinen Kalk. Zuletzt sprang es selbst hinein und ging unter.

Seine Mutter war ihm nachgegangen und sah es am Kallophyllum-Baum. Sie sprang ebenfalls in die See, ging aber nicht unter und kehrte zurück. Das Kind aber kam zu der Pflanzung des Seeadlers und grub seine Lanze und Keule in die Erde und setzte sein Körbchen hinzu und ging zwischen dem Zuckerrohr umher. Als der Seeadler auf die Lanze und Keule stieß, erblickte er das Kind und sagte: „Komm, geh mit mir!“ Die Striemen am Leibe des Kindes bemerkend, fragte er: „Was hast du da für Striemen? wer hat dich denn geschlagen?“ Das Kind sagte: „Meine Mutter hat mich geschlagen. Sie glaubte, ich hätte ihr Fleisch gegessen, aber es ist nicht wahr, die Krähe hat es gegessen.“ Sie kamen nun zum Dorf des Seeadlers. Ein anderer Seeadler sah den Kleinen verächtlich an und sagte: „Kürzlich habe ich noch große, schöne Männer erschlagen, aber dieser ist mir doch zu schwächlich, mit dem habe ich Mitleid.“

Nach einigen Tagen ging das Kind mit dem Seeadler fort. Dieser nahm einen Suaing-Halm und schlug auf die See, und die See lief über auf den Weg. Als die beiden fortgingen, lief ihnen das Wasser nach. Sie gingen nun zu dem Hause, in dem die Mutter des Kindes wohnte und das dicht von Bäumen und Gras umwachsen war, und das Kind rief: „Heute in der

*samök.*“ *Jieni mit d'arenkaris. Dav ama iqelka chan a brasachoa ieni amig lura mani. Dieni tevlag, d'ama iqelka chu amig na suigit mena ruchuanepka, d'ama ruchuanepka cha rat, ien tit d'ama chrap nasareiem.*

*D'iach ama brasachoa: „Pridäch ama arenki, du gu neigi, un tit, d'ik gu amig ama goatka.“ Sa ieni mit d'ien tit mirk nama goatkana, di chu amig ta mani, ieni tal ta sev a avetki. d'ieni ltem pra avetki, di ra tdag. Jeni ravlag sev a iena avet.*

*Vurour etc.*

Nr. 14. Ermordung der Familie *Siñini* durch den Seeadler. Rache an dem Seeadler. Wiedererweckung der Toten durch Zauber.

Eine Sage aus Loan (Baining).

*Sirinichana ra tach ara avetki ama gaunipki. Ta tit ti tmatna. Sa ri tmatna mäi, da s'ama dap n'ara aretki. Da ra tit nanir iäch ama aretki ama iameski. D'ama brasachoa cha vin mur ka chut m'iach a Sirinichana ara marka. Di sies ka chut ni iak ma Sirini. Sichi ka mit samen a dul da cha man, di sies ka vin, ka chut m'iak ma Sirini. Sa verset nara, du chur ama goanaska ma Sirini, a arenki ma Ganeigmat.*

*Da ma Ganeigmat ka tal a a chipka, d'a machracha, da cha mit. Ka tit, ka man mena dul, da cha tl iäch ama eichi, brasachoa a a eichi, da cha bug mena characha, da cha uk v'ama eichi, aa cha tal ka s'ama eichi. Kuricha darik mena brasachoa a a avetki. Ka man samena avetki, da brasachoa chabreig. Ka r seichi, da brasachoa cha maravit, da ma Sirini chu amig ka n'ama machracha, da cha ltem, da cha nin ama brasachoa men ama lteig.*

Nacht geht ihr beide zum Ufer.“ Die Frauen gingen dann, aber das Kind und der Seeadler fielen über sie her und schlugen sie tot. Das Kind schlug dann auch mit einem Suaing-Halme auf die See, und diese folgte ihnen wieder nach auf dem Wege.

Einer der Seeadler sprach dann zu dem Kinde: „Eines Tages geh ich mit dir, und dann schlagen wir die Krähen tot.“ Sie gingen dann auch, umstellten die Krähen und schlugen sie alle tot, trugen sie in ihre Häuser und verbrannten sie. Dann kehrten sie zu ihren eigenen Häusern zurück.

Es wächst etc.

Die Gebrüder *Sirini* hatten sich ein langes Haus für sich zusammengebaut und eine Pflanzung angelegt, und als die *Taros* darin groß waren, eine neue Pflanzung gemacht. Da war der Seeadler eines Tages gekommen und hatte einen von ihren Vorfahren gespeert und noch einen und sich dann in seine Höhle zurückgezogen. So hatte er nach und nach die Familie *Sirini* ausgetilgt, bis auf einen, der *Ganeingmet* hieß.

Dieser nahm nun seine Lanze und seine Keule und suchte die Höhle des Seeadlers auf und sah das Wasser, von dem der Seeadler trank. Dann brach er eine Bananenblüte auf und schöpfte sie voll Wasser. Damit ging er in die Höhle hinein zu dem schlafenden Seeadler, schüttete das Wasser auf ihn und weckte ihn auf, und als dieser aufstand, schlug er ihn mit der Keule tot, machte ein Feuer und briet den Seeadler auf demselben.



*Da cha tal a a ruavik ara lan, da ru get temna. Da cha mu a giruoig savraget, da cha chuoidem prama setprini, du chu amig amagit, da cha tres: D'a ruavik mani ra taravit da ra ruchun: „Nemka cha lu s'ut?“ Ka ruchun: „Kagoa.“ Da ra ruchun: „Kove?“ Navasasat ka tal ama rapki, da cha man savreichi, da cha ruchun n'a ruavik: „Gen tit prama evet!“ Da maitika cha tit pusup. Da ra mit savr ara avetki. Da ra nara a nankina. Da ma Ganeigmet ka tit saqel a a ruavik a Sirinichana. D'ara gervik ta tit mer a eichi, da ra taneg a uren. Da ra tit savr a lat, ta tr'ama disig, da ra nin, da ra tes. Biqa oaroarik ta tit savr lat, di ri tmatna, da ra tit s'ama arag, da ra tit savr a avet, da ra gug ara arag, da ra tes. Oarik bigig da ra tit sichi savr a aretki, di ri tmatna. Da ra ravlag, da ra nin ara arag, da ra tes.*

*Da Sirinichana ara marka cha vlag a vlemiem a rekmeneiem Carach a a nis ma Sirinichana. Da ra tes da ra ruchun: „Biqa, di gie tit sagelemant. Da Sirinichana ra vlag iag ama vlem ama dopgoes barach ara marka. Da ra nin a dap barachacha ba cha tes. Ka tes mai, da cha tit sava avet.*

*Vurur etc.*

Nr. 15<sup>1</sup>. *Ganeigmrini* und die menschenfressende Schlange. Totenerweckung.

Sage aus Alugeran, Umgegend von St. Paul.

*Sirini cha tu a sis nanir a ik. Kuricha da cha breig. A chamki chie vin di chie nis a a eleigisim di chie nanachacha. D'iak ka vin, tika cha mu a sis da cha breig. Sies ama chamki chi vin, di chie nis a eleigisim di chie nanachacha. D'iak ka*

Dann las er die Gebeine seiner Gebrüder auf und legte sie zusammen. Er legte Bananenblätter darauf, machte Zauberei an einem Kokos- traubenstiel, schlug damit auf die Blätter und versteckte sich. Da standen alle seine Brüder wieder auf und fragten: „Wer hat uns auferweckt?“ „Ich“, sagte er, nahm den Pelz des Seeadlers und zog ihn an. Dann sagte er zu seinen Brüdern: „Geht ihr auf der Erde!“ Er selbst aber flog über ihnen und so kamen sie zu ihren Häusern. Dort fanden sie auch ihre Frauen wieder und Ganeigmet kam auch zu seinen Brüdern, den Sirinis. Ihre Frauen gingen wieder und holten Krebse für sie im Wasser, arbeiteten wieder in der Pflanzung, brachten Taros und kochten und aßen mit ihnen und arbeiteten wieder und brachten Gemüse und kochten und so alle Tage.

Der alte Sirini aber schlachtete zwei Schweine für seine Nachkommen. Diese luden ihn für den nächsten Tag ein und schlachteten drei Schweine für ihn, brien Taros und aßen zusammen, und dann kehrten alle wieder zu ihren Häusern zurück.

Es wächst etc.

Eines Tages legte Sirini seine Vogelschnüre aus und schlief bei denselben, um auf die Vögel zu warten. Da kam die Chamki-Schlange, biß in seine Beine und verschluckte ihn. Ein anderer Mann schlief auch bei seinen Schnüren und wurde von der Chamki

<sup>1</sup> Variante von Nr. 14.

*vin, ka tu a sis da cha breig. Tika ama chamki chie vin, chie nis a e-leigisim di chie nanachacha.*

*Navasat ma Ganeigmrini cha tit, ka tal a virki da cha chacha i cha breig. Baiv a chamki chie tden, di ki mgim nararemki, ka maravit da cha ruchun: „Gie ralak sa goa arei eviva?“ D'a chamki chie ruchun: „Nachar kuri!“ Kia nen a ruavik, kia nen ama slöp.*

*Ganeigmrini cha mraget, ka muget temna, da cha tu a giraus tavano, da cha his d'ama suigit, da cha tres. Penpn d'ama lan, ti rdemta. Da ra ruchun: „Nemka cha lu s'ut?“ Bäigbäig sacha ma Ganeigmrini, cha ruchun: „Kagoa lu sagen.“*

*A chamki chi ruchun nacha; Läk gie it saquelemgoa!“ Da cha tit saquelemki saqel a ruchuanepka. Di chi igsdem barachacha. Kia nin ama dap d'ama arag. Da cha tes, da cha tden sev a avet.*

*Vurvur etc.*

Nr. 16<sup>1</sup>. *Ganeigmrini tötet die kinderräuberische Mumki.*

Sage aus Takes, Kap Lambert.

*A iqelta ara mata ra tit namen-ara. Da ma Mumki cha vin da cha snanpet nara: „Nemka a a bireichi ära?“ D'ama iqelka cha ruchun; „Gu mam.“ „Nemka a a gasteichi ära?“ Da cha ruchun: „Gu mam.“ „Nemka a a virki ära?“ „Gu mam.“*

verschluckt, und einem dritten ging es ebenso.

Da ging auch der Ganeingmrini mit seinen Schnüren los, nahm aber seine Keule mit und stellte sich, als wenn er schlief, paßte aber auf. Als die Chamki kam, erhob er gerade den Kopf und sah sie. Da richtete er sich auf und sagte: „Warum hast du alle meine Freunde getötet?“ „Oh warte nur!“ sagte die Schlange und brach einen nach dem anderen wieder aus, aber nur ihre Gebeine.

Ganeingmrini legte sie zusammen und deckte Bananenblätter darauf. Dann machte er einen Zauber, indem er auf einen Suaing-Halm blies, und versteckte sich. Und schon fingen die Gebeine an sich zu bewegen und standen als lebende Menschen wieder auf, indem sie gleich fragten: „Wer hat uns denn wieder auferweckt?“ Ganeingmrini kam aus seinem Versteck hervor und sagte ihnen, daß er es getan hätte.

Die Chamki-Schlange aber lud den Ganeingmrini ein, sie am Meeresufer zu besuchen, und als er zu ihr kam, machte sie ein Festessen für ihn, briet Taros und Gemüse, und nachdem er gegessen hatte, kehrte er zu den Häusern zurück.

Es wächst etc.

Eines Tages gingen zwei Eltern von ihren Kindern und ließen sie allein zu Hause. Da kam der Mumki und fragte sie: „Wem gehört das Bett hier?“ Eines der Kinder antwortete: „Meinem Vater.“ Mumki fragte weiter: „Wem gehört das Körbchen hier?“

<sup>1</sup> Variante von Nr. 14 und 15.

„Nemka a a chipka ära?“ „Gu mam.“  
 „Nemka a a sarigeichi ära?“ „Gu mam.“  
 Da ma Mumki cha ruchun:  
 „Gie chlak pet goa oves!“ D'ama  
 iqelka chachlak pra oves. Da cha  
 tit sacha da cha mit. Di chi gpig  
 mer a meralka dauir ama eichi.  
 Ama meralka a a uibap ma Mumki  
 cha tesap. Da cha rkur ama iqelka  
 da cha ruchun: „Gie s taracham!“  
 D'ama iqelka cha ruchun: „Kudas-  
 goa!“ Die chi gpig sev a meralka  
 a a oves, da cha noa na iqelka,  
 da cha sep pra eichi da cha igip.

Baiv oarik di sichies ka mit, da  
 iqelta ara mata sa ra mit savr  
 a lat. Ka vin saquelemta di sies ka  
 snanpet: „Nemka a a bireichi ära?“  
 Di sichiak ka ruchun: „Gu mam.“  
 „Nemka a a gateichi ära?“ „Gu  
 mam.“ „Nemka a a chipka ära?“  
 „Gu mam.“ „Nemka a a virki ära?“  
 „Gu nam.“ „Nemka a a sarigeichi  
 ära?“ „Gu mam.“ Da ma Mumki  
 cha ruchun: „Gie chlak pet goa o-  
 ves!“ D'ama iqelka cha chlak pra  
 oves. Da cha tit sacha, ki gpig ama  
 meralka, da ma Mumki cha tes ama  
 meralka a a uebap. Ka rkur ama  
 iqelka r'iacham. D'ama iqelka cha  
 ruchun: „Kudasgoa.“ Di chi gpig  
 sev a meralka a a oves, da cha noa  
 n'ama iqelka, da cha sep pra eichi  
 da cha igip.

A iqelta ara mata ra vin di ri  
 snanpet: „A gena rueiem koari?“  
 Di ri ruchun: „Achak ka vin da

„Meinem Vater.“ „Wem gehört die  
 Holzkeule hier?“ „Meinem Vater.“  
 „Wem gehört die Lanze hier?“  
 „Meinem Vater.“ „Wem gehört die  
 Flachkeule hier?“ „Meinem Vater.“  
 Dann sagte der Mumki zu dem  
 Kinde: „Komm, setze dich auf meinen  
 Nacken.“ Das Kind tat es, und er  
 eilte fort mit ihm zu einem Meralka-  
 Baum<sup>1</sup>, der am Wasser stand. Mumki  
 aß die großen Ameisen am Baume und  
 forderte das Kind auf, auch eine zu  
 essen, und als dieses sich weigerte,  
 stieg er mit demselben auf die Spitze  
 des Baumes und warf es von oben  
 aus ins Wasser. Und das Kind starb.

Am anderen Morgen kam Mumki  
 wieder. Die Eltern hatten eben die  
 Kinder verlassen und waren in die  
 Pflanzung gegangen. Er fragte nun  
 wieder die Kinder: „Wem gehört das  
 Bett hier?“ Eines der Kinder ant-  
 wortete: „Meinem Vater.“ „Wem ge-  
 hört das Körbchen hier?“ „Meinem  
 Vater.“ „Wem gehört die Lanze hier?“  
 „Meinem Vater.“ „Wem gehört die  
 Keule hier?“ „Meinem Vater.“ „Wem  
 gehört die Flachkeule hier?“ „Meinem  
 Vater.“ Darauf sagte der Mumki zu  
 dem Kinde: „Komm, setze dich auf  
 meinen Nacken!“ Das Kind tat es,  
 und er eilte fort mit ihm zu einem  
 Meralka-Baum, der am Wasser stand,  
 und stieg auf den Baum. Mumki aß  
 die großen Ameisen am Baume und  
 forderte das Kind auf, auch eine davon  
 zu essen. Das Kind aber weigerte sich,  
 und er stieg mit demselben auf die  
 Spitze des Baumes und warf es von  
 oben aus ins Wasser.

Als die Eltern der Kinder zurück-  
 kamen und sahen, daß zwei fehlten,  
 fragten sie: „Wo sind denn eure

<sup>1</sup> Der Meralka-Baum hat hohle Zweige mit vielen Löchern, in denen eine gewisse Sorte großer schwarzer Ameisen in Menge leben.



*cha tal tem.*"

*Baiv oarik di sichi a iqelta ara mata ra mit. Dap sies ma Mumki cha tden di sies ka snanpet: „Nemka a a bireichi ära?“ „Gu mam.“ „Nemka a a gateichi ära?“ „Gu mam.“ „Nemka a a chipka ära?“ „Gu mam.“ „Nemka a a vrika ära?“ „Gu mam.“ „Nemka a a sarigeichi ära?“ „Gu mam.“ Da ma Mumki cha ruchun: „Gie chlak pet goa oves!“ D'ama iqelka cha chlak pra oves. Da cha tit sacha, chi gpig samr a meralka dauir ama eichi. Da ma Mumki cha tes a meralka a a uebap; da cha rkur ama iqelka r'iacham. D'ama iqelka cha ruchun: „Kudasgoa!“ Di chi gpig sev a meralka a a oves, da cha noa nacha sev a eichi, da cha igip.*

*A ielqta ara mata ra vin da ra ruchun: „A gena ruavik koari?“ Da ra ruchun: „Achak ka vie da cha tal ta.“*

*Baiv oarikdi sies ara mata ra tit. Dap ma Ganeigmrini cha reres s'ama chipka d'ama virki. Dap ma Mumki cha tden, da cha vin sagel ama iqelta da cha ruchun: „Nemka a a bireichi ära?“ „Gu mam.“ „Nemka a a gateichi ära?“ „Gu mam.“ „Nemka a a chipka ära?“ „Gu mam.“ „Nemka a a virki ära?“ „Gu mam.“ „Nemka a a sarigeichi ära?“ „Gu mam.“ Da ma Mumki cha ruchun: „Gie chlak pet goa oves!“ D'ama iqelka cha chlak pra oves. Dap ma Ganeigmrini cha mranas, da cha chut macha n'ama chipka, di chu amigka n'ama virki. Da cha tit da*

Brüder?“ Die Kinder antworteten: „Jemand kam und nahm sie mit.“

Am anderen Morgen gingen die Eltern wieder von den Kindern fort, und der Mumki kam wieder und fragte wieder: „Wem gehört das Bett hier?“ „Meinem Vater.“ „Wem gehört das Körbchen hier?“ „Meinem Vater.“ „Wem gehört die Lanze hier?“ „Meinem Vater.“ „Wem gehört die Schleuder hier?“ „Meinem Vater.“ „Wem gehört die Flachkeule hier?“ „Meinem Vater.“ Darauf sagte der Mumki zu dem Kinde: „Komm, setze dich auf meinen Nacken!“ Das Kind tat es, und er eilte fort mit ihm zu einem Meralka-Baum, der am Wasser stand und stieg auf den Baum. Mumki aß die großen Ameisen am Baume und forderte das Kind auf, auch eine davon zu essen. Das Kind aber weigerte sich und sagte: „Ich will nicht.“ Da stieg er mit demselben auf die Spitze des Baumes und warf es von oben aus ins Wasser, und das Kind starb.

Als die Eltern der Kinder zurückkamen und sahen, daß wieder eines fehlte, fragten sie: „Wo sind denn eure Brüder?“ Die Kinder sagten: „Jemand kam und nahm sie mit.“

Am nächsten Morgen gingen die Eltern wieder von den Kindern fort. Ganeigmrini aber versteckte sich mit einer Lanze und einer Keule. Mumki kam wieder zu den Kindern und fragte wieder: „Wem gehört das Bett hier?“ „Meinem Vater.“ „Wem gehört das Körbchen hier?“ „Meinem Vater.“ „Wem gehört die Lanze hier?“ „Meinem Vater.“ „Wem gehört die Flachkeule hier?“ „Meinem Vater.“ „Wem gehört die Holzkeule hier?“ „Meinem Vater.“ Darauf sagte der Mumki zu dem Kinde: „Setze dich auf meinen Nacken!“ Das Kind tat es, aber Ganeigmrini sprang auf und

*cha tlu ma Mumki ara eleig pra muqa. Da cha tlu a iqelta ara lan pra muqa a a ribit. Da cha tr ama lan, cha tuget temna da cha chuoi-dem prama saprini, di chu avr ama lan, di sies ama iamesta.*

*Vurvur etc.*

Nr. 17<sup>1</sup>. Der wilde Hund. Totenerweckung.

Sage aus Tamanaokin, Umgegend von St. Paul.

*Mur ama daqa s'ama slurka malei prama chövl. Da bäigbäig sa-cha mena eska, di sies ama iqelka nacha. Ka vin savr a lochupki ama gaunipki. A iqelta ri tlu cha, da ra ruchun: „A ura duqa a!“ Da cha suismet nara, da ra mani ra igip. Du chur iäich ama nanki ama chlilempemki, cha gelemna i chie sal ara ruemka. D'a slur a muqa cha at pra evetki, d'ama nanki chie man savr a muqa a is. D'ama daqa choasir ka tluichi, da cha gag qelemki, da cha tit samen a dulki.*

*D'ama nanki chie sal ara ruemka. D'ama slurka marik, di ki gigrem, ka tr ama daqa a a eska, da cha t'l'ama daqa a a snak da iqelta ara lan praget. Ka t'l'ama daqa mena dulki. D'ama daqa as koasir ka tlu cha, i a iqelka cha tres. A iqelka cha ravlag saqel a a genau d'ieni breig. Baiv oarik sies ka tit i cha tmat na esini, ki gig qurikmet. Da cha ravlag saqel a a gernan, dieni tit savr ama lat. Cha bigmet n'ama chagl navr ama sur ir ama merget*

durchbohrte den Mumki mit der Lanze und schlug ihn tot mit der Keule. Dann ging er und folgte Mumki's Fußspuren zu dem Baume und fand die Gebeine der Kinder am Fuße des Baumes. Er band sie zusammen und machte Zauberei über sie mit einem Kokostraubenstiel (Besen), er schlug auf sie und die Kinder waren wieder lebendig.

Es wächst etc.

Früher lebte einmal ein wilder Hund im Walde und war furchtbar groß geworden. Als er eines Tages aus dem Walde herauskam auf den Weg, war er wieder klein wie gewöhnliche Hunde. Er kam zu einem langgestreckten Dorfe, durch welches der Weg führte. Als die Kinder ihn sahen, riefen sie: „Da ist ja unser Hund!“ Er aber biß sie alle nacheinander tot. Es blieb nur noch eine hochschwangere Frau übrig, die nahe vor der Geburt stand. Diese kroch in einen hohlen Baum, der auf der Erde lag, und so bemerkte der Hund sie nicht und ging vorüber und lagerte sich weitab in einer Steinhöhle.

Die Frau aber gebar ihr Söhnchen, und das wurde nach und nach groß und ging überall umher. Eines Tages folgte der Knabe dem Wege des Hundes, fand Hunde-Exkremente und die Gebeine der Kinder in denselben. Den Hund sah er oben in der Höhle, aber der Hund bemerkte ihn nicht, weil er sich versteckt hielt. Der Knabe ging zu seiner Mutter zurück und schlief. Am nächsten Morgen machte er sich einen Weg mit vielen Krümmungen zu der Höhle des Hundes,

<sup>1</sup> Art Variante von 14, 15, 16.

*ara lat, i a daqa sa cha tes ta. D'a gernan chie tal ama gateichi amo slurki, di chie lmel a chaver ara chrar samer a sieigki, da buv ama sieigki, di chie rarik preichi baiv ama iqelki. Jen tit sev a avet, di chie retik nama chrar samr a demki, du churiget pra ber n'aren, da sisikkiemget d'ama snak naget. D'ama iqelka cha tit saqel a daqa a a dulki.*

*Cha ichirar, d'ama daqa cha tlu cha. A iqelka cha chnoik, d'ama daqa cha mranas da cha tit nasa-racha. D'ama iqelka ki gig d'iaich ama runki, d'ama daqa ki gig d'iaik. Di sies ama iqelka ki gig d'iaich ama runki, d'ama daqa ki gig d'iaik. D'ama iqelka baigbaig sacha saqel a a gernan, da cha man savr a avetki, da cha tr ama snak da cha noa naget savr a daqa a a saknei, di sies ka tr iak da cha noa naget savr a daqa a a saknei, di sies ka tr iak, di sies ka ter iak. D'ama daqa choasir ka tlu.*

*D'ama iqelka cha tr ama virki, da cha vlag ama daqa, di cha tkut saremkä vra evetki. Sies ka mit bu cha tr iarei ara lan. Ka vin saget, ka muget temna, cha tap pich a qireichi, da cha tuichi savraget, d'iaich savriag ara ran. Ka tu a gulalagiram savra lan, käigiram menana. Ka mit samen a eska da cha nari ri tachen, ta ruchun: „Nemka cha lu s'ut?“ Da baigbaig sacha namen*

kehrte dann zu seiner Mutter zurück, und die beiden begaben sich in die Pflanzung. Unterwegs brach der Knabe Ranken von den Zäunen, damit die Pflanzung derer, die der Hund gefressen hatte, recht gut wurde. Seine Mutter trug einen großen Korb und füllte ihn mit den Köpfen der Bananenblüten und drückte ihn wieder zusammen, damit er kleiner würde. Zu Hause angekommen, warf sie die Bananenblüten in ein Loch in der Erde, wo sie mehrere Tage blieben, so daß sie faulten und aussahen wie Exkremeute. Dann ging der Knabe wieder zu der Höhle des Hundes.

Dort angekommen, räusperte er sich, und alsbald bemerkte ihn der Hund. Aber schon lief der Knabe fort, und der Hund sprang herunter und lief hinter dem Knaben drein. Dieser folgte nun einer Krümmung des Weges, während der Hund in eine andere lief, und wenn der Hund in seine Krümmung einbog, folgte der Knabe einer anderen und so fort. So kamen sie zu dem Gehöfte seiner Mutter. Der Knabe lief ins Haus und holte schnell die faulen Bananenblüten und warf den breiigen Teig in die Augen des Hundes und so wiederholt, bis der Hund nichts mehr sehen konnte. Da nahm er schnell seine Keule, schlug den Hund tot und grub ihn in die Erde.

Dann ging er und holte die Gebeine der Kinder und legte sie zusammen und deckte sie mit aufeinander liegenden Bananenblättern zu. Dann holte er zwei weiße abgeschälte Stäbe und legte sie kreuzweise darüber und ging davon fort auf den Weg. Da hörte er schon, wie die Toten lebendig wurden und mit einander sprachen. Als er dann zu ihnen kam, hatten sie Angst vor ihm.



*a eska, ta tlu cha ri gnig macha, ianem a daqa. Da cha ruchun: Kuri-mai geni gnig. Kagoa lu sagen. Di ri vlag ama vlemka bacha.*

*Vurvur etc.*

Nr. 18. *Ganeigmrini*, das Aschenbrödel.

Sage aus der Umgegend von St. Paul.

*Sirirag ten ma Ganeigmrini ta mit, di ri tap t'ara sarag. Ta tes ama merget, dap ti rkur ma Ganeigmrini r'ama vuget. Mäka ri tap da ra tes ama merget, di ri rkuracha ra vuget. Di cha noa n'ama qliliqa, di cha tit pr'eichi. Dap ma sichi ien t'uis ti t'l'ama qliliqa pr'eichi, di ri ruchun: „Ani aret ri tap pra serageichi!“*

*Dap mäka ri tap da ra tes a serag ama merget, dap ma Ganeigmrini cha tes a vuget. Di sies ka noa n'ama qliliga samr a eichi. Dap ma sichi ien t'uis ri tlu ama qliliga, da ra tit ti teig pranas, di sies ta mranas savr iach ama chunka, di sies ti teig pranas, di ri mranas savr iach ama chunka.*

*Dap ma Sirirag ri nari ten mä Ganeigmrini, da ra ruchun: „Ani ma Ganeigmrini cha noa n'ama qliliga.“ Da ma Ganeigmrini cha ruchun: „La geni rkuragoa r'ama vu a serag, dap oan res ama merget.“ Ta tlu a nankina ri chnoik, a nankina ri mranas di ri sapta, da rervik nara, ta tit sev a avet.*

*Baiv oarik da ra tit nanir ara smeski. Ta vin di ri gug, di ri uin ama dap.*

Sie glaubten, es sei wieder der Hund. Er aber beruhigte sie, und als sie von ihm erfuhren, daß er sie wieder lebendig gemacht hatte, schlachteten sie ein Schwein für ihn.

Es wächst etc.

Eines Tages gingen die kleinen Sirini mit dem Ganeingmrini zusammen und holten sich Gemüse. Die Sirini aßen das Gute und gaben dem Ganeingmrini das Schlechte. So machten sie es wiederholt. Ganeingmrini nahm einen Splitter vom Gemüsestengel und warf ihn ins Wasser. Eine Frau mit ihrem Töchterchen sah den Splitter im Wasser und sagte: „Vielleicht haben sie Gemüse abgeschlagen.“

Als die Männer wieder Gemüse holten, machten sie es wieder so, aßen selbst das Gute und gaben dem Ganeingmrini das Schlechte. Er warf dann wieder einen Splitter ins Wasser, und als die Frau und ihr Töchterchen denselben sahen, sangen sie für sich und sprangen über einen Stein im Wasser; dann sangen sie wieder und sprangen über einen anderen Stein.

Die kleinen Sirini, die bei Ganeingmrini waren, hörten es und sagten: „Vielleicht hat ihnen der Ganeingmrini einen Splitter zugeworfen.“ Ganeingmrini erwiderte: „Ihr habt mir auch das schlechte Gemüse gegeben, und das gute Gemüse habt ihr selbst gegessen.“ Dann sahen sie die Frauen, die fortliefen, und als diese wieder aufsprangen, hielten die Männer sie fest, wählten sie sich zu Frauen und gingen zusammen zu ihrem Gehöft.

Am nächsten Morgen holten sie Essen aus der Pflanzung, kochten Gemüsepackchen und brieten Taros.

*Dav a rervik ri tmatna. Ta tden di ri tes. Dap ma Ganeigmrīni a a gerki chie kak temka nama dav a vireig d'ama vu ama arag. Dap ma Sirini ama marka cha tep ma Ganeigmrīni chā tes ama vireig, da cha rkuracha r'ama mr a smeski.*

*Baiv oarik da ra mit, ba ri mkim ama galip. Da rervik ta tr ama galip, di ru amig iag barach a rervik, dap ma Ganeigmrini a a gerki chie tak temka n'ama vu ama galip. Ti lmel iag ama richnoig navr a vaquireichi p'a galipka a oves, di ri mrir. Da rervik ti rkurara t'ara galip. D'iarei ra tes ama merget. Dap ma Ganeigmrīni a a gerki chie kak temka n'ama vu ama galip. Dap ma Sirini ama marka cha tlu ma Ganeigmrīni, i cha tes a vu ama galip, da cha rkuracha r'ama merget.*

*Ta tit sev a avet. D'a rervik ti nin harachara da ra tes. Dap ma Ganeigmrīni a a gerki chie rkuracha r'ama vu ama smeski.*

*Baip nepbag di cha tu ama vlemka mer a qatini d'a virki d'a machracha d'a vrika. Da cha tit di chi gpig samr a galipka, cha vig saqel a vaquireichi. Baiv a qamanki chie vin, di cha ruchun: „Gu sichoatnanas pich a richigrim!“ A qamanki chie ruchun: „Koa ari giāi ama ichivarerim?“*

*Baiv ama daqa cha vin da cha ruchun: „Gu sichoatnanas pich iāich a ichivarerim!“ Da cha ruchun: „Koa giāi a ichivarerim?“ D'ama daqa cha tr vracha.*

Als die Frauen gearbeitet hatten und zurückkamen, wurde gegessen. Die Frau des Ganeingmrini gab ihrem Manne wieder schlechte Taros und schlechtes Gemüse. Der ältere Sirini bemerkte wieder, wie der Ganeingmrini schlechtes Essen bekam, und gab ihm von seinem eigenen mit.

Am anderen Morgen holten sie Galip-Mandeln. Die Frauen sammelten sie und schlugen sie auf. Die Frau des Ganeingmrini gab ihrem Manne aber wieder schlechte Mandeln. Die Männer schlugen noch einige Zweige aus dem Gipfel des Galip-Baumes, voll von Früchten, herunter und stiegen vom Baume herab. Die Frauen verteilten die Galipen und aßen mit ihren Männern die guten Mandeln; Ganeingmrini aber erhielt von seiner Frau nur schlechte Mandeln, der ältere Sirini aber hatte es wieder bemerkt und gab ihm gute.

Dann gingen sie zu ihren Wohnungen. Die Frauen kochten, und es wurde gegessen. Ganeingmrini erhielt von seiner Frau wieder nur schlechtes Essen.

Am nächsten Morgen tat er Schweinefleisch in sein Körbchen, nahm seine Flachkeule und seine Steinkeule und seine Schleuder und stieg damit auf den Galip-Baum, oben in die Krone, wo die meisten Früchte sitzen. Als dann eine Taube herangeflogen kam, sagte er zu ihr: „Ich mache es wie du mit meinen Händen, nimm mich auf deinen Rücken und fliege mit mir fort!“ Die Taube aber erwiderte: „Hast du denn auch zwei Flügel?“

Nachher kam ein Hühnerhabicht, zu dem sagte er auch: „Nimm mich auf deinen Rücken, ich mache es wie du mit den Flügeln.“ Der Habicht aber erwiderte: „Aber hast du denn

*D'ama brasachoa cha vin, da ma Ganeigmrini cha ruchun: „Gu sicho-atnanas pich iäich a ichivarerim!“ D'ama brasachoa cha ruchun: „Koai giach ama rot?“ D'ama brasachoa cha tr vracha.*

*D'ama maraga cha vin, da ma Ganeigmrini cha ruchun: „Gu sicho-atnanas pich iäich a ichivarerim.“ D'ama maraga cha ruchun: „Koai giach ama rot?“ Mäka ama ik ga tden, da cha ruchun naget duchup, da ga tr vracha da ga tit.*

*D'ama bunacha cha vin, da ma Ganeigmrini cha ruchun: „Gu sicho-atnanas pich a ichivarerim!“ Da cha reter vich a ichivarerim, du chur ma Ganeigmrini pa ichivarerim. Da cha tit s'acha, da cha tu cha mer a rucheichi di churicha. Da cha noa na gateichi sev a chrapka, da cha man.*

*Da cha mranas sev a chrapka, da cha man. Cha man da cha mit buchuricha mer a lagreichi pra Sinepki ara lat. Da ma Sinepki chie vin, chie tmatna, di chi rap mena eleigit, di chie t'ama bies di chie ruchun: „A bies ära ia? Ani ma Goatka t'ari, dav ani ma Sirini dav ani ma Ganeigmrini?“ Chie mr ara eleiga di tuarem. Baip tuarem mer a lagreichi, gie tlu ma Ganeigmrini, di chie mnam temka, di chie nacha ien tit sev a avet. D'a ruemki ara gerka nacha.*

*Baiv oarik, di chie vlag ama vlemka. Dap ma Sinap kie ruchun nacha i cha tmatna bäichi. Dap ka*

auch Flügel?“ Et cacavit deorsum in eum.

Der Seeadler kam, und Ganeigmrini sprach zu ihm: „Nimm mich auf deinen Rücken; ich mache es wie du mit den Flügeln!“ Der Seeadler erwiderte: „Hast du denn einen andern Leib als diesen?“ Et cacavit deorsum in eum.

Dann kam der Nashornvogel, und Ganeigmrini sprach zu ihm: „Nimm mich mit auf deinen Rücken; ich mache es wie du mit den Flügeln!“ Auch dieser erwiderte: „Hast du denn einen andern Leib als diesen?“ Et cacavit deorsum in eum. Auch alle andern Vögel kamen und hielten sich weigerlich. Et cacaverunt omnes deorsum in eum.

Dann kam die Ptilopus-Taube. Diese nahm ihn mit. Er setzte sich auf ihren Rücken, streckte die Hände aus und flog mit ihr auf einen wilden Ficus-Baum, und er blieb dort. Sein Körbchen warf er ins Wasser, und es sank unter.

Dann sprang er selbst ins Wasser und ging unter. Er ging unter bis zum wilden Mais in der Pflanzung der Sinepki. Sinepki kam, arbeitete, verwundete sich aber am Fuß, und als sie das Blut sah, fragte sie: „Woher kommt denn nun das? Ist vielleicht der Goatka hier in der Nähe, oder der Sirini, oder der Ganeigmrini?“ Sie stellte ihren Fuß wieder beiseite und reinigte. Als sie nun den wilden Mais niederschlug, sah sie den Ganeigmrini. Sie lud ihn ein, mit ihr zu kommen und ging mit ihm zu ihren Häusern. Sie gab ihm ihre Tochter zur Frau.

Am nächsten Morgen schlachtete sie ein Schwein für ihn und bat ihn, unterdessen für sie zu arbeiten. Aber



*tir i cha tmatna. Ka mrachen da ra-  
choar tuarem, ka mrachen da rachoar  
ta ves, da cha mrachen, da rachoar  
ta tu a rim. Dap ma Sinap kie mit  
nanir ama dap, di chie nin ama dap  
da sai chie rut ama vlemka. Baip  
perset, ta tat prama saerka. Di chie  
tr iach ama sarikka di chie tr iach  
ama dacha, di chie rkuracha. Di sies  
kie tr ama sarikka di chie tr iach  
ama dacha di chie rkur ara ruemki.  
Ra tes, ta tes. Baip perset da ma  
Sinap chie snes ama sarik mer iäch  
ama siegki. Di sies kie snes iach ama  
dap mer iäch ama siegki. Dien tit.  
Da ruveska cha ruchun: „lag ama  
aren di gie tit saquelemgo!“*

*Ien tit d'ieni vin sagel ma Sirirag.  
Day ma Sirini ama marka, mudu  
cha mlei nanir ma Ganeigmrini, cha  
mlei duchup, di cha knak, Sirini cha  
lu ma Ganeigmrini, di mervemka  
navracha. Ka rarkut ara marik na  
sarik.*

*Baiv oarik da ra tit savra lat  
b'ri tmatna. Da revik ra tit b'ri nin  
barachara. Siäch ama arenki da ma  
Sinepki chie tden. Da ma Ganeig-  
mrini cha vlag ama vlemka, d'a gerki  
chie tit nanir ama dap di chie nin,  
da ma Sinap chie tes. Chie snes ara  
sarik mer iäch ama siegki d'ama  
dap samer iäk, d'ama vesem samer  
iäk, di chie tit.*

*Vurvor etc.*

er wollte nicht arbeiten und verstellte sich. Wenn er sprach, so lautete es, als wenn da gearbeitet wurde, dann wieder als wenn das Unkraut verbrannt wurde, dann wieder als wenn er Taroableger einsetzte. Sinepki holte Taros und briet sie und briet das Schwein zwischen heißen Steinen, nahm es heraus und beschenkte ihn mit Fleisch und Taros und ebenso ihre Tochter mit Schweinefleisch und Taros. Und als sie gegessen, legte sie den Rest des Schweinefleisches in ein Körbchen und Taros in ein anderes Körbchen. Und als die beiden fortgingen, sagte er zu seiner Schwiegermutter: „Nach einigen Tagen komme du zu uns!“

Dann gingen die beiden zu den kleinen Sirini. Der große Sirini aber, der früher vergebens nach ihm gesucht und geweint hatte, sah ihn jetzt wieder, freute sich und liebte ihn. Er teilte etwas Fleisch aus, und dann gingen sie in die Pflanzung, um zu arbeiten, und die Frauen kochten für sie.

Eines Tages kam Sinepki, und Ganeigmrini schlachtete ein Schwein für sie, und seine Frau holte und briet Taros und Sinepki speiste. Sie packte den Rest des Fleisches in ein Körbchen, die Taros in ein anderes Körbchen und Betelnüsse in ein anderes Körbchen, und dann nahm sie wieder Abschied von ihnen.

Es wächst etc.

## V. Andere Sagen über *Goatki*, die Krähe, und *Sinepki*, die Spinne.

Nr. 19. *Goatka*, der Betrüger. Rache durch *Sinepki*.

Eine Sage aus der Gegend von St. Paul.

*A sichi chie tit sämr a eichi, i  
aremki navr ara ruemka, di chie tu  
cha vra dulka a oves, di chie sagar*

Eines Tages ging eine Frau zum Bache, um für ihr Kind Fische und Krebse zu fangen. Sie setzte das Kind

*saqel a iqelka, di sies kie tu cha vr iach ama dulka a oves.*

*Da Sinepki ara eska am. Di vuk s'ama Sinepki, di chie ruchun: „Gie tit su goa uemka tachorära eviva? Gie ren!“ Da ma Sinepki chie tal ama iqelka, d'ien tit.*

*Di chie ves dulka v'a iqelka a a uren. Ieni tal ama dap d'ama arag, d'ieni nin barachanas. Oarik di chie vlag ama vlemka barach ama iqelka, d'ieni nin ama dap. Sichi chie tit, di chie tal ara ruemka d'ama sarik. Da ma Sinepki chie ruchun: „Aip gie n'achak oan trana, di gie ravlag.“*

*Di chie tit, di chie na ma Goatka ieni mrana mena eska. Da ma Goatka cha ruchun: „Gie tden nachoari?“ D'ama sichi chie ruchun: „Goa tden naqel ma Sinap.“ Di chie rkuracha r'ama rebam d'ama dacha. Da cha tit da cha tu get p'a avetki, da cha chuig ama chepka pich a sachag.*

*Kan ma sichi ieni mrana, da cha ruchun: „Gie tden nachoa?“ D'ama sichi chie ruchun: „Goa tden naqel ma Sinap.“ Di chie tr ama chliche d'ama dacha hair ka.*

*Da cha tit, cha mu get p'avetki, da cha chuig a laser pich a sachag, chan a sichi ieni mrana, da cha ruchun: „Gie tden nachoa?“ D'ama sichi chie ruchun: „Goa tden naqel ma Sinap!“ di chie nvan nacha r'ama gericham d'ama dacha. Ka mit da tu get p'a avetki, da cha*

auf einen Stein im Wasser, und wenn sie bis zu ihm hingefischt hatte, setzte sie es auf einen andern.

Nun war aber hier der Weg der Sinepki (Frau Spinne). Diese kam nun auch aus dem Walde heraus und als sie das Kind so im Wasser sitzen sah, sagte sie zu der Frau: „Weshalb setztest du mein Kind so dahin? Komm mit mir!“ Die Frau ging gleich mit ihr, und Sinepki trug das Kind.

In ihrem Gehöfte machte sie Steine heiß, um die Krebse für das Kind zu braten und kochte Taros und Gemüse für sich und die Frau. Am anderen Morgen schlachtete sie ein Schwein für das Kind und briet Taros. Als die Frau dann mit ihrem Kinde und dem Schweinefleisch fortging, gab ihr Sinepki folgenden Rat mit auf den Weg: „Wenn du jemandem begegnen solltest, so komm nur gleich zurück zu mir!“

Als die Frau eben aufgebrochen war, begegnete ihr gleich der Goatka und fragte sie: „Wo kommst du her?“ „Von der Sinepki“, sagte sie und gab ihm zwei Schweineschenkel und einen Taro. Er legte alles schnell ins Haus und färbte sein Gesicht mit Kalk.

Dann ging er ihr wieder auf dem Wege entgegen und fragte wieder: „Wo kommst du her?“ „Von Sinepki“, antwortete sie wieder und gab ihm ein Mittelstück mit einer gebratenen Taro.

Er legte es schnell ins Haus, bestrich das Gesicht mit brauner Farbe, ging von neuem der Frau entgegen und fragte wieder: „Wo kommst du her?“ Die Frau antwortete wieder: „Von Sinepki!“ und gab ihm zwei Vorderschenkel und eine gebratene Taro.

*nin ama lamasigl, da cha chuig pich a sachag.*

*Da cha tit kan a sichi ieni mrana, cha ruchun: „Gie tden nachoa?“ D'ama sichi chie ruchun. „Goa tden naqel ma Sinap,“ di chie rkuracha r'ama nigach'a d'ama dit. Da cha tit.*

*D'ama sichi chie ravlag saqel ma Sinepki, di chie ruchun: „A Goatka cha tal goa sarik mani, i goa rkuracha remget. Da ma Sinepki chie tal ara chlamka, d'ara chipka, d'ien tit. Dap ma Goatka cha rul ama sarik. Ien pin qelemka i cha tes ama arag nasach ama sarik. D'ama Goatka cha ruchun: „As koasir goa mes get, as ka lugera!“ Da ma Sinepki chie chut macha n'ama chipka, di chie tal ka. Dav ama sichi chie tal ara sarik.*

*Vurvur etc.*

Nr. 20<sup>1</sup>. *Sinepki* verspeist ein Kind. Rache der Mutter an *Sinepki*.

Sage aus Loan (Baining).

*A choatka cha tamar, da cha ruchun n'a gerki: „Gie tit s'a uren!“ D'ama nanki chie tal ara iqelka, d'ien tit samer a eichi, di chie taneg a uren, di chie mu a iqelka mer a eichi. Läk kie tu get p'a rik, a ber naget.*

*Da ma Sinepki chie vin, di chie hirin n'ama nanki, di chie ruchun: „Kurimai gie tu ama iqelka samer a eichi!“ Di chie mr ama iqelka, di chie ruchun n'ama nanki: „Gie n iv*

Er legte es wieder schnell ins Haus, schwärzte sein Gesicht mit gebrannter Kokossschale, ging der Frau entgegen und fragte wieder: „Wo kommst du her?“ „Von der Sinepki!“ entgegnete die Frau wieder und gab ihm den Schweinekopf mit einer ungebratenen Taro. Darauf ging er fort.

Die Frau aber kehrte wieder zu der Sinepki zurück und beklagte sich über den Goatka, wie er ihr unter Verstellung alles Fleisch abgelockt habe. Da nahm die Frau ihre Keule und ihre Lanze und ging mit der Frau zu dem Goatka. Dieser zog gerade das Fleisch hervor, um es zu verspeisen mit Gemüse. Als er aber die beiden kommen sah, schrie er: „Oh, ich habe es noch nicht gegessen! Hier ist es noch alles!“ Die Sinepki achtete aber nicht auf sein Geschrei, durchbohrte ihn mit der Lanze und nahm ihn mit, um ihn zu verspeisen. Die Frau nahm ihr Fleisch wieder und ging fort.

Es wächst etc.

Eines Tages war ein Mann krank und sagte zu seiner Frau: „Geh, hole Flußkrebse für mich!“ Die Frau nahm ihr Kind und ging zum Wasser, setzte das Kind ins Wasser und fing Krebse.

Schon hatte sie die Hände voll, da kam Sinepki (Frau Spinne) und zürnte der Frau und sagte: „Setze doch das Kind nicht so ins Wasser!“ Sie nahm das Kind und sagte zu der

<sup>1</sup> Variante von Nr. 19.



*un tit! D'ieni tit savet ma Sinepki ara lat, d'ieni hirtich a nat, d'ieni tit s'arag. Da ma Sinepki chie ruchun: „Gie tal ama disig d'ama arag.“ Da ma Sinepki chie tal ama igelka. Ieni mit sav a avet, Sinepki ara avet, d'ieni nin. Navasat ieni gug a iena arag, d'ieni tres.*

*Da ma Sinepki chie tes a igelka a a richigl, di chie tes iagl, di chie tes a a richit d'iag a richit, di eleigiram da eleigisim d'a rebam, d'ama chlich, d'ama nigacha, di chie tes ka mäi. Da ma Sinepki chie mit, di chie tal ara chipka, d'ama machracha, di chie tekmet i chie tes a nanki. Da luichi chie ruchun: „Ag ka satem menaget.“ Da ma Sinepki ka chrik preichi. D'ama nanki chie chuoik, di chie tal ama ltigini d'ama dulini, di chie vig samera muga. Da ma Sinepki chie vin, di chie ruchun: „Gie sep! gie sep!“ D'ama nanki chie ruchun: „Gie chag!“ Sinepki chie chag, d'ama nanki chie tuan a dulini sametki, d'ini mit d'ara ran. A nanki chie mrir, chie mr a Sinepki ara machracha, di chie teski.*

Frau: „Komm, geh mit mir.“ Die Frau ging mit ihr in Sinepkis Pflanzung, und die beiden zogen Taros aus und pflückten Gemüse. Sinepki sagte zu der Frau: „Nimm du die Taros und das Gemüse!“ Sie selbst nahm das Kind. So kamen sie zu den Häusern der Sinepki und fingen an zu kochen, die Taros und das Gemüse, und dann aßen sie.

Die Sinepki fing aber auch an, das Kind zu verspeisen, erst eine Hand, dann die andere, dann beide Arme, beide Beine und Schenkel, den Leib und Kopf, das ganze Kind. Darauf holte sie ihre Lanze und Keule. Die Frau sah, daß sie auch sie erschlagen wollte und sagte schnell: „Die Lanze und Keule sind ja noch zusammengebunden, binde sie doch erst los!“ Überrascht durch diese Worte blieb die Sinepki einen Augenblick untätig, und die Frau hatte Zeit, einen Feuerstock und ein Steinchen zu nehmen. Sie kletterte auf einen Baum und machte das Steinchen droben heiß. Sinepki kam und rief: „Du fällst, du fällst!“ Die Frau rief: „Mache deinen Mund mal auf!“ Sinepki tat es, und die Frau warf ihr das heiße Steinchen hinein, und Sinepki verschluckte es. Dann stieg die Frau schnell vom Baum herunter, nahm Sinepki ihre Keule und schlug sie tot.

Nr. 21. Goatkium, der Orangen-Dieb. *Sinepkis Rache.*

Sage aus Banga, Umgegend von St. Paul.

*Goatkium ka vin, ka tes pet Si-nav ara oanmageichi. Ka tes, ka tes, ba a slur a a rotka. Ka lmel iak, da cha lmel iach ama oanmagacha. Ka bar demka, cha tes iagl da cha ru n' iagl savet ma Sinav ara luanigl. Kia mit s'ama saqeneichi. Kia ruchun na ma sichi: „Gie lu, nemka*

Eines Tages kam der Goatkium und aß Orangen von dem wilden Orangenbaum der Sinepki. Er aß und aß, und sein Bäuchlein schwoll davon an. Und er pflückte und pflückte immer noch welche. Dann brach er eine auf, aß ein Stück davon und warf ein anderes Stück auf das

*cha tes pet goa oanmageichi, koa ma Sirini, aekoa ma Goatkium, aekoa ma Ganeingmrini?*“ *Kie lu di chie ruchun:* „Ma Goatkium ka tes pet gia oanmageichi.“ *Dap kia ag s'ara chlemka, kia anka savra rim. Ki gpig temka, kia chutmes sacha, da cha at savra chlemka. Da ma Sinepki chie tr acha, chia nin macha vrama ltiqi, di chie tes ka.*

*Vurvur etc.*

Kleidchen der Sinepki, die gerade mit ihrem Fischnetz losgehen wollte. Diese rief ihrer Tochter zu: „Sieh einmal nach, wer da meine Orangen ißt. Vielleicht ist es der Sirini, vielleicht der Goatkium, vielleicht der Ganeingmrini!“ Das Mädchen sah nach und sagte: „Es ist der Goatkium!“ Da holte die Sinepki ihre Keule und stellte sie aufrecht mit der Spitze nach oben an die Wurzel des Baumes, kletterte auf den Baum und stieß den Goatkium hinunter. Der fiel gerade auf die Spitze der Keule und starb. Dann nahm ihn die Sinepki mit, briet ihn auf dem Feuer und verspeiste ihn.

Es wächst etc.

Nr. 22. *Sinepki's Menschenranb. Gefangen und entkommen.*

Sage aus Loan (Baining).

*A iqeliem ieni gigrem, ieni tal ama bareig, ieni druget sar ama ik. Ieni ag pem a dulki, ien pin qel ma Sinap ien tuis, ti msim a sagen. Sichi chie tuchun:* „A iqeliem ära imani, ien tit sa iena bareig.“ *Sinepki chie ruchun:* „Gen tu ama malaqa.“ *Ieni tu ama malaqa, i ama guaichi. Sa reträt ieni ravlag. A uemka cha vin mer a guaichi. Sinepki chie tkiat nacha, du chur ama iqelka mer ama malaqa. D'a ruacha ama marka cha tracha, d'ien tit.*

*Bigbig a marka chan a iqelka sies ien tit s'ama bareig<sup>1</sup>. Ieni ag qel ma Sinap ien tuis. Sichi chie ruchun:* „A iqeliem ära imani, ien tit sa iena bareig.“ *Sinepki chie ruchun:*

Zwei Knaben gingen mit Vogelleim, um Vögel zu fangen. Sie kamen an einer Steinhöhle vorbei und an den Töchtern der Sinepki, welche Fischnetze strickten. Eines der Mädchen sah sie und sagte: „Da unten gehen zwei Knaben mit Vogelleim.“ Ihre Mutter, die Sinepki, erwiderte: „Legt schnell das Tragband zu einer Schlinge auf den Weg, wir fangen sie!“ Das Tragband wurde hingelegt, und als die Knaben am Abend zurückkamen, blieb der kleine mit dem Fuße in der Schlinge stecken. Aber der große half ihm und zog ihn wieder heraus, und die beiden gingen fort.

Am nächsten Morgen kamen sie wieder mit Vogelleim<sup>1</sup> vorbei, und eines der Mädchen sagte wieder: „Da unten gehen zwei Knaben mit Vogelleim!“ Sinepki erwiderte: „Jetzt

<sup>1</sup> Die *bareig* sind lange, fadenförmige Früchte, voll von stark klebendem Harz, die um Baumzweige gewickelt werden. Selbst größere Vögel bleiben mit ihren Flügeln daran kleben.

„*Gen tu ama malaqa, iv ama guai ama slur.*“ *Sa reträt ieni ravlag, ieni vin mer a guaichi. Sinepki chie tkiat siem savr ama dulki, di chie vesdet saremiem.*

*Sichi chie ruchun:* „*Läiv ieni sana?*“ *Sinepki chie ruchun:* „*Koasir ta gena rueiem!*“ *D'ama iqelka vrama dulki cha ruchun n'ama marka:* „*Uni sana?*“ *Ieni tachen nama lbeigl. Dama sichi chie ruchun:* „*Sinap ien trachen na lbeigl.*“ *Da ma Sinepki chie ruchun:* „*Oani ratem saremiem, iv ien tit, sani a lbeiem.*“ *Ti ratem saremiem, dien tit d'ieni chuoik.*

*Vurvur etc.*

legt aber das Tragband zu einer großen Schlinge aus!“ Am Abend kamen die Knaben zurück und gerieten beide in die Schlinge. Sinepki schob die beiden gefangenen Knaben in die Höhle und schloß diese zu.

Eines der Mädchen aber fragte: „Was soll denn nun aus den beiden werden?“ Sinepki sagte: „Wir behalten sie als eure Brüder, ihr habt ja keine Brüder.“ Die Knaben fragten auch unter sich in der Höhle, was nun wohl mit ihnen geschehen sollte. Sie sprachen aber in der Ufersprache. Als Sinepki das hörte, bekam sie Angst<sup>1</sup> und sagte zu ihren Töchtern: „Macht sie wieder los und laßt sie gehen, es sind Uferleute!“ So entkamen die beiden.

Es wächst etc.

## VI. Tiersagen: vom Krokodil und von der Schlange.

Nr. 23. Zaubерhafte Überschwemmung. Kinder vom Krokodil verschlungen und gerettet.

Sage aus der Umgegend von St. Paul.

*Mur a iqeliem a iena mata ra tit sadegerkig, mr a eiei, d'ama iqeliem ieni knak nasarara. D'ien tit nasarara. D'iak ka ral ama ltiqi, di cha tuichi men'ama muqa ama ulachacha. D'ien tit d'ieni vin sagel a iena mata, di ri ravlag. Ta tit, di ri lu ama muqa, i cha tdag gen a snugut, a richisig d'a richuoig. Di ri sirin nama iqeliem:* „*Oani ltem prama muga ära eviva?*“ *Ari läiv a chrap ga tes ut.*“

Einst gingen die Verwandten zweier Kinder zum Ufer, um Seewasser zu holen. Die Kinder weinten und liefen ihnen nach. Eines trug einen Feuerstock bei sich und legte ihn auf die Strebewurzel eines trockenen Baumes. Dann kamen sie zu ihren Verwandten und kehrten mit ihnen zurück. Da sahen sie, daß der ganze Baum verbrannt war, Wurzel und Stamm und Zweige, und die Verwandten zürnten den Kindern: „Was habt ihr da gemacht? Vielleicht wird uns nun eine Überschwemmung umbringen.“

Als sie zu ihren Häusern gekommen waren, sahen sie eine Frau zu sich kommen, die um Betelnüsse bat

*Da ra tit sev a avet, d'läich ama nanki chie vin, i chie nen t'ama vesem. Di churira, di ri tlu, pukpuk*

<sup>1</sup> Die Baininger betrachten von Alters her die Uferleute als ihre Herren und Meister, denen sie gehorchen und dienen als Sklaven, obschon die Baininger ihnen an Körperkraft bedeutend überlegen sind.



*s'a lubi d'ama chrasacha d'ama eising,  
di ri tlu, pukpuk s'ama chrapki, d'ama  
chrapki chie tit pit, D'iaich ama nanki  
choasir a chrap ga tit saqelemki.  
Dav ama iqeliem a iena mata ra  
mani ra igip.*

*Dav ieni vig samr a lamasacha.  
D'ama glaqa cha tden da lamasacha  
a is, d'ama lamasacha cha sep, d'ama  
glaqa cha nanak a iqeliem, da cha  
tit s'iem sev a ruchuanepka. D'iach  
ama iqelka cha rek prama chaurini  
da sdem, di cha bardemki di cha  
sik men'a glaqa a a chusim. D'ama  
glaqa cha chuoik sadegerkig di cha  
nari qetqet da ren, di cha igip. D'ama  
iqeliem ieni sik ieni sikdem mena  
rotka, di vukpuk seiem.*

*Dien tit savr a iena lochup, dav  
a nanki sai chie mit. Da sa dig  
ama chrap navr a iena lochup.*

*Vurvur etc.*

Nr. 24. Ein Mann vom Krokodil verschlungen und gerettet.

Sage aus der Umgegend von St. Paul.

*Mur a choatka cha tit p'a chövl,  
di cha vlag ama urka, di cha tal ka  
t'ama chipka. Ka tit nav a eska di  
cha tl'ama glaqa a a mki. D'ama  
urirag geri msem mer a glaqa, di  
cha ruchun, i ama muqa a a ribit.*

*Da cha tden mer ama glaqa d'ama  
urka. D'ama glaqa cha tit s'acha sev  
a ruchuanepka. D'ama choatka cha  
rek prama kaurka, di cha bar demka,  
di cha sikdem s'a glaqa a a chusim.  
D'ama glaqa cha tit saraqur, d'ama*

und dann bei ihnen blieb. Nun kamen Fische herauf und Krabben und Aale, und das Wasser kam und stieg höher und höher. Zu der fremden Frau ging das Wasser aber nicht hin. Die Verwandten der Kinder ertranken alle im Wasser.

Nur die Kinder retteten sich, indem sie auf einen Kokosbaum stiegen. Da kam aber ein Krokodil zur Wurzel des Kokosbaumes, und dieser fiel um, und das Krokodil verschlang die Kinder und ging mit ihnen in die See. Eines der Kinder hatte aber ein Stückchen Bambus im Ohr. Dieses zersplitterte<sup>1</sup> es und schnitt damit in die Eingeweide des Krokodils. Letzteres flüchtete zum Ufer, fühlte große Schmerzen im Leibe und starb. Da schnitten die Kinder seinen Leib auf und gingen hinaus.

Als sie in ihr Gehöft kamen, war die fremde Frau fort, und das Wasser war wieder heruntergegangen.

Es wächst etc.

Eines Tages ging ein Mann in den Wald und erschlug ein Wildschwein und trug es an seiner Lanze. Auf dem Wege gehend erblickte er auf einmal den Schnabel eines Krokodils. Die Spinnen hatten aber ihre Netze über das Krokodil gewoben, so daß der Mann glaubte, es sei ein Baumstamm.

Als er mit seinem Schwein bis an das Krokodil gekommen war, sprang letzteres auf und verschlang ihn und ging mit ihm in die See. Der Mann aber hatte ein Stück Bambus, zersplitterte es und schnitt damit in die

<sup>1</sup> Die Splitter des Bambus sind haarscharf und dienten den Bainigern zum Zerlegen geschlachteter Schweine oder getöteter Menschen bis zur Einführung europäischer Messer.

*choatka cha sikdem da ren. Di vuk-puk s'ama choatka namen a glaqa a à rotka di cha tit.*

*Vurour etc.*

Eingeweide des Krokodils. Dieses kam daraufhin wieder zum Ufer zurück. Hier schnitt nun der Mann den Leib des Krokodils vollends auf und ging wieder heraus.

Es wächst etc.

Nr. 25. Die unsterbliche Schlange. Rache an den Menschen.

Sage aus Alngeran, Umgegend von St. Paul.

*Sirirag ara churiqa cha tap d'a choariem ieni mit, ien tl'ama chamki ama gaunipki, ien pin qel ara chlich. Ien tir ivit, di sies ien tluichi as ara chlich. Sies ien tirivit, sies ien den qal ara chlich. Sichi ien tirivit, d'ien pin qel ara chlich. Sichi ien tirivit, d'ien pin qel ara chlich. D'ien tirivit, d'ien dren qel ara nigacha ama slur. A choariem ieni tap pich a muqa. D'ama chamki chie mar ara nigacha. D'iak ku amigki nama muqa, di kia tir anemök. Ien pin seichi savr a iena avet, d'ieni ltem sar ama dul savreichi. Ieni trespet, di sies ama iameski. Sies ieni ltem sar ama dul savreichi, d'ieni trespet, di sichi ama iameski. Di sies ieni ltem sar ama dul savreichi, d'ieni trespet, di sichi ama iameski. Sies ieni ltem sar ama dul. D'a chamki ara gernan chie tden, chie tlu ara ruemki, kia vin di chie snanpet neiem: „Nachar kuriun tachora!“ Ki eig mirk neiem, di bugbug men'ama evet, d'ieni man.*

Die Elster der Sirini ließ ihren Ruf erschallen. Da gingen zwei Männer auf dem Wege und trafen auf eine ungeheure Chamki-Schlange. Sie sahen nur den mittleren Teil derselben und gingen höher hinauf und trafen noch auf den mittleren Teil. Sie gingen und gingen und gingen und sahen immer noch nicht den Kopf der Schlange. Endlich, nachdem sie sehr weit gegangen waren, sahen sie auch ihren großen Kopf. Die Männer schlugen einen Baum um, und als die Schlange ihren Kopf nach ihnen erhob, schlugen sie sie mit demselben tot. Die ganze Schlange rollte nun zu ihnen herüber, und die beiden trugen sie zu ihren Häusern. Dort machten sie Steine heiß und brien sie in den heißen Steinen<sup>1</sup>. Als sie sie aber nachher losmachten, war die Schlange wieder lebendig. Wie sehr sie es auch versuchten, die Schlange mit heißen Steinen zu töten, so oft sie dieselbe losdeckten, war sie wieder lebendig. Da kam die Mutter der Chamki, sah, wie die Männer ihre Tochter zugerichtet hatten, und stellte die beiden darüber zur Rede, dann sagte sie: „Warte, bleibt mal so stehen!“ umwickelte die beiden und erdrosselte sie. Und die Erde

<sup>1</sup> Die größeren Schlangen werden von allen Bainigern wie Aale gebraten und mit Vorliebe gegessen. Aale und Schlangen bezeichnen sie sogar mit demselben Worte *a esigeichi*. Nur vor mittelgroßen, buntfarbigen und kleinen Schlangen haben sie Furcht und Abscheu und würden dieselben unter keinen Umständen verzehren.

tat sich auf und verschlang die beiden Männer.

*Vurour etc.*

Es wächst etc.

## VII. Geistergeschichten.

Nr. 26. Die Hand und der Totenschädel.

Sage aus Takes, Kap Lambert.

*Mur a choatka cha tamar, da cha nem a a ruacha s'ama his.*

Einst ein Mann er (war) krank, und er schickte seinen Bruder mit Schnüren<sup>1</sup>.

*Da cha tu ama his prama muqa, daiv ama rgir ga tden, da cha*  
Und er legte die Schnüre auf einen Baum, und wenn die Lorien<sup>2</sup> sie kamen, dann er  
*chiat saget. Di chi gpig nanirget. D'ama gerichigl kurigl pra*

zog zu sie (die Schlinge). Und er kletterte hinauf nach ihnen. Und eine Hand war am  
*muqa a a rim. D'igl ga ruchun: „As gu lu gia ik!“ D'ama choatka*  
Baume seinem Stamme. Und sie sagte: „Laß mich sehen deine Vögel!“ Und der Mann

*cha npanigl t'iag ama ik. Dap ka tal iagama marik. Ka vin*  
er beschenkte sie mit einigen Vögeln. Und er selbst brachte nur einige wenige. Er kam  
*da cha ruchun: „Koasir gu tal a br n'ama ik; i ama gerichigl geri chuoik*  
und er sagte: „Nicht ich bringe viele Vögel; denn eine Hand sie lief weg  
*saget.“*

damit.“

*Di sichies ka mit, d'a ruacha cha tr a igipka a a nigeichi<sup>3</sup>,*

Und wieder er ging, und sein Bruder er nahm einem Toten seinen Schädel,

*da cha tal ki. Ka mit, da cha tucha mena evet. Dap ki gpig s'ama*  
und er trug ihn. Er ging, und er stellte ihn auf die Erde. Aber er kletterte hinauf  
*his. Aiv ama rgir ga tden, di cha chiat saget, di chi gpig*

mit den Schnüren. Wenn die Lorien sie kamen, und er zog sie zu, und er kletterte  
*nanirget. D'ama gerichigl ga vin, d'igl ga ruchun: „As gu lu gia ik!“*  
nach ihnen. Und die Hand sie kam, und sie sagte: „Laß mich sehen deine Vögel!“

*Dav ama nigeichi chie mranas, di chie nis ama gerichigl, d'ieni*  
Aber der Totenschädel er sprang auf, und er bis in die Hand, und die zwei  
*vivet. Dav ama choatka cha tal ama sis d'ama ik, da cha tit.*

wälzten sich. Aber der Mann er nahm die Schnüre und die Vögel, und er ging.  
*D'ama nigeichi chie tit nasaracha t'ama gerichigl, ba ien den sadarik*  
Und der Totenschädel er ging ihm nach mit der Hand, bis die zwei kamen in die  
*n'avet.*

Nähe der Häuser.

<sup>1</sup> Die Baininger fangen die Vögel, deren Federn sie zu ihrem Schmuck beim Tanz gebrauchen, wie weiße Kakadus, bunte Papageien und Nashornvögel, mittels Schnüren, die sie auf den Baum zu Schlingen legen.

<sup>2</sup> Die Lorie (*L. solitarius*) eine prachtvolle, bunte Papageien-Art, deren Federn am meisten zum Baininger Tanzschmuck gebraucht werden.

<sup>3</sup> In einigen Gegenden Bainings werden die Gebeine, besonders der Schädel des Verstorbenen aufbewahrt und zuweilen von den Verwandten mit herumgetragen, um sich des Schutzes und der Hilfe der Vorfahren zu versichern.



*D'iach ama choatka cha mranas, di chu amig ama gerichigl n'ama*  
 Und ein anderer Mann er sprang auf, und er erschlug die Hand mit einer  
*virki. D'ama gerichigl<sup>1</sup> ga sasik. Dap kur ama nigeichi.*  
 Keule. Und die Hand sie (wurde) unsichtbar. Aber es blieb der Totenschädel.

*Vurour etc.*

Es wächst etc.

Nr. 27. Kampf mit einem Geiste.

Sage aus der Umgegend von St. Paul.

*Mur a choariem ieni mrana men  
 ama eska, d'ieni tuchun nana: „Biq  
 doarik un tit s'a una his nanir ama  
 lap; dai gie n sasari naur.“ D'ien  
 tuchun nana d'ien tit. D'av ama ioska  
 cha nari, ieni mit sev a iena avet.*

*Oarik d'ama ioska cha vin naur,  
 ka tal ama gateichi d'ama virki.  
 D'ama choatka cha tden, ka vin sa-  
 gelemka da cha ruchun nacha: „Gie  
 ruir sarengo!“ D'ama ioska cha  
 ruchun: „Mäitikäigi gie ruir sarengo!“  
 D'ama choatka cha ruir sarengo  
 a ioska. Ien tit samen a eska, d'ama  
 ioska cha noa n'ama gateichi d'a  
 virki, da cha sav ama chachracha,  
 d'ieni vivet. D'iach ama chachracha  
 cha tden nasat, di cha tl'ama gateichi  
 d'ama virki, di vemka i ama cha-  
 chracha cha tes a a ruacha. Da cha  
 tit nasareiem s'a virki, di cha tl'iem,  
 di cha mranas di chu amig a muqa  
 n'a virki, d'ama ioska cha chuoik  
 namen a chachracha.*

Eines Tages trafen zwei Männer auf dem Wege zusammen und beschlossen, daß sie am nächsten Morgen mit Schnüren hier eintreffen wollten, um Kakadus zu fangen. „Komm du morgen früh zuerst!“, sagte einer zum andern. Als sie so auf dem Wege zusammen sprachen, hörte sie ein Geist<sup>2</sup>. Sie gingen dann nach Hause.

Am nächsten Morgen kam aber der Geist zuerst und trug ein Körbchen und eine Holzkeule. Dann kam einer von den Männern und sagte: „Geh du voraus!“ Der Geist aber erwiderte: „Nein, geh du voraus.“ Der Mann ging also voraus, und der Geist folgte ihm. Während sie so zusammen auf dem Wege einhergingen, warf der Geist sein Körbchen und seine Holzkeule weg, umschlang den Mann, und dieser focht mit dem Geiste. Als der andere Mann kam, sah er das geworfene Körbchen und die Keule und folgte schnell; er wußte, daß der Geist sein verstorbener Bruder war, und fürchtete, daß der andere Mann ihn erwürgen würde. Als er zu ihnen kam, nahm er seine Keule, sprang auf und schlug mit derselben einen Baum mitten durch. Als der Geist

<sup>1</sup> Es war die Hand eines Getöteten, der in Stücke zerschnitten, gebraten und verspeist worden war.

<sup>2</sup> Die Baininger glauben, daß die Geister der Toten unter ihnen in Menschengestalt verkehren, tagsüber meistens unsichtbar sind und sich ruhig verhalten, des Nachts aber umhergehen, sich beschäftigen, wie lebende Menschen. Wenn sie so angetroffen werden, erscheinen sie wieder wie Lebende mit einem Körper, können auch als solche nochmal erschlagen werden, werden dann aber unsichtbar oder verwandeln sich in Tiere, die plötzlich verschwinden.

*Vurvour etc.*

das sah, bekam er Angst, ließ den Mann los und flüchtete.

Es wächst etc.

Nr. 28. Verwandlung eines Geistes in ein Känguru.

Sage aus der Umgegend von St. Paul.

*Mur ta gug iach ama choatka samen a eska nama lagig. Ta gug a richisim, d'a eleigisig, d'a chlich, d'a nigacha. D'ama demka mena lagig sar a sakneiem. Da ra mit namenacha. D'ama arenki savoracha mena eska.*

*D'ama ios ta tden. Iach ama ioska cha ruir da cha ruchun n'a ruavik: „As geni lu ama iqacha ära?“ D'a ruavik ti gag nacha, di ra mit namenacha.*

*Tavano ri tavlag, di ri gag mena eska, d'iach ama ioska ama slurka navasasat. D'ama choatka cha maravit, di cha sav ama ioska. D'iaiei ama ios ti chuoik. Da cha n'ama ioska ieni vivet samr a greichi.*

*Doarik d'iarachoaataratden s'ama ichiranas. D'iach ama choatka cha mat navracha s'ama ioska. Da ra tes ama ichiranas. di ri tkoat prama ioska. Da ren nacha ra tit sav a avet. D'ama nankina ri tl'ucha, di ri gnig macha, D'ama choata ri ruchun: „Kurimai geni gnig macha!“*

*Tavano saunun di ri tlucha, i ama chaelka nacha, di cha sasik.*

*Vurvour etc.*

Eines Tages wickelten mehrere Männer einen Mann auf dem Wege in Blätter ein. Die Hände, die Füße, den Leib und den Kopf wickelten sie ein, und für die Augen machten sie Löcher in den Blättern, damit er sehen konnte. Dann gingen sie von ihm weg.

Nachts kamen die Geister. Einer, der voranging, sagte zu seinen Brüdern: „Seht mal, was ist das da?“ Aber seine Brüder gingen schnell vorbei. Auch als sie zurückgingen, ließen sie ihn auf dem Wege liegen.

Als nun ein großer Geist noch zuletzt allein ankam, sprang der Mann auf und umschlang ihn. Die andern Geister aber flohen, und er kämpfte allein mit dem einen in einer Schlucht.

Am andern Morgen kamen die andern Männer mit Ingwer-Knollen, und einer von ihnen half dem Manne gegen den Geist, und die andern kauten Ingwer<sup>1</sup> und spuckten ihn auf den Geist. Dann ging der Geist mit ihnen zu ihren Häusern. Als die Frauen sich vor ihm fürchteten, sagten die Männer zu ihnen: „Habt nur keine Angst vor ihm, er tut euch nichts!“

Abends sahen alle den Geist, wie er sich in ein Känguru verwandelte und dann unsichtbar wurde.

Es wächst etc.

<sup>1</sup> Die Kolben des wilden Ingwers werden sowohl bei Bainingern als auch bei den Uferleuten zu Heil- und Zauberzwecken verwendet.

## Nr. 29. Wiederkehr eines Getöteten.

Sage aus Loan (Baining).

*A choata sa ra mit s'ama raun.  
Da ra vin, du choasir ti rkur ama  
igelka r'ama raun. D'ama igelka cha  
knak. D'a gernan kie tr ama igelka,  
di chie tit s'acha samer a raunka à  
a ribit, di chie tr àma raun. D'ama  
raun geri psep navusup. Kie mgim,  
di chie tl'a chachar a a brutka ivit.*

*Da cha ruchun n'eichi: „Gia nig  
a chusak!“ Da cha sikmet na elei-  
gigl da sichiagl, da eleigit da sichiag  
ama eleigit, d'iach ama rebem da  
sichiach ama rebem, d'ama chliche  
d'a gerichigrim. Da cha sikmet n'a  
achenem, d'a nigacha cha at navu-  
sup. D'ama nanki chie tu get savr  
a chusak, di chie gug get. D'a brutka  
cha ruchun n'eichi: „Gie satem pra-  
goa nama igel ama chagelini!“ D'ama  
nanki chie tr ama chagl a slurget,  
di chie satem prama qanemki, di chie  
veska mer a lteig.*

*D'ama qanemka vra lteig ka  
teig:*



*Ge - ni quir! Ge - ni quir! sa - vet ag bit, sa - vet ag ma - ni!*  
Dreht mich um! Dreht mich um! auf eine Seite, auf alle Seiten!

*D'ama nanki chie rquir ka mer ama  
lteig. Navasat kia veska mer a sa-  
chag, d'ama nigacha samr a lteig.  
D'ieni chuoik namenacha. D'ama  
qanemka sies ka teig, ip ti quir ka,  
da cha teig duchup. Da cha taravit  
da cha tit nasareiem, da cha snes:  
„Mäichi, gie choari?“*

Die Männer hatten eines Tages Mandeln geholt und hatten vergessen, dem kleinen Kinde einige mitzugeben. Als das Kind nun schrie, ging die Mutter mit ihm zum Galip-Baum, um Mandeln zu holen. Da sah sie, wie die Mandeln von selbst herunterfielen, schaute auf und bemerkte einen Mann, der früher erschlagen worden war, oben auf dem Baum.

Der Getötete sprach zu ihr: „Geh, hole wilde Ingwerblätter!“ Als die Frau welche geholt hatte, schnitt sich der Mann oben erst einen Fuß ab und warf ihn herunter, und dann den andern, dann ein Bein, dann das andere, dann einen Schenkel, dann den andern, dann den Leib und beide Arme, zuletzt den Hals, und der Kopf fiel von selbst herunter. Die Frau legte alles auf die Ingwer-Blätter und wickelte es damit ein. Der Getötete sagte ihr noch: „Binde mich nur mit einer dünnen Rankel!“ Die Frau holte aber eine starke Ranke und band das Päckchen damit fest. Dann legte sie es aufs Feuer, um es zu braten.

Das Päckchen auf dem Feuer aber sang:

Und die Frau drehte es auf dem Feuer um, so daß das Gesicht nach unten und der Kopf ins Feuer kam. Bei dem Anblick lief sie mit ihrem Kinde davon. Und das Päckchen sang wieder und bat gewendet zu werden, aber umsonst. Da sprang es auf, lief den beiden nach und rief: „Frau, wo bist du?“



*Da cha snes, ka snes, d'ama raqanka nev a eleigit ka sep savr a iqelka a a sdemki. D'a gernan koasir kie tlu. A brutka cha tit da cha snes: „Mäichi gie choari?“ Läv ama raqanka cha snes: „Lugaru!“ D'ama nanki choasir kie tlu cha. Läi kie tuchun: „Kurimai gie snes!“ Kaläik amaraqanka tika cha snes: „Lagaru!“ D'ama gernan kie tlucha di chie tracha namen a iqelka a a sdemki. Di chie mu cha samen a eska, di chie lag demka n'ara eleigisim. Da läiv ama choatka cha snes, d'ama raqanka cha snes. Aiv ama choatka k'ag pr a oves, da läiv ama raqanka ära vra chlich, iv läip ka ravlag. D'ama choatka cha tit sasamuk da cha snes, di sies ama raqanka cha snes per chlich. Da cha ravlag, da cha snes qelemna, da cha tlu cha. Da cha tracha, da cha tucha vra eleigit di sies ka snes.*

*D'ama nanki chie ruir, kie tlama choatka, i cha tkut sar a rim prat, di chie ruchun nacha: „A brutka cha gigar s'un!“ Da cha ruchun: „Oani ruir!“ da cha mun nas s'ama chamitka. D'ama qanemka cha tir inamuk, d'ama choatka chuamig ka, da sichiacha.*

*D'ama nanki iena ruemka ieni mit sav a avet, d'ien igip, da ru tu igl vra husupka, t'ia gl ama husuvigl di ri met neiem, d'ieni maravit, d'ieni maravit, d'ieni ruchun nara s'ama brutka, i ki gigar s'eiem.*

*Vurvur etc.*

Und es rief in einem fort. Dabei löste sich eine Sehne von seinem Bein und fiel auf das Ohr des Kindes, ohne daß die Mutter es gewahr wurde. Als dann der Getötete wieder rief: „Frau, wo bist du?“ antwortete die Sehne: „Hier bin ich!“ Die Frau glaubte, das Kind hätte gerufen, und verbot es ihm: „Rufe doch nicht!“ Aber dann sah sie auch schon auf die Sehne, nahm sie vom Ohr des Kindes weg, warf sie auf den Weg und stampfte mit den Füßen darauf. Als der Getötete nun wieder rief, antwortete die Sehne auf der Erde. Er lief nun an ihr vorbei ohne sie zu sehen und rief wieder, da antwortete sie hinter ihm. Er kehrte nun wieder zurück, an ihr vorbei und rief, da antwortete sie wieder oberhalb. Jetzt lief er wieder zurück und rief ganz in ihrer Nähe, und als sie nun antwortete, sah er sie und steckte sie wieder an sein Bein.

Die Frau war nun gut vorangekommen, sah einen Mann, der Taros pflanzte und rief ihm zu: „Ein Getöteter verfolgt uns! Hilf uns!“ Der Mann sagte zu ihr: „Geht ihr beide nur voraus!“ und versteckte sich mit seiner Keule am Wege. Als das Päckchen nun vorbeikam, erschlug er den Mann in demselben, und dieser verschwand.

Die Mutter und das Kind gingen nach Hause und starben beide. Nun nahm man Obsidian-Splitter und schröpfte sie, da standen die beiden wieder auf von den Toten und erzählten von der Wiederkehr des Erschlagenen, der sie verfolgt hatte.

Es wächst etc.

## VIII. Sittengeschichten.

Nr. 30. Die furchtsamen Weiber und die tapferen Männer.

Aus der Umgegend von St. Paul.

*A rigirki chie chuoik pusup, di chie knak. D'ama nankina ra mit, di ri tal ama vir d'ama machracha dama chlamka. Ta mit savr ama damki. A vesemka a richis ga sep, di ra mani ri gnig di ri chuoik. Ta vin saqel a choata, di ra sil bara-chara, i a suvit ti gigar s'ara. Tavano a choata ra tit, di ri tal ama virki d'ama machracha d'ama chlamka, di ra tit savr ama damki. A vesemka a richis ga sep, d'ama choata choasir ti gnig. Tavano ri ravlag, di ri ruchun n'ama nankina: „Choasir a suvit ti gigar s'ut. Naka ama vesemka a richis ga sep.“*

Vurvur etc.

Eine Lorie flog eines Tages plötzlich auf und schrie. Die Weiber aber gingen hin, nahmen ihre Stein- und Holzkeulen und stiegen auf den Berg. Da fiel ein Blatt von einem Betelbaum herunter, und die Weiber ergriff die Furcht, und sie rissen aus. Sie kamen zu den Männern und sagten: „Die Feinde waren hinter uns drein und verfolgten uns.“ Darauf gingen die Männer ebenfalls mit ihren Keulen auf den Berg, und es fiel wiederum ein Betelblatt herunter. Die Männer aber waren nicht bange. Sie gingen zurück und sagten den Weibern: „Das waren ja gar nicht die Feinde, ihr habt euch gefürchtet vor einem bloßen Betelblatt, das sich vom Baume löste und geräuschvoll auf die Erde fiel.“

Es wächst etc.

Nr. 31. Der grausame Vater.

Aus der Umgegend von St. Paul.

*A choatka chan a a nemka ien mit samök, d'ien pin saqel a chrasacha a a demka. D'a iqelka a a germam ka ruchun: „Kamachrasacha a a demka iet.“ D'ama iqelka cha ruchun: „As koäsir ama chrasacha a a demka iet. Nach as kur ama chasacha degerkig.“ D'a germam ka ruchun: „Ka lucha iet.“*

*Daq cha tkut m'ama gauniv a demki. D'ama iqelka cha tisavet nama vrak. D'a germam cha mar namr a demka, da cha snanpet n'ama iqelka: „Gie tisavet na iqacha?“ D'ama iqelka cha ruchun: „Goa tisavet na vrak pra muqa.“ D'a germam ka ruchun: „Gie tit nanir a charsak!“*

Ein Vater ging mit seinem Söhnchen zum Seeufer. Als sie an ein Krabbenloch kamen, sagte der Vater: „Hier ist ja schon ein Krabbenloch.“ Der Knabe erwiderte: „Dies ist ja doch kein Krabbenloch; die Krabben sind ja nur am Ufer.“ Der Vater aber wurde böse über den Widerspruch und sagte: „Dies hier ist ein Krabbenloch!“

Und er grub sehr tief, um die Krabbe herauszuholen. Währenddessen zählte das Kind die Käfer am Baum. Als der Vater sich von dem Loch erhob, fragte er das Kind: „Was zählst du da?“ „Ich zähle die Käfer am Baume“, sagte das Kind. Der Vater befahl: „Geh, hole wilde Ingwerblätter zum Einwickeln!“

*A iqelka cha vin s'a chusak, d'a germam ka gug ka pemget. Da cha tit s'acha, d'ama arenki savracha mena eska.*

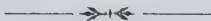
*Oarik da cha vin saqel a a gerki da luichi chie snanpet: „Goa uemka choari?“ Da cha ruchun: „Kqasir goa drem. Mani goa it namenach ari. Gie nin ama dul!“ D'a gaig a dul, da cha ruchun: „Gie vrek s'ama qanemki!“ D'a gerki chie vrek säichi, di chie tlu ara ruemka, di chie knak, di chie tr ama dulka ama gaiqa, di chie mucha d'a gerka a reg, d'ama bies.*

*Vurvur etc.*

Als das Kind mit den Blättern zurückkam, nahm es der Vater und wickelte es statt der Krabben in die Blätter, band es zu und ging damit nach Hause. Er mußte aber auf dem Wege übernachten.

Als er am Morgen nach Hause kam, fragte ihn seine Frau: „Wo ist denn mein Sohn?“ „Ich weiß es nicht“, sagte der Vater, „gestern bin ich hier von ihm gegangen. Geh, mache Steine heiß, um die Krabben zu braten!“ Als die Steine heiß waren, sagte er: „Mach jetzt das Päckchen auf!“ Als sie es dann öffnete, sah sie ihren Sohn darin, der erstickt war, und sie weinte. Sie nahm dann einen heißen Stein und legte ihn auf den Rücken ihres Mannes, und dieser bekam dort eine große Wunde.

Es wächst etc.





## Credenze e superstizioni nelle Montagne dell'Albania<sup>1</sup>.

Per D. ERNESTO COZZI, Scutari (Albania).

Spero non riesca affatto superfluo o puerile il ricordare alcune credenze e superstizioni in voga presso gli abitanti delle Montagne di Scutari<sup>2</sup>, mentre sarà facile a trovare in qualcuna di esse avanzi ed echi di credenze e superstizioni risalenti ad epoche remotissime, rimaste superstiti, per dirlo col LIOY, come i pochi tipi organici sopravvissuti tra le specie estinte delle prime epoche della terra.

Del resto è ben difficile il raccogliere e conoscere tutte le credenze e superstizioni di questi montagnoli. Prima di tutto essi non svelano così facilmente ad estranei i loro piccoli segreti di famiglia, le loro tradizioni, le loro credenze. Istinivamente il montagnolo diffida di colui che s'informa, fosse pure un missionario, senza aver guadagnata con un lungo commercio con lui la sua confidenza. Interrogarlo issofatto, è perdere il tempo: s'egli non oserà opporvi il silenzio, vi disvierà colla menzogna, non potendo capire come voi vogliate conoscere le sue credenze e le sue pratiche, se non per opporgliene delle altre. Per l'Albanese la diffidenza è la madre della sicurezza.

Ma veniamo al soggetto.

\* \* \*

All'immaginazione incolta, ingenua, piena di larve poetiche di questi montagnoli e campi e prati, e boschi, e monti, e fiumi appajono popolati da geni o esseri misteriosi: tutta la natura s'immaginano piena di esseri portentosi, produttori di effetti, dei quali l'ignoranza non sa trovare le naturali cagioni.

Ed anzitutto siccome il principio del bene e il principio del male sempre in lotta fra loro è la formola sostanziale delle religioni e con denominazioni

<sup>1</sup> Per la pronuncia dei termini albanesi occorrenti in questo schizzo riporto qui in uno specchietto quelle lettere che nell'idioma albanese hanno un valore differente che in italiano:

ç	pronuncia	č	slavo
q	»	c	ital. davanti e, i
dh	»	δ	greco
g	»	g	ital. davanti a, o, u
gj	»	g	ital. davanti e, i
ll	»	λ	greco o ł polacco
sh	»	sc	ital. davanti e, i
th	»	θ	greco o th inglese
y	»	u	francese o lombardo
z	»	z	ital. in «zero»
zh	»	j	francese
xh	»	gin	turco o dž slavo
c	»	z	ital. in «prezzo».

<sup>2</sup> Le montagne di Scutari si dividono in quattro gruppi:

*Malcija e madhe* = montagna grande: colle tribù di Hoti, Gruda, Kelmeni, Kastrati, Shkreli, Reçi, Lohe, Rjoll.

*Malcija e vogel* = montagna piccola, colle tribù di Shala, Shoshi, Kiri, Toplana, Plani, Gjani.

*Rânzat e mi Shkoders* = le falde sopra Scutari, colle tribù di Kopliku, Grizhe, Buza ujt.

*Postripa*: colle tribù di Dushmaui, Shlaku, Temali, Drishti, Boksi, Suma.

differenti s'incontrano nelle credenze religiose di tutti i popoli, così vi hanno anche per questi montagnoli due esseri meravigliosi, or visibili or invisibili, che farebbero appunto la parte uno del genio del bene, l'altro di genio del male. Il primo vien chiamato col nome di *drague*, il secondo col nome di *kulshedra*.

La *kulshedra*, genio del male, terribile e forte, vorrebbe infestare e distruggere tutto ciò che allietta l'uomo. La sua funesta possa mira ad impedire la caduta della pioggia benefica, a disseccare le sorgenti, a contaminar l'aria e le acque, a sprigionar le folgori a danno di chi essa vuole. Per lei spesse volte le bestie rimangono magre e sparute, le persone vengono travagliate dalle malattie, dalla miseria, dai lutti, dalla morte.

La *kulshedra* presiede a certi luoghi, alle volte può essere incorporata in una bestia od in qualche essere mostruoso, sempre però di sesso femminile, rimanendo tuttavia per lo più invisibile. E se ne danno molte *kulshedre*; la più grande, dicono questi montanari della piccola Malcija, poggia sulle cime dei monti, tiene la coda oltre il mare, e la testa nel mezzo della tribù di Shala, però è invisibile.

La *kulshedra* è facilmente vulnerabile, ma costa la vita di chi, vedendola, tentasse di ucciderla.

Il nemico implacabile della *kulshedra* è il *drague* o genio del bene. Esso pure è un essere misterioso che alle volte può trovarsi incorporato o in un uomo o in un animale, sempre di sesso mascolino. Anch'esso però è quasi sempre invisibile. Ambidue questi genî si riconoscono tra di loro: sono in continua lotta, e incontrandosi si combattono con fracasso di tuoni, di venti, di gragnuola, di cadute di massi. A mo' d'esempio i fenomeni dei temporali vengono spiegati in questo modo: se il cielo s'annuvola, è segno che il dragone insegue la *kulshedra* protetto e nascosto dalle nubi, onde evadere le insidie del suo nemico; i fulmini poi vengono appunto lanciati dal dragone per colpire la *kulshedra*. Perciò quando tuona fragorosamente, questi montanari dicono: *epia, o Zot, dragonit l'im* vale a dire, «fa, o Signore che vinca il nostro dragone<sup>1</sup>.»

Perchè un uomo possa essere predestinato ad incorporare in sè stesso il genio del bene ed essere dragone, è necessario che i suoi antenati siano stati di vita intemerata e che nessuna macchia abbia contaminato il loro imeneo. Posta tale condizione, il fortunato eletto ad essere dragone nasce sempre con un segno visibile, che sol la madre e la levatrice possono vedere nell'atto della nascita, però son tenute a non svelare il segreto a chicchessia!

Il dragone è invulnerabile. Ed un montanaro di Shala, certo Marash Dema, noto per la sua estrema temerarietà con la quale potè caricarsi di omicidi (circa 15) era da tutti stimato quale un dragone. Morì di poi per tetano in seguito ad una leggera ferita causatagli da una scarica accidentale del proprio fucile.

Un *muhoscherim*<sup>2</sup>, abitante a Scutari, vien ritenuto da tutti come un dragone, pel fatto ch'egli può contare già su una ventina di fucilate tirategli dall'agguato ed a bruciapelo senza riportarne mai la menoma ferita.

<sup>1</sup> Trad. litt. «dagliela, o Signore, (la vittoria) al dragone mio!»

<sup>2</sup> I *muhoscherim* sono musulmani immigrati in Albania dalla Bosnia o dal Montenegro.

Il dragone riguardato dai Cinesi come principio della loro prosperità, era pure di somma importanza presso i nostri padri e tutte le novelle di draghi devono risalire ad una remota antichità.

\* \* \*

Altra credenza di questi montagnoli è quella delle *ort*. Sotto questo nome essi intendono degli esseri misteriosi, che sotto varie forme, per lo più invisibili, vivono solitari nelle selve, in riva ai torrenti, sui monti, e presiedono quali gèni benefici agli individui, alle tribù, agli animali, alle fonti che custodiscono.

Ogni individuo adunque ha la sua *ora* che lo protegge, lo difende; essa lo ispira e lo dirige nelle sue azioni; appena l'uomo muore anche l'*ora* si spegne con lui.

A Gjani p. e. ogni qual volta dai dirupi del monte Bishkaz si stacca qualche masso per precipitare a valle, se cadendo urta nelle rocce lasciandovi un segno bianco, (la formazione del monte è calcarea) tosto dicono i montanari che uno della tribù morirà, giacchè fu appunto un *ora* che cadde con fracasso dalle vette della montagna (*ora e shkamit* = l'*ora* della upe).

Così se ad un montagnolo accade qualche disgrazia o viene ucciso, si odono di frequente queste espressioni: *i ka dek ora* = gli è morta la sua *ora*; *e ka lshue ora!* = l'*ora* lo ha abbandonato.

Questi montanari hanno quindi un religioso rispetto misto a timore per le *ort*, sì che mettono attenzione di non proferirne invano il nome, come fosse quello d'una divinità; e perciò se il discorso cade su di esse, si valgono di perifrasi per alludere alle *ort* dicendo a mo' d'esempio: *ato qi kiozhin t'bardha* = quelle che siano candide, oppure dovendole nominare tosto soggiungono: *shtou, Zot, riezhdin!* = aumenta loro, o Signore, il numero; oppure: *shtou, Zot, varg e valle!* = accresci loro, Signore, la schiera e i (loro) cori!

E v'hanno in queste montagne molte caverne che si credono dimora delle *ort* e vengono chiamate *shpellat e orve* = le spelonche delle *ort*. Così nel territorio di Kiri (a Kasnes) v'è un prato chiamato *logu i orve*, dove esse convengono ogni giorno a fare i loro trattenimenti, i loro balli, e festini; e nessuno oserebbe giocare in quella località, nè tirare al segno, o far rumori per non disturbare le *ort*.

Credono pure che l'*ora* di ogni singolo individuo venga nella notte a stare sotto la grondaja della casa per custodire il suo protetto fino al mattino. Appena il montagnolo si alza, l'*ora* sua si ritira nei monti fra le selve.

Pertanto di notte mai oserebbero i montanari orinare vicino alle case per non insudiciare le *ort* che potrebbero sentirsi offese e giocar qualche brutto tiro allo screanzato; e questa è una raccomandazione che fanno di sovente ai fanciulli.

Se nella notte sentono le galline a dar quel canto speciale d'allarme, che sogliono emettere appena odono qualche rumore, credono ch'esse vedano le *ort*, e tosto i montagnoli danno un colpo di tosse, come per significare alle *ort* che essi sono desti e che sanno della loro presenza.



Se poi di nottetempo dovessero uscire di casa o per recarsi alla fonte o per altra bisogna, nel mettere il piede fuori della porta immancabilmente essi dicono: *nnollt ora e amel!* = che (si) trovi l'ora mite!

Anche ad ogni tribù è preposta una *ora* che ne regge i destini. Della tribù di Shala p. e. dicono questi montagnoli che ha *oren e madhe* vale a dire «un'ora grande» volendo con ciò significare quanto forte e temuta sia questa tribù.

E gli animali stessi sono protetti dalle loro *ort*; in modo speciale poi il cavallo (*kaal-i*), il gallo (*gjel-i*), i colombi (*plluma-t*), i camosci (*dhüt t'egra* = capre selvatiche).

Di quest'ultimi i montagnoli dicono che senza permetterlo l'ora non possono assolutamente venire uccisi; imperocchè essa conduce ai pascoli la capra affidatale, la munge e ne beve il latte. Se però il camoscio non ubbidisce ed irrita la sua *ora*, essa lo impreca dicendo: *t'vraft i paa laami!* = ti uccida il non lavato! alludendo con queste parole alla sporcizia dei montagnoli. E pertanto se questi vanno alla caccia dei camosci, si lavano anzi tutto accuratamente, non potendosi altrimenti ripromettere buona caccia.

Chi volesse poi uccidere i colombi, si esporrebbe al pericolo di vedersi scoppiare il fucile nelle mani, perchè protetti dalle *ort*.

Se al mattino il cavallo presenta la criniera arruffata, ciò vien attribuito alle *ort*, e nello strigliarlo gli Albanesi si guardano bene dal ravviare i peli fra loro intricati.

Anche le fonti ed i fiumi hanno i loro geni custodi. E se il montanaro deve recarsi di nottetempo alla fonte per attingervi dell'acqua, per non correre pericolo di venir assalito dall'ora che la custodisce, usa da lungi gettarvi dei sassi, oppure si avvicina con un tizzone ardente per allontanare il genio dalla fonte.

Raccontano pure questi montanari che le *ort*, le quali stanno assise su ambe le roccie della gola attraverso la quale sopra Dushmani trascorre il Drino, non potendosi capire pel rumore che faceano le acque del fiume, imposero allo stesso di scorrere, silenzioso in quel luogo per non disturbare i colloqui delle *ort* fra di loro favellanti.

Anche i tesori nascosti hanno i loro geni custodi. Ed in questo riguardo non posso tralasciare di far cenno di una, dirò così, mania che si manifestò in questi ultimi tempi sopra tutto fra i montanari della grande Malcija riguardo alla ricerca di questi tesori.

Non si può negare che le numerose rovine di cui è seminata l'Albania, e che in gran parte scomparvero in seguito alle vicende atmosferiche e geologiche, non nascondano dei tesori, nè sono rare le scoperte di vere ricchezze. Ma l'*auri sacra fames* alimentata da leggende e racconti di tesori immaginari, va feconda anche di superstiziose credenze a questo riguardo.

Moltissimi sono i montagnoli, i quali pretendono di conoscere luoghi che albergano ricchezze ivi nascoste, e che la loro ardente fantasia amica del meraviglioso rivelò loro con sogni notturni. Le loro ricerche però rimangono infruttuose, perchè dei geni misteriosi (*ora e pareve*) rendono introvabili i tesori agli indegni, i quali anche trovandoli verrebbero impediti di impadro-

nirsene con pericolo anche di venir inceneriti dal fulmine, o per lo meno malmenati dal genio custode dei tesori, il quale li concede soltanto a chi gli pare e piace.

Su d'una collina posta fra i due torrenti *Sheu i Rjollit* e *Gura e Kurtës* si rinvencono ancora oggi le scarse rovine dell'antica città di Balesio, della quale già nel 1448 non esisteva che il nome, come pure le rovine del fortilizio erettovi in quell'anno da Shkanderbeg nella sua guerra contro i Veneziani<sup>1</sup>. Le rovine sono quasi del tutto scomparse sotto le zolle ed i folti ce-spugli che coprono la cima della collina. Si vedono però ancora oggi parte delle mura di cinta della cittadella, ed i resti di una chiesa diroccata. Proprietario è un Maomettano di Rjoli.

Riguardo a questa località v'ha nel popolo una tradizione, che in tempi antichi una imperatrice residente nella fortezza di Balesio, assalita dai nemici, dovette fuggire nascondendo tutti i suoi tesori; e onde non venissero scoperti fece sacrificio (*bâni kurban*) del suo figlio, di nome *Mark*, perchè restasse quale *ora* alla custodia delle sue immense ricchezze.

Ciò premesso, un maomettano della mia tribù, desideroso di venire al possesso di tale tesoro, si reca un giorno da un *hoxhà*<sup>2</sup>, mio amico, per avere consiglio in qual modo egli potesse ripromettersi una felice riuscita nell'impresa. L'*hoxhà* scartafaccia il suo «Corano (*qitab*)», e finalmente dà il suo responso:

«Il tesoro esiste, ma per rendere l'*ora* benigna, è necessario che tu ti rechi affatto nudo e di notte in cima alla collina di Balesio. Colà pervenuto, chiamerai tre volte: *Mark, Mark, Mark!* Se una voce risponde, dirai: mi regali, quanto ti basta il cuore? Ma se l'*ora* rimanesse muta, tosto fuggirai.»

La notte successiva il montagnolo si reca sopra luogo, attenendosi in tutto ai consigli dell'*hoxhà*.

Arrivatovi, ei chiama tre volte il fatidico nome: *Mark!* Un suono muto, gutturale ne fu la risposta. Ed ei tosto:

«Mi regali, o *ora*, quanto il cuore ti basta?»

«Quanto brami?» risponde l'*ora*.

«Tanto da rendere benestanti due famiglie.»

E l'*ora*: ebbene, prenderai all'uopo sei operai tuoi congiunti: uno d'essi dovrai regalarlo a mè.

Ed il montanaro: «un uomo non posso dartelo, ma bensì qualunque altra cosa tu desideri.»

A questa risposta l'*ora* rimase muta. Il genio non accettava condizioni: ei richiedeva il sacrificio d'un individuo.

Il montagnolo si risovviene del consiglio dell'*hoxhà* e precipitosamente si dà alla fuga.

Ben presto si sparse la notizia dell'accaduto, mettendo il timore in tutti i cercatori di tal tesoro. Non si spaventò però l'*hoxhà*, il quale conscio della sua dignità d'interprete delle sacre carte, volle egli pure farvi un'escursione

<sup>1</sup> Vedi: IPPEN, Denkmäler verschiedener Altersstufen in Albanien, p. 6.

<sup>2</sup> Ministro della religione turca, non rivestito però di carattere sacro: equivale a istitutore o maestro.

notturna, prendendo seco sei musulmani di Reçi, e senza attenersi al consiglio dato al montagnolo.

Postisi ai lavori di scavo, trovarono ben presto una campana del peso di circa 23 chili, benissimo conservata, priva del battaglio e senza alcuna iscrizione, e ch'io stesso esaminai; come pure trassero alla luce vari oggetti di argento, fra i quali un bellissimo portasigari. Ciò non valse che ad aumentare la loro speranza: il genio custode del tesoro era dunque loro propizio. Per non mettere però troppo alla prova la pazienza dell'*ora* e contenti del risultato ottenuto, decisero di rimandare ad altro giorno le ulteriori ricerche. L'*hoxhà* però credette meglio d'intraprendere nascostamente nella notte seguente una seconda gita con un solo suo fido amico, ripromettendosi di certo l'agognata scoperta del tesoro. Però questa volta l'*hoxhà* aveva fatto i conti senza l'oste. Nel mentre si trovava intento a sollevare una lapide funeraria al fosco chiaror d'una face tenuta dal suo compagno, sente d'improvviso calarsi sulle spalle una tempesta di . . . legnate, menategli dal proprietario della collina che si era posto in agguato con un nodoso bastone. Il compagno spegne la face, spara vari colpi di rivoltella per impaurire il genio del tesoro, ma vedendolo inesorabile, si dà alla fuga per non ricevere anch'egli il resto . . . del Carlino. All'indomani essendomi recato a far visita all'*hoxhà* che doveva guardare il letto per le ammaccature ricevute, esso mi raccontava con tutta serietà il brutto tiro che gli era stato giocato dall'*ora e pareve* = *ora* del denaro.

\* \* \*

E senza numero sono le novelle che questi alpigiani collegano a questi esseri favolosi; e la parola *ora* l'hanno ad ogni momento in bocca nelle loro espressioni di imprecazione o di esclamazione<sup>1</sup>; e da questi geni essi fanno dipendere in gran parte i loro destini<sup>2</sup>.

Vi sono altri esseri consimili alle *ort* che questi montanari chiamano col nome di *zâna-t*. Di essi però non sanno dare una spiegazione esauriente come per le *ort*; solo li descrivono come esseri fantastici più fieri e battaglieri che non quelle. Tanto si può inferire dalle loro usuali espressioni: *trim si zâna* = valoroso, coraggioso come la *zâna*; *t'shitoft zâna!* = ti ferisca, o ti renda mostruoso la *zâna*! Noto tuttavia che raramente si sente proferire questo nome dai montagnoli, e che per questi esseri non mostrano quel rispetto e quel sacro timore che hanno invece per le *ort*.

\* \* \*

<sup>1</sup> P. e. *Ah t'hanger dreçi oren!* = ti mangi il diavolo la tua *ora*, è una delle più terribili imprecazioni che si possa indirizzare ad un montanaro.

*Ishalla! ora e shpiis sate kaa me t'nimue!* = a Dio piacendo, l'*ora* della tua casa ti aiuterà!

*Aman! ort e bajrakve mos m'leni m'u sharrue* = per pietà, o *ort* delle bandiere (tribù), non permettete che vada in rovina!

*Ah preft 'u ora!* = ah che la tua *ora* ti venga uccisa!

*Ligt u ora!* = ti si indebolisca la tua *ora*!

<sup>2</sup> Difatti in albanese la parola *or-a* significa anche fato, destino.



Cristiani e maomettani credono naturalmente all'esistenza del demonio; chiamato dai primi coi vari nomi di *diall*, *dreç*, *sheitan*, *nalet* e dai secondi di solito col nome di *xhin*. E molte malattie, sopra tutto le nevrosi e psicopatie ecc., vengono considerate come vere ossessioni diaboliche.

Una fanciulla undicenne della tribù di Plani, epilettica, creduta però ossessa, per allontanarne il demonio fu dai parenti suoi orribilmente martoriata, sì d'appenderla con una fune ad una trave coi piedi all'insù, e pungerla con ferri roventi fin che spirò alla presenza della sua madre, la quale di poi ne vendicò terribilmente la morte collo sgozzare un bambino della famiglia, a cui essa apparteneva (1901).

I seguaci di Maometto fanno poi distinzione fra *xhin* cristiani e *xhin* turchi. Il fatto sta che vari *hoxhallar*<sup>1</sup>, miei confinanti, quando tocca loro di fare inutilmente (e ciò succede in tutti i casi) degli esorcismi sopra maomettani creduti ossessi, li rinviano allo scrivente dicendo loro: *s'kam, shka t'bài: shkò, tu prifti, pse kee xhin t'kshten!* = non ho cosa farti: va dal prete, perchè hai demoni cristiani!

\* \* \*

Gran parte delle superstizioni di questi montagnoli s'aggirano intorno alle streghe (*shtriga*), alle quali attribuiscono ogni sorta d'incantesimi e di malefici. Esse vagolano e tengono le loro conventicole di notte, e sopra tutto durante gli ultimi giorni di carnevale. Per questo in tali giorni i montanari si ungono il corpo con aglio, e ne mangiano, per impedire i funesti effetti delle streghe, e tengono acceso il fuoco tutta la notte per tenerle lontane.

Così le madri per preservare i figli dalle male influenze delle streghe, durante il sonno usano mettere sotto le coltri un pajo di forbici dicendo:

*Hângshin gerhan e gershan,*  
Mangino (le streghe) lo scardasso e le forbici,  
*e stolin me tet kam,*  
ed il trespolo con otto piedi,  
*gurin e mullinit,*  
la pietra del mulino,  
*e zallin e Kirit.*  
e la ghiaja del Kiri.

Nè v'ha tribù che non abbia le sue streghe; però è difficile il conoscere appuntino quali donne siano tali. Di solito esse hanno un cerchio rosso intorno agli occhi; battono con frequenza le palpebre e mettono mistero in tutte le loro azioni: nè alcuno osa dire in faccia a tali donne: «Sei una strega» temendone la loro vendetta.

Certo M. K. della tribù di Kiri, tuttora vivente, ammazzò sua moglie, credendola una strega. Un'altra donna di Kastrati scappò per miracolo al furore della sua tribù che la voleva abbruciare.

<sup>1</sup> Plurale di *hoxhà*.

Ma di esse non giova neppur far parola d'avvantaggio, avendone noi un ricordo nell'eredità delle superstizioni lasciateci dai padri nostri, ed or totalmente svanite e dissipate dai progressi della ragione.

\* \* \*

Qualche cosa di simile alle streghe sono le *bushtra-t*, vale a dire donne nate coll'odio in cuore, e colla propensione innata a far male, e cercano in ogni modo di rendersi nocevoli ai loro simili, tanto che il solo incontrarle può riuscire funesto. Esse tengono pratiche coi mostri infernali, e coadiuvate dagli stessi possono rendersi invisibili a lor talento per poter nuocere più facilmente.

\* \* \*

Spesse volte lungo le strade e specialmente sui ripidi sentieri dei monti si vedono dei cumuli di pietre su qualche roccia, oppure dei sassi bucati appesi sui rami dei cespugli. Tali pietre vi vengono gettate od appese dagli stanchi viandanti per lo più nei luoghi di sosta, mentre credono che ciò serva ad alleviar loro la stanchezza; ed inoltre hanno la ferma credenza che là dove hanno posto la pietra, verrà a riposarsi dopo la morte il loro spirito ramingo, il quale nell'altra vita deve ricalcare tutte le orme fatte durante la vita terrena.

\* \* \*

Inoltre questi montagnoli della Piccola Malcija hanno una credenza che si riscontra pure presso i Bogos<sup>1</sup>, e nella lontana America, che cioè l'uomo dopo morte conservi il suo fantasma (*hieja*) corrispondente al *εἴδολον* dei Greci, il quale va errando nei luoghi che soleva frequentare durante la vita terrestre. Ammettono in altre parole una terza condizione intermedia, che non è più la vita terrestre e che non è ancora lo stato immateriale dell'anima sciolta dal suo involuppo umano. Quest'ombra o fantasma corrisponde precisamente a quello del sistema della mitologia pagana, nel quale ciò che si chiamava ombra non apparteneva nè al corpo nè all'anima, ma ad uno stato intermedio. L'uomo così trasformato conserva la sua apparenza primitiva, e senza allontanarsi dai luoghi, in cui ha vissuto, il suo fantasma va errando per le vallate e le montagne proseguendo in certa qual maniera il corso della vita che conduceva in questo mondo. Così pure questi montanari delle tribù della piccola Malcija credono, che quando un individuo sta per morire, l'ombra sua si porti dal sacerdote nel bel mezzo della notte per confessarsi. In una epidemia di tifo che infieriva nella mia parrocchia di Suma nell'anno 1903, vennero moltissimi ad interrogarmi, se io avessi veduto le ombre dei destinati ad esser vittima del morbo. Volendoli convincere della sciocchezza della loro credenza mi scusavano, dicendomi che son tenuto dal Vangelo a mantenere il segreto, e a non svelare i nomi dei destinati alla morte!...

Quando nel cuor della notte i cani di una frazione (*mahall*) abbajano, ed uscendo di casa i montagnoli non scorgono nessuno, dicono che sono le

<sup>1</sup> DENYS DE RIVOYRE, L'Abissinie égyptienne, nell'Exploration V, XVII.

ombre dei loro trapassati che vengono a manifestare allo spirito di qualche vivente di quella contrada ch'è giunto per lui il destino di morire.

E le anime dei defunti continuano pure nell'altra vita a far parte della famiglia che mai abbandonano, e di solito stanno assise in capo al focolare domestico dove stanno infisse due pietre (*perboça*). Quel luogo è sacro pei componenti della famiglia, e fanno attenzione di non versarvi acqua od altro per non disturbare i loro mani.

Che se talora si assentano, i mani non mancano di venir a trovare i loro cari, specialmente nelle feste di famiglia; ed al banchetto d'uso essi prendono posto vicino al focolare. Ed allorchè il capo di casa circondato dai famigliari accende la candela votiva, lascia aperta la porta e tutte le finestre, donde, secondo la credenza di questi montanari, entreranno quegli amati spiriti; a tavola si lascia vuoto un posto, ove essi si assideranno con loro a prender parte alla loro gioja. Queste anime sono per essi come genî soccorrevoli quasi come i *lari* dell' antichità, i quali, come asserisce SERVIO, ebbero origine dall' uso che vigeva di seppellire i morti nelle case, uso che dette occasione alla credenza che le anime dei defunti dimorassero come genî custodi della casa, sotto il qual titolo li onoravano.

\* \* \*

Come gli antichi avevano l'ombra implacata, implorante sangue e vendetta, così vi ha pure su queste montagne la credenza che le anime di quelli, che son periti per morte violenta, perseguitino nell'altra vita le anime dei loro uccisori, precisamente come dice PLATONE nel IX libro delle sue leggi; e di cui DANTE dà un' idea nel castigo dell' Arcivescovo Ruggeri, il cui capo viene addentato dal conte Ugolino.

Non posso tralasciare di far cenno di una curiosa credenza riguardo alla vendetta del sangue. Quando un montagnolo resta ucciso per vendetta, i parenti suoi ne raccolgono, potendolo, il sangue in una bottiglia, oppure ne inzuppano con esso un fazzoletto e lo conservano con scrupolosa religiosità. Di frequente poi l'osservano, specie le donne, ed in quel giorno ch'esso avesse a presentare dei segni di liquefazione oppure di schiuma, quello sarebbe il giorno propizio per compiere la vendetta con felice riuscita. Interrogati più volte da me a qual causa attribuissero essi tale fenomeno di liquefazione del sangue, mi fu sempre risposto che ciò avviene per opera del defunto ucciso, implorante vendetta, e che non può trovar pace fino a tanto che la sua morte rimane invendicata; richiamandomi con ciò alla mente Oreste, che se non vendica la morte del padre, si trova esposto al furor delle Erinni di lui; e i versi, coi quali DANTE ricorda il suo congiunto Geri del Bello:

... la violenta morte  
Che non gli è vendicata ancor, diss'io,  
Per alcun, che dell'onta sia consorte,  
Fece lui disdegnoso ...

Comunque sia essi attestano unanimemente che di fatti succeda tale bollitura del sangue, ed io potei essere testimonio di un caso. Ad una famiglia di



Gjani era stato ucciso un maschio dalla tribù di Shala. Due anni trascorsero senza poter vendicarne la morte. Un bel dì i due fratelli dell'ucciso stavano per partire da casa per recarsi a falciare i fieni nelle pianure sotto Scutari; e nell'uscire vollero dare un occhiata al sangue del fratello ucciso che conservavano in una fiala. Esso presentava segni evidenti di umidità con delle bollicine quasi di schiuma nell'interno della bottiglia. Tosto lasciano la falce ed il sacco che avevano già sulle spalle, e si recano frettolosamente al confine della tribù di Shala; s'incontrano tosto col padre dell'omicida, e lo crivellano di palle. L'ucciso implorante vendetta era vendicato. Per parte mia devo osservare che lo stato igrométrico dell'interno della bottiglia era influenzato assai da un forte scirocco che imperversava da vari giorni.

V'ha chi crede, che il fatalismo di cui sono imbevuti questi montanari sia una eredità dei musulmani: ciò non è conforme al vero: bensì l'origine di quest'idea si deve ricercare nei più remoti tempi delle origini di questo popolo.

Questa concezione della fatalità era comune presso i Greci dell'antichità, se pur non dominò «l'antichità tutta quanta, orientale, ebraica, greco-latina»<sup>1</sup>; e v'ha chi in essa scorge un residuo dei concetti antichissimi dei Pelasgi<sup>2</sup>.

Non è qui il luogo di studiare la genesi psicologica di questa concezione del fatalismo, noto solo che questi montagnoli, come gli antichi non hanno un concetto preciso di questa fatalità, che per essi «è un indistinto comprendente l'astratto dei vari fatti naturali, fisici e morali, da essi osservati, la ragione degli stessi e la sola spiegazione possibile, data la condizione dei mezzi di osservazione»<sup>3</sup>.

Ciò premesso, qualunque cosa succeda, qualunque malore subisca, qualunque cosa egli faccia, il montagnolo tutto spiega, o meglio, tutto attribuisce alla forza del destino: le parole *egjel* e *kysmet* le ha ogni momento sul labbro<sup>4</sup>.

E come Edipo per scusare il parricidio commesso a sua discolpa potea dire: «io m'imbattei in questo frangente condotto dagli dei», così questi montagnoli, a guisa degli antichi Greci e Romani, nelle loro azioni anche perverse si stimano come mandatari del fato, il quale infine per loro si identifica con la volontà divina: così ad esempio, la vendetta che i loro costumi impongono, idealizzata, diventa per loro decreto del destino, seppur non ne fanno correa anche la divinità.

Un fatterello storico. Certo N. M. di Kastrati, noto *koçak* (= bandito del governo turco), volendo vendicarsi dello stesso, perchè esso favoriva un suo nemico che gli aveva ucciso il fratello, si reca un bel dì alla chiesa parrocchiale di Baiza, s'inginocchia davanti al simulacro del S. Cuor di Gesù, e lo prega che gli dia la fortuna di poter uccidere un qualche rappresentante

<sup>1</sup> Cfr. MASCI: Le idee morali in Grecia prima d'Aristotele, 1882. Introd., p. 45, cit. da LEVI: Delitto e pena nel pensiero dei Greci, p. 87.

<sup>2</sup> Cfr. BONGHI: La storia antica in Oriente e in Grecia. Conf. VI, p. 208.

<sup>3</sup> Cfr. LEVI, *op. cit.*, p. 92 e seq.

<sup>4</sup> *Egjel* e *kysmet* sono sinonimi = destino, fato.

governativo, e per ottenerne la grazia depone sull'altare l'offerta di mezzo napoleone. Indi esce dalla chiesa, si reca sulla strada maestra che da Scutari porta a Viri-Kastrati, casualmente s'incontra con un *sovarii* (= gendarme a cavallo) e lo crivella di palle. Alla mia osservazione perchè avesse ucciso un innocente, non ebbe altra risposta che: *ka ken kysmet* = è stato destino.

Così quando questi montagnoli della piccola Malcija stando in agguato vogliono uccidere un loro nemico, prima di tirare si fanno di solito il segno della croce, ed invocando S. Nicolò, che li aiuti, premono il grilletto. Se per caso il fucile fa cilecca, ciò significa che pel loro nemico non è giunto il destino di morire, e tralasciano tosto di ritentare un secondo colpo.

\* \* \*

Gli Albanesi non hanno quella paura superstiziosa dei morti, come si trova spesso fra le genti civili; ed appena uno muore, il suo cadavere viene religiosamente custodito dai famigliari e dagli amici, che se ne stanno accoccolati all'intorno, nè lo lasciano da solo neppur un istante.

Imperocchè come nel Montenegro avvi la superstiziosa credenza che passando al di sopra del cadavere qualche animale il defunto diventi un vampiro, così questi montanari credono che ove ciò succedesse, lo spirito del defunto verrebbe legato nell'altra vita (*i lidhet shpirti*), vale a dire non potrebbe partecipare alla vita felice dell'al di là.

Lo spirito verrebbe pure legato nell'altra vita, ove non si uccidesse al decesso d'un montagnolo un animale, che di solito è un montone od un becco; cerimonia questa che vien mantenuta con scrupolosa religiosità nella piccola Malcija, mentre nelle altre parti d'Albania è scomparsa<sup>1</sup>.

Trasportando poi il cadavere al sepolcro, ed uscendo di casa, uno dei portatori intacca tre volte con un istrumento tagliente l'imposta superiore della porta, onde impedire che la morte varchi di nuovo quella soglia.

Se in una famiglia muore un individuo, fra breve ne morirà anche un secondo: la morte non s'arresta mai al numero dispari<sup>2</sup>.

Scavando la fossa anzitutto s'incidono tre volte tutti gli istrumenti con un coltello od altro ordigno tagliente; e i primi tre colpi di zappone vengono dati tenendo l'istrumento colle mani dietro la schiena.

Al defunto viene pure immessa in bocca una moneta, che vien fatta primieramente in due o tre pezzi, che corrisponde all'obolo dei Greci e Romani per pagare il nolo a Caronte, e che invece per questi montanari deve servire quale tassa d'ingresso all'altra vita o per pagare i debiti dell'al di là.

Se nel giorno, in cui un individuo muore e vien sepolto, è tempo burrascoso e piove, in allora dicono che il defunto era uomo perverso, e per questo gli si riempie la fossa di acqua (*i mushet vorri me uj*); ma se il tempo si rischiarà e la tumulazione viene eseguita con cielo sereno, in allora rendono

<sup>1</sup> Vedi a tale riguardo un altro mio scritto: «Malattie, morte, funerali nelle Montagne d'Albania», «Anthropos», IV (1909), p. 903—918.

<sup>2</sup> È noto come presso i Romani il numero pari, potendo essere diviso egualmente, era il simbolo della mortalità e della distruzione.

omaggio alle virtù del defunto dicendo: «*Ka ken, per njmen shpirt i bardh!*» = era davvero un anima candida!»

Coloro che muojono di lebbra (*gerbul-a*), vengono sepolti fuori dei cimiteri comuni, perchè credono che gli altri defunti possano subirne il contagio.

La prima notte che il defunto passa nel sepolcro vien chiamata da questi montagnoli «*nata e vetme*» vale a dire «la notte solitaria». Tal notte che il defunto deve trascorrere nella solitudine della tomba, fu circondata dalla fantasia popolare di tal orrore, che questi montanari temono più quella notte che la morte stessa; sì che uno dei giuramenti più terribili è: «*Pasha naten e vetme!*» = per la notte solitaria! Tale terrore è da cercarsi nella loro ferma credenza, comune tanto ai cristiani che ai maomettani, che cioè in quella notte lo spirito è costretto a rimanere vicino al suo cadavere che contempla con orrore nel vederlo imputridire, e che all'indomani deve abbandonare nella fossa per ricalcare tutte le orme fatte in sua vita, sia in terra che in acqua, per poi far ritorno di nuovo al sepolcro, dove verrà pesato sulla bilancia di S. Michele e giudicato.

\* \* \*

I cimiteri, come negli altri paesi, son circondati da venerazione mista a timore: e nessuno oserebbe entrare nel recinto di nottetempo, imperocchè questi montanari credono che all'ultimo sepolto incomba l'obbligo di custodire i sepolcri, onde impedire che da qualcuno vengano violati. Che se qualche imprudente osasse entrare con mala intenzione, lo spirito custode darebbe l'allarme a tutti gli altri defunti, che ne scaccerebbero con sassi il malcapitato (Piccola Malcija).

\* \* \*

Nella grande Malcija ed in molte parti d'Albania avvi la credenza che i perversi, sopra tutto gli avari, gli usurai, i traditori, ecc. dopo morte possano diventare *lugat* ossia esseri demoniaci, deformi, forniti di orride ali, i quali uscendo dal sepolcro possono assumere anche forme visibili, e come tali vanno errando continuamente, emettendo talora gemiti, e senza mai trovar riposo; e possono rendersi infesti anche ai mortali.

\* \* \*

Allorchè questi montanari della piccola Malcija vedono dei fuochi fatui sopra qualche sepolcro, ciò che avviene di frequente venendo scavate le fosse a poca profondità, dicono che il defunto ivi sepolto era un uomo perverso, e per questo *i ndezet vorri flak* = gli si accende il sepolcro.

Invece i musulmani credono che i fuochi fatui sopra qualche sepolcro dinotino che il defunto era un santo; nè è raro il caso che di quella tomba non ne facciano una *tyrbe* ossia santuario, dove pellegrinano per ottenere grazie.

\* \* \*

Queste menti proclivi a credere alle cose straordinarie, e ripiene di storie di spiriti, di esseri mostruosi e fantastici credono spesso di aver veduto appa-



rizzazioni, o visioni, o prodigi straordinari, che la loro immaginazione non mette neppur in dubbio.

\* \* \*

Una superstizione comune a tutta la Penisola balcanica, e che rimonta alla più remota antichità è quella del «mal occhio» (*syni i keq*). Già PLINIO ci assicura secondo la testimonianza di ISOGONO, che i Triballi d' Illiria avevano uno sguardo affascinante e che quando si fissava sopra i giovani riusciva loro funesto.

E questi montanari temono assai la gettatura del mal occhio che può cagionare tutti i mali ed accidenti, ai quali va soggetta l' umana natura. Ad essa ascrivono la maggior parte delle malattie nelle persone e negli animali, e pertanto per evitarne i funesti effetti, fanno uso di talismani e di amuleti. Così ne' campi, negli orti, vicino agli alveari collocano degli oggetti appariscenti, crani di animali, spauracchi ecc., onde l' occhio del passeggero si fissi sopra degli stessi. Allorquando questi montanari s' incontrano per strada con qualche greggia o con qualche bell' animale, si mettono la mano davanti agli occhi dicendo: *mos past synin e keq* = che non abbia la gettatura del mal occhio, oppure: *marshallà, marshallà* = grazia di Dio, grazia di Dio! Sopra tutto le ferite d' arma da fuoco vengono sinistramente influenzate dal mal' occhio: pertanto appena un individuo vien ferito, ne nascondono tosto la ferita, in modo che non venga veduta da nessuno. Il medico montagnolo poi che lo curerà, appende dei talismani sopra del ferito: p. e. un pajo di forbici, un guscio d' uovo, dell' aglio, un ago ecc. quali preservativi contro l' influenza del mal occhio e delle streghe. Secondo questi montanari neppur le croci vanno immuni da questa gettatura: così che usano mettere un uccello di legno sulla cima e su ambedue le braccia trasversali delle croci che si collocano per lo più nei cimiteri o sui crocicchi delle vie<sup>1</sup>.

Se poi una persona od un animale si ammala, per sapere se ciò dipende dal mal occhio prendono una tazza ripiena d' acqua; quindi pongono due festuche diagonalmente a mo' di croce sull' apertura che vien così divisa in quattro segmenti, attraverso i quali fanno cadere succesivamente quattro bragie. Se i carboni cadendo nell' acqua vanno al fondo, ciò denota che l' uomo o l' animale si ammalò in causa della gettatura del mal' occhio.

\* \* \*

Anche questi montagnoli, come i popoli civili, hanno i loro divinatori, i loro fattucchieri ed imbroglioni (*fallçort* o *shortaart*) rappresentati sopra tutto dalla classe degli zingari.

Essi si dividono in *gabel* e *magjyp*. I primi sono nomadi e vivono sotto la tenda. I secondi sono per lo più sedentari ed a Scutari, possiedono anche case ed esercitano l' arte di fabbro ferrajo.

Gli zingari nomadi che si rinvencono ovunque in tutto l' Oriente, spingono pure le loro tende fin entro queste montagne.

<sup>1</sup> Al giorno d' oggi però questi uccelli si collocano di solito quale ornamento, mentre il lato superstizioso va del tutto scomparendo.

Di religione musulmana, venerano pure S. Nicolò, S. Michele e S. Giorgio.

«Preferendo, come dice il CANTÙ<sup>1</sup>, il furto all' elemosina, mettono a profitto tutte le perverse inclinazioni dell' umanità, stimolano la cupidigia e la lascivia, servono ad intrighi amorosi, dan mano alla frode, preparano la strada agli assassini, rubano fanciulli, dicono la buona ventura . . .»

E sono sopra tutto le zingare che si applicano a quest' ultimo mestiere di annunziare la buona o infausta fortuna che a ciascuno è riservata.

A tal uopo usano affattucchiare (*me cit fall*<sup>2</sup>) in questo modo: domandano una moneta, la mettono in un po' di sale, e di poi la scuotono nelle mani, facendo delle sberleffe e strani movimenti colla persona, ed in tal modo pretendono di sapervi dire il vostro futuro, i vostri pensieri, se avrete figli maschi o femmine, ecc.

Inoltre esse si vantano di conoscere le virtù di certe erbe, o di comporre filtri per rendere feconde o sterili le donne, od impotenti gli uomini; per far abortire, o per aver maschi; per legare le febbri ed in genere per guarire tutte le infermità che travagliano i miseri mortali compresi gli animali; e l' ignoranza che genera la superstizione, non fa che radicare in questi montanari la fiducia e la credenza a queste fattucchiere ed indovine, puerili anch' esse e ridicole come le loro compagne della vecchia Europa, ma meno fortunate di quest' ultime nell' arricchirsi . . .

In Albania, dove nel basso popolo e sopra tutto nelle popolazioni delle montagne regna sovrana l' ignoranza, viene esercitata da non pochi e sotto mille forme diverse anche la magia (*mnji-a*).

Però è ben difficile poter conoscere tutte le pratiche magiche e gli incantesimi, coi quali cotal gente credono di poter a lor talento contrariare e rovesciare le leggi dell' universo.

La magia viene esercitata quasi esclusivamente da donne, che si chiamano *mnjisa-t*.

Per mostrare tutta l' inanità e ridicolezza di tali pratiche, ne porterò qualche esempio.

Se qualche individuo porta odio a qualcuno, e lo vuole danneggiare nella salute, per ottenerne l' intento deve in qualunque modo procurarsi un capello del suo nemico, e lo deve collocare in un sepolcro, oppure sotto la testa di qualche defunto. Ben presto la persona, cui appartiene il capello, dimagrirà, il suo volto diverrà cadaverico, nè mai più si rimetterà in salute.

Se invece la maga vuol danneggiare nelle sostanze (nel raccolto o nelle greggi ecc.), prende un grosso bastone, siede a terra, ripiegando su se stesse le gambe, e tenendo il bastone con ambe le mani e stretto fra le sue ginocchia ne ripiega la cima nella direzione del domicilio della persona che vuol danneggiare dicendo: *Ngarkò, ngarkò!* = carica, carica! e rivolgendo la cima del bastone verso la propria dimora soggiunge: *Shgarkò, shgarkò!* = scarica, scarica!

<sup>1</sup> CANTÙ: Storia Univ. B. XIII. p. 105.

<sup>2</sup> E noto il proverbio montagnolo: *si t'keesh hallin, cit fallin* = come hai i mezzi, getta anche la sorte.

Le maritate sopra tutto maomettane, anche della città, allorchè temono della fedeltà coniugale del marito, usano fare un curioso sortilegio. Nella primavera, verso S. Giorgio, prendono un filo rosso che annodano in vari punti. Quindi lo legano intorno alla macina di un mulino che fanno girare tre volte accompagnandone il moto con un gesto di mano e con queste parole:

*Si po siellet guri,*  
Come gira la pietra,  
*u siell mas mejet burri.*  
giri intorno a me il marito.

Con ciò la fedeltà coniugale è assicurata.

Allorchè nell' autunno e più spesso nella primavera le grù cinerine (*korila-t*) dalle grandi pianure del litorale adriatico passano in branchi numerosi attraverso l' Albania, valicando queste montagne per emigrare nei paesi settentrionali, appena i montagnoli della Grande Malcija vengono resi accorti dalle loro acute grida, hanno l' uso di fare una specie di sortilegio per legarle (*me i lidh*) vale a dire per arrestarne il volo; sebbene si debba confessare che i più s' astengono, considerando ciò come una barbarie verso questi nobili e graziosi uccelli.

Il processo di questo sortilegio è il seguente. Appena vedono le grù prendono un ago, vi immettono per la cruna un filo rosso, e di poi lo infiggono in terra dicendo:

*Korila kopata,*  
Grù stanca,  
*ku t' zuni mram nata,*  
dove ti colse jerse la notte,  
*tu gjelina qiaf t' giata;*  
dalla bella (dal) collo lungo;  
*sillu, pshtillu,*  
avvolgiti, scompigliati,  
*si rota n' bosht,*  
come la ruota nel fuso,  
*si mullini nen kosht.*  
come il mulino sotto il cestone.

È questo strambotto deve produrre il magico effetto di far traccheggiare ed anche arrestare nella sua corsa il branco delle grù e di mettere lo scompiglio nelle loro file, sì che in mille foggie ed in modi strani volteggiano in aria senza poter procedere, finchè dopo varie ore stanche e finite scendono a terra per . . . cercarvi nutrimento.

\* \* \*

È comune in tutta l' Albania la credenza ad un sortilegio chiamato l' annodamento dell' ago o legatura degli sposi. Questo maleficio che impedisce la consumazione del matrimonio era pur conosciuto dagli antichi popoli. Già PLATONE<sup>1</sup> consigliava a quelli che s' ammogliano di stare in guardia da questi

<sup>1</sup> PLATONE, Delle leggi, c. II.



incantesimi, o legature che turbano la pace delle famiglie. Si annodava l'ago anche presso dei Romani, ed in OVIDIO si trovano i processi di cui si servivano al suo tempo gli annodatori d'ago. La paura di questo maleficio che nei tempi andati era radicata universalmente nell'immaginazione del volgo, è ancora comunissima in tutta l'Albania; e frequentemente compajono al mio ambulatorio medico dei montagnoli che si credono annodati, fiduciosi di trovarvi un rimedio: manco a dirlo: la suggestione fa miracoli.

Questo sortilegio succede sempre fin dai primi giorni del matrimonio; ed esso cade or sull'uomo, or sulla donna, or su tutti e due senza saper da chi e in qual modo si trovino legati. E può durare per giorni, mesi ed anni ed anche per sempre. Gli sposi vorrebbero conoscersi e non lo possono; si respingono a vicenda, oppure una forza invisibile gli allontana l'uno dall'altro.

Pertanto le madri per impedire che i loro figliuoli passando a matrimonio vengano legati da qualche malevolo, compiono esse stesse con sortilegi l'annodamento dell'ago prima delle nozze per toglierlo poi dopo avvenuto il matrimonio.

Questi malefici si attribuiscono ad arti magiche, al mal'occhio, alle streghe, ai sortilegi senza indagarne le vere cause naturali o morali; ed invece si va in traccia di indovini e di maliardi<sup>1</sup> per trovarne il rimedio.

\*       \*       \*

Questi montagnoli hanno pure un uso, per così dire, aruspicino, che consiste nell'esaminare i visceri degli animali, sopra tutto le scapole (*shpatula-t*), per trarne dei presagi per tutte le contingenze della vita. Non si mangia animale senza studiarne l'osso della spalla. Interrogato un mio parrocciano come potesse così bene trarne i suoi presagi, ebbi per risposta: «come tu da' segni leggi il vangelo, così noi nelle scapole troviamo dei segni che ce ne permettono la lettura: i nostri vecchi ce ne lasciarono la chiave.» Infatti questi segni sono le differenti macchie che presenta l'osso veduto contro la luce, ed il significato vien dato dal loro colore, dimensione, posizione, e dalla conformazione del margine superiore dell'osso: ma avendo io stesso per curiosità imparato tali segni, posso dire che di solito vi deve lavorar molto la fantasia per poter scorgervi sempre un significato stabile. Ad ogni modo noterò che lo sterno del pollame vien riputato come migliore delle scapole degli altri animali per trarne i presagi; i quali, sebbene possano essere anche d'indole generale riguardo all'andamento delle stagioni od avvenimenti politici, ecc., pur tuttavia di solito si riferiscono alla famiglia del proprietario dell'animale ucciso; riguardo alla quale fra il resto sapranno dirvi con sorprendente certezza, di quanti membri è composta, quanti capi di bestiame, oppure quanti cucchiaj possiede; se tiene qualche donna incinta e di quale sesso sarà il nascituro, e così via.

Un aneddoto. Un montagnolo di Shala, trovandosi quale ospite presso una famiglia di Nikaj, venne pregato di dare il suo responso riguardo ad una scapola. Premetto che il mestiere d'aruspice non formava il suo forte, e ch'egli

<sup>1</sup> Quale famosa ed esperta «slegatrice degli sposi» è conosciuta ovunque nella provincia di Scutari certa *Age Piçia* di Shiroka, la quale, fra il resto, compì i 110 addi 29 giugno 1909.

aveva spiato in casa una donna incinta. Egli esamina in tutti i sensi quell'osso, quindi scuotendo il capo laconicamente risponde: «*Çud! shpatula kalzon e dial e vaiz!*» = Meraviglia! la scapola segna e ragazzo e fanciulla! Nella notte la donna partoriva due gemelli, un maschio ed una femmina. Il caso aveva assicurato a lui la fama di provetto aruspice.

Curioso poi che il segno denotante la morte di un maschio è differente di quello indicante la morte di una donna, mentre quest'ultimo segno è sempre incerto, giacchè vale pure ad indicare la morte di una vacca.

Non si prestano poi all'osservazione le ossa di animali che furono morsi da serpenti velenosi.

Ed invero, per quanto scettici si possa essere, reca certo meraviglia come il caso venga a confermare quasi sempre nei più minuti particolari le predizioni di questi montanari. Per curiosità citerò qualche esempio, di cui io stesso fui testimonio.

In una nozze nella tribù di Rjolli un montagnolo prende la scapola di una pecora, e ponendola contro la luce, la guarda attentamente e tosto dà il suo responso: fra pochi giorni uno di questa casa cadrà da una rupe: vedo i parenti che lo cercano invano per tre giorni; passati questi lo rinverranno morto. Difatti pochi giorni dopo lo sposo stesso precipita da una rupe, dove si era recato per fogliame, e viene ritrovato solo dopo tre giorni di continue ricerche.

Un montagnolo della tribù di Gjâni legge in un'altra scapola: un nostro compaesano viene ucciso entro una moschea turca, e vien portato in paese su d'una portantina improvvisata con dei pali. Una settimana dopo questa predizione la tribù di Shala uccideva certo Luz Kola, bandita di Gjâni, entro una moschea vicino a Scutari, dove si era rifugiato a passar la notte, ed il cadavere veniva trasportato in seno alla tribù secondo il presagio.

Un altro montagnolo di Suma mi presagiva che fra breve sarebbe stata fatta saltare in aria una moschea con circa trecento morti: pochi giorni dopo i giornali confermavano la notizia di una moschea distrutta colla dinamite dai Bulgari in Macedonia, e che seppeliva sotto le macerie più di trecento vittime.

È conosciuto ovunque nel circondario di Scutari un certo Miter Kola di Shala per la precisione e sicurezza, con cui da i suoi responsi. Valga un esempio.

Trovandosi un giorno ospite presso l'*hoxhà* di Drishti, venne invitato da quest'ultimo a guardar una scapola. Ecco la testuale risposta:

1. La tua famiglia ucciderà un individuo, ed uno dei tuoi resterà pur ucciso.
2. Un giubilo grande, inaspettato, avrà fra breve tutto il paese; ma sarà come una nozze, in cui non si vede la sposa.
3. Quattro persone del nostro *Vilajet* sono chiamate per questo giubilo in una città dell'Impero. Di questi quattro uno non farà ritorno.

Tutte e tre le profezie si avverarono appunto.

Il fratello dell'*hoxhà* uccideva pochi giorni dopo un pellegrino che si recava alla *tyrbe* di Drishti, e veniva pure esso stesso ucciso.

Un mese dopo veniva proclamata la costituzione, che fu veramente una nozze senza sposa, imperocchè non ci fu dato di vederne alcun vantaggio.

Dei quattro deputati che si recarono a Salonicco per le feste in occasione della promulgazione della costituzione, il Sig. ATANASIO EFFENDI non fece ritorno, essendo morto nel viaggio.

Nel mentre sto componendo questo schizzo, ho l'occasione di trovarmi un giorno quale ospite presso d'un mio amico T. G. di Rjolli, il quale ci tratta con un agnello arrosto. Con me prendono parte alla cena due montanari di Plani, da poco ritornati dall'Asia Minore, ove erano stati esiliati. Uno di questi, celebre per la certezza con cui fa i suoi presagi, appena prese in mano la scapola, si rannuvolò fortemente in fronte, nè volle dare il suo responso. Interrogato da me, di nascosto, mi disse che un intimo del padrone di casa e il padrone stesso entro il prossimo maggio 1910 non sarebbero più fra i vivi, e che verrebbero imbandite nove tavole pel banchetto funebre. Data la scapula ad un altro montanaro, ivi presente, diede appunto lo stesso responso. Noto che il mio amico non ha che la sposa, senza figli, ed una sorella; e che nulla fa presupporre una fine così immatura agli stessi: nè ci voglio credere: però il dubbio mi cruccia... Or mancano tre mesi all'avverarsi della profezia: e se qualche lettore fosse curioso di saperne l'esito, ben volontieri ne appagherò il desiderio<sup>1</sup>.

\* \* \*

Da tempi immemorabili, in latitudini diversissime, dice il LIOY, si accorda fama di oracolo al noto uccellaccio usurpatore di nidi che in primavera canta monotono di siepe in siepe.

Per questi montagnoli invece il cuculo (*qyqe*) è l'emblema del dolore, e mentre esso di ramo in ramo fa sentire quel grido suo speciale che gli diede un egual nome in tutte le lingue, risveglia in petto a questi montanari i più vivi sensi di compassione a suo riguardo. Per essi infatti il cuculo ha una ben pietosa storia di dolore.

Una ragazza aveva per fratello un ottimo giovane di nome *Issuf*, che formava l'unico suo amore. Però un bel dì giocando assieme presero a bisticciarsi così vivamente, che la fanciulla decise in cuor suo di vendicarsi. Approfittando della momentanea assenza del fratello, guarnì di molti e lunghi aghi il tappeto (*plis*) sopra il quale ei soleva sedersi, sì che avesse poi a ferirsi sopra di essi. Al suo ritorno la sorella lasciata ogni apparenza di risentimento prese ad abbracciare il fratello con effusione, e astutamente lo fece cadere supino sul tappeto riversandosi essa pure sopra di lui. La violenta caduta ed il peso della giovane fecero sì che gli aghi s'infiggessero così profondamente nel corpo dell'infelice fratello, che in brev'ora giacque cadavere sul tappeto.

La subitanea e tragica morte del fratello, per l'innanzi così amato, risvegliò tosto in cuor della giovane il primiero affetto di sorella, ed in preda ad un disperato dolore uscì in sulla porta di casa gridando tre volte: «*M' bân, o Zot, qyqe, t' bâi ku, ku!*» vale a dire: «Fammi, o Dio, cuculo che posso far ku, ku!» Ed il Signore esaudì il suo voto trasformandola improvvisamente

<sup>1</sup> Essendo stata ritardata la stampa del presente lavoro do qui in nota l'esito della profezia. Il padrone di casa, certo Tom Gjeka, moriva due mesi dopo per polmonite; pochi giorni dopo sua moglie dava alla luce un figlio che visse solo poche ore. Caso che non sembra caso.



nel pennuto uccello, che spiccò tosto il volo sopra di un ramo secco facendo intendere per la prima volta il mesto ritornello: «*Ku, ku, ku ku . . . Issuf!*» Da quel giorno il cuculo in segno di lutto (*per jaz t' ollaut*) presceglie sempre i rami secchi per far sentire le sue note di dolore . . .

Ed il canto del cuculo è rimasto di fatti per l'Albanese l'espressione del dolore: ed i fanciulli nei loro pianti, e sopra tutto le donne colpite da qualche sventura, e specialmente nei canti funebri, hanno di frequente sul labbro le espressioni: «*O qyqeja n' rem t' that!*» = o io povera cucula su d' un ramo secco! oppure «*ku ku per mue, e miera!*» = ku ku per me, poveretta! oppure «*o qyqeja û n' dit sodit!*» = ahimè! (fatta) cucula in questo giorno!

Se il cuculo canta in prossima vicinanza dell'abitato, è pel montagnolo d'infausto presagio. «*I ka knue qyqja n' der*» = gli ha cantato il cuculo alla porta» dicono questi alpigiani quando accade qualcosa di sinistro a qualche loro compaesano. Inoltre all' aprirsi della primavera quando il cuculo incomincia a far udir la sua voce, è uso generale fra tutti i montagnoli di prevenire al mattino il suo canto mettendo qualcosa in bocca, sopra tutto le donne incinte, o chi vuol seminare o compiere qualche lavoro in quel giorno; e ciò, com' essi dicono «*per me ja muit qyqes*» = vale a dire per vincere ogni sinistra influenza del cuculo. Così la donna di casa procura d'alzarsi per tempo per distribuire a tutti i famigliari che stanno coricati a letto qualche micca di pane o di formaggio dicendo loro: «mangia, che non ti vinca il cuculo.»

Un aneddoto. Un mio collega missionario, erasi recato in un villaggio, lontano ven quattro ore dalla sua residenza, per celebrarvi la messa e disporre quella piccola cristianità a soddisfare al precetto pasquale. La sera confessò tutti i fedeli. Ma qual non fu la sua sorpresa, quando al mattino volendo distribuire la comunione ebbe a sentirsi dire: «*more zotnii, kena çart, ci mos me na muit qyqja*» = caro signore, abbiamo guastato (il digiuno) che non ci vinca il cuculo.»

Per il montagnolo poi è lieto presagio, se udendo un cuculo cantare, può cantamente avvicinarsi, e spiccare un ramoscello dall'albero covra cui posa; in allora tutto lieto esclama per tre volte apostrofando il cuculo: «*qyqe, t' a theva rêmin*», cioè «o cuculo, t'ho spezzato il ramoscello!» quindi giubilante lo porta a casa, e lo confica nella zucca, in cui conserva il presame (*shqila*) del latte, il quale così coagulerà più facilmente (Piccola Malcija).

\* \* \*

Ed a proposito del caglio del latte (*shqila*) ecco come procedono questi montagnoli della Piccola Malcija per prepararlo e renderlo efficace.

Prendono una zucca secca come quelle che usano i nostri contadini per conservare le bevande; vi mettono dentro il ventricolo di un animale (*mollza*) con un pugno di sale ed una palla da fucile; quindi uno di casa tenendo la zucca con ambo le mani dietro alla schiena ed in perfetto silenzio si reca difilato alla fonte. Quivi la riempie a metà con acqua sempre tenendola in quella posizione. Ciò fatto ritorna a casa. Intanto i famigliari hanno pronte un pajo di forbici oppure un pezzo di ferro sulla pietra del focolare (*votra*), e

ritornando dalla fonte quegli colla zucca deve toccare con essa successivamente e tre volte le forbici oppure il ferro e le due pietre che stanno in capo ai lati del focolare (*perboça*) sempre conservando il massimo silenzio: quindi appende la zucca, ed il presame sarà certo ben riuscito e di efficacia.

\*       \*  
\*

Presso le tribù circostanti al lago di Scutari avvi una leggenda, secondo la quale in antichissimi tempi il lago era piccolissimo<sup>1</sup>, sì da, formare semplicemente un corso d'acqua che si perdeva in un buco vicino al monte di Kraja (*bira e krajs*) ed attraverso ad una cavità sotterranea avrebbe avuto libero sbocco nel mare adriatico vicino ad Antivari<sup>2</sup>. Ora il lago di Scutari si formò dal dì che una vecchia strega chiamata *plaka e krozhs* = la vecchia della cesta, rinchiusse il buco di Kraja con un tronco di pino e con pelo di cane (*me trup pishet e lesh qênit*).

A detta dei montagnoli ciò avvenne all'epoca della conquista turca; e le acque cresceranno fin che allagheranno tutto Scutari e la pianura, dove si sono domiciliati i musulmani.

La vecchia poi, oriunda dagli abitanti primitivi di una contrada di Rjollì che si chiamavano *Ugrit* e che furono cacciati dalla loro sede dai presenti Riollesi venuti dal Montenegro, vive tutt'ora all'estero, dove gli stranieri (*ltijt* = i Latini) la mantengono in una cesta, e la interrogano per sapere dove esistono i tesori in Albania.

Un vecchio montagnolo di Kastrati pretendeva però di averla vista nelle vicinanze di Ipek, ed a lui manifestò il desiderio di avere un pugno di terra della sua patria natale.

Questa vecchia poi non morirà, finchè essa non riaprirà il buco chiuso di Kraja, per dar libero scolo alle acque del lago per abbassarne il livello: ciò avverrà quando l'Albania sarà . . . libera.

\*       \*  
\*

Il culto della luna e degli astri vive tutt'ora nella tradizione popolare albanese, e tutto fa supporre che essi abbiano esercitato in antichissimi tempi l'astrolatria propria dei popoli preistorici.

<sup>1</sup> E noto che il livello del lago di Scutari va continuamente innalzandosi. Lungo il monte di Kraja dalla località della *Zogaj* fino a Virbazar nelle grandi siccità si possono vedere sotto acqua della *Dranov*, dove la tradizione dice che esistesse una antica città. Inoltre nel seno di Kastrati nella località chiamata *Rasa e fikut* = la pietra del fico, si vede profondamente sott'acqua un marcia piedi (*kaldram*) della larghezza di circa tre metri, il quale a mio credere dovrebbe essere l'antica via romana, che da Scutari conduceva a Kastrati, dove a *Gradeci* su d'un colle circondato dal *proni that* = torrente secco, si vedono pur oggi le rovine di una fortezza romana, e vi si rinvennero due iscrizioni latine; e di qui lungo il seno di Hoti (*syni i Hotit*) costeggiando il monte fino alla bottega chiamata *hâni i Libo-çiafs* portava alla pianura di *Kushe*, dove la tradizione colloca un'antica città romana, ed ove di fatti si rinvengono vaste rovine e necropoli.

<sup>2</sup> Non sarà inutile di osservare che il *Bunâr* il quale sbocca da una cavità sotterranea vicino alla fortezza di Antivari, credesi dagli Albanesi e dai Montenegrini che abbia origine dal lago di Scutari.

Basterà notare di passaggio che la parola albanese *hyll-i*, pl. *hyi* significa 'stella', e la parola derivata: *hyinii-a* vuol dire «Dio, divinità.»

Così in tutta l'Albania si venera *shna Prënne* = santa Prenna, che gli Albanesi cattolici traducono in italiano con s. Veneranda, una qualche martire della chiesa primitiva<sup>1</sup> che non ha alcuna relazione coll'Albania. Ora devesi notare che *Prënne-ia* in albanese significa venerdì vale a dire «giorno di Venere», e perciò stesso tal nome si connette col culto pagano di Venere. Giova pure notare che il pianeta Venere in Albania si chiama *hyli i drits* = stella della luce, quando si vede ad Oriente, mentre durante i sei mesi che si vede a ponente, vien chiamato *hyli i prënnimit* = stella del tramonto.

Han crede di poter collegare il nome *shna Prënna* alla divinità pagana *Anna perenna* donde poi per sincope rimase *Prënna*. Però la prima spiegazione è più verosimile.

Sta inoltre il fatto che molte donne scutarine e delle pianure usano nel giorno di *S. Prënna* ai 26 Luglio, di abbellirsi ed imbellettarsi le sopracciglia, le guancie ecc.; ed interrogate più volte del perchè ebbero a rispondere: *na kaa lau miraz shna Prënne* vale a dire: ce l'ha lasciato in eredità s. Prenna (Venere, dea della bellezza).

\* \* \*

Le idee astronomiche di questi montanari sono affatto primitive e limitatissime, nè vanno più in là di quello che vedono con gli occhi.

Che la terra nuoti nell'oceano etereo valicando maestosamente ed a passo veloce i profondi abissi de' cieli, mai lo crederebbero. Per essi la terra è il centro dell'universo, i cui limiti sono determinati dalla volta celeste, che per essi non è una illusione ottica, ma un vero soffitto tempestato di stelle.

Il sole (*dielli*) vien ritenuto da essi della grandezza approssimativa di tre aje di grano (*tri lamie grunit*) che equivarebbero a circa trenta metri quadrati. Della sua conformazione, della sua natura non sanno dare alcuna spiegazione, e solo si limitano a designarlo come *puna e zotit* vale a dire «una cosa del signore».

Così pure della sua lontananza dalla terra non hanno affatto un'idea. Un giorno alla mia osservazione che una palla di cannone partendo dal sole impiegherebbe sei anni a raggiungere la terra, i montagnoli che m'udivano sbararono tanto d'occhi persuasi che li volessi gabbare, mentre uno della comitiva con voce stentorea esclamava: «*Per Zotin, nj koker pushkes t'giat s'bân maa teper se nj sahat me raa prei diillit n'tok!*» = per Dio, una palla di fucile lungo non impiega più d'un ora a cadere dal sole sulla terra!»

L'*hoxhà* della mia tribù per mostrarsi più dotto dei suoi compaesani predica loro nella moschea che il sole ci riscalda solo colla sua schiena, altrimenti ci abbrucierebbe del tutto riducendoci in cenere.

La luna (*hân-a*) la credono grande come una delle loro tavole rotonde, sulle quali mangiano il cibo; e per dimostrarne la sorprendente grandezza la

<sup>1</sup> Nella sua vita si legge che a tal santa fu dato il nome di Veneranda, perchè nata di Venerdì.



equiparano spesso alla tavola di Mark Prel Uika di Plani, noto per la sua generosità con gli ospiti.

Le fasi lunari sono per essi vere metamorfosi nella natura stessa del pianeta che cresce e cala di mole.

L'eclisse solare o lunare vien causato da qualche *lugat* il quale con le sue ali copre del tutto od in parte il disco del sole o della luna: ed i montanari per spaventare il mostro escono dalle case tirando fucilate, sbattendo degli istrumenti sonori o gridando: «*Hajd! t'a preft uiku udhen!*» = va via (o *lugat*) ed il lupo precida il tuo cammino!»

La luna ed il sole si muovono, e compiono le loro rotazioni passando sotto la terra che resta ferma.

Questi montagnoli ed in genere tutti gli Albanesi attribuiscono una grande influenza alla luna sopra tutto riguardo al taglio del legname, al raccogliere le frutta che si vogliono conservare per l'inverno; al piantare e ripiantare degli alberi e vegetali; al seminare ed al mietere, ecc.

Allorchè i montagnoli gustano per la prima volta qualche frutto oppure del nuovo raccolto, hanno l'uso di felicitare le frutta dicendo: «*Me shnet, hâna jasht; zêmra na i dasht, e zoti na i fal*» = con salute, e con la luna nuova; il cuore ce le desideri, ed il signore ce le doni»; invece mangiando dei generi più necessari alla esistenza p. e. granaglie, fagiuoli, cavoli, ecc. usano felicitarli quando la luna va calando (*me hân pak*), affinchè non provino troppo gusto nel mangiarli, altrimenti il raccolto terminerebbe troppo presto: non così pelle frutta, delle quali non fanno conto.

Quando poi vedono la luna nuova in segno di gioia danzano, specie le donne ed i fanciulli, con la seguente cantilena:

*Hân, hân, e ree,*

O luna, luna nuova,

*Ti e ree, e un e ree;*

Tu giovine, ed io (pur) giovane;

*Ti rrhet, e une shnet;*

Tu soffri, ed io (ho) salute;

*Ti si drapen, e un si gjarpen;*

Tu come un falcetto: ed io come un serpente;

*Ti si shkop, e un si top.*

Tu come un bastone, ed io come un cannone.

E così cantando fanno al suo indirizzo un suono con le labbra, come noi usiamo fare per vezzeggiare gli animali domestici il cane od il gatto.

Gli Scutarini invece e gli abitanti della pianura usano anche mostrare alla luna nuova il borsellino del danaro, facendo con le labbra il suono predetto.

Anche delle stelle (*hyl-i*, pl. *hyil*) non hanno alcuna precisa idea. Essi le credono come gemme risplendentissime, di cui il signore ha tempestato la volta del firmamento. Esse sono di piccolissima mole: anzi per essi si danno stelle di tre differenti grandezze: le più piccole sono grandi come le nocciole, le medie come le noci, le grandi come le mele.

Una sera però discorrendo vicino al focolare con vari montagnoli della grandezza delle stelle, alla mia osservazione che almeno il pianeta Giove, che si mostrava dopo il tramonto in tutto il suo splendore, dovrebbe essere più grande di una mela stante la sua lontananza, uno dei più dotti della comitiva rivolto ai suoi compagni in sono cattedratico lor dicea: «Oh certo, quella stella è ben grande come questa pentola che bolle al fuoco!» Però la maggioranza non volle persuadersi: era troppo grande! . . .

Ogni uomo ha sua propria stella nel firmamento, ed essa varia in grandezza secondo le doti e le virtù del rispettivo individuo. Così le grandi appartengono ai grandi della terra, imperatori, re, vescovi, ecc., le medie agli uomini dotti, valorosi, prudenti; le piccole al volgo basso ed ignorante.

Quando un individuo muore, anche la sua stella si stacca dal firmamento e scompare. E ogni stella filante denota appunto che sulla terra si spegne un'esistenza umana. E pertanto le anime pie appena scorgono una sifatta stella, mormorano tosto: «*Bàni, Zot, drit e diell!*» = fagli, o Signore, luce e sole» ed i maomettani dicono: «*past rahmet!*» = abbia pace!»

La via lattea poi chiamata da questi montanari «*kashta e kumārs*» = la paglia del compare» ha una storia.

Un individuo entrò in rotta, non so per qual motivo, con un suo compare (*kumaar-a*<sup>1</sup>), e per vendicarsi di lui, di nottetempo gli abbruciò una catasta di paglia. Il fumo che s'innalzò dall'incendio, rimase nell'aria formando una lunga striscia bianca nel firmamento a testimonianza perenne ed eterna del tradimento fatto ad un compare.

Le comete appartengono naturalmente al dominio delle leggende, e si hanno quali annunziatrici della collera celeste o di grandi eventi e sopra tutto di guerre.

\*       \*  
\*       \*

E per accennare a qualche credenza o pratica superstiziosa di minore importanza, noterò che prima di costruire una casa questi alpigiani mettono nel luogo designato della cenere, del pane, formaggio ed acquavite: se al mattino seguente trovano dell'orme nella cenere, oppure trovano mancante qualcosa, è infausto presagio e scelgono altrove il luogo di costruzione.

\*       \*       \*

In una casa nuova vien acceso il fuoco per la prima volta con la luna nuova onde il fumo esca facilmente. Nella Piccola Malcija poi avvi inoltre l'uso che il capo di casa in tale occasione si spoglia affatto nudo ed entra da solo nel locale con una pistola carica in mano: indi poggiando l'impugna-

<sup>1</sup> Giova osservare che in queste montagne vien tenuta in alta considerazione la *kumarii* ossia parentela che nasce in occasione del primo taglio dei capelli di un bambino. Colui che li taglia, secondo questi montanari, diventa *kumaar* ossia contrae una specie di parentela con tutti i parenti del bambino, e diventa per essi un impedimento al matrimonio. Questo legame vien chiamato anche *sh' Njon* cioè: S. Giovanni, ed è assai più rispettato che le parentele spirituali che nascono dal Battesimo e della Cresima.

tura sulla pietra del focolare (*votra*) esplode l'arma. Quest'uso assai curioso va scomparendo, e solo i vecchi ci tengono ancora.

\* \* \*

Allorchè per la prima volta vogliono aggiogare due buoi, nella notte antecedente il padrone si sveste completamente ed entra affatto nudo nella stalla con un sasso in mano, e prendendo i buoi gli accoppia sotto il giogo facendo loro fare alcuni giri. Ciò varrebbe a preservarli dal mal'occhio ed a rendere forte e duro il loro collo (Piccola Malcija).

\* \* \*

Per impedire che le pulci non si rendano moleste coi loro morsi nella calda stagione, nel giorno di Pasqua prima dello spuntar dell'alba la sposa più giovane di casa, affatto nuda, ne spazza i locali, e arrivata alla porta pronuncia tre volte: *na po zhgiedhena, e pleshtat po lidhin* = noi veniamo sciolti (dal digiuno quaresimale), e le pulci (si) legano (col digiuno). Tale uso lo trovai pure solo nella Piccola Malcija.

\* \* \*

Gli abitanti di queste montagne quando si provvedono d'un cane o d'un gatto, e temono che fuggano, fanno così: prendono un gomito di lana, quindi toccando successivamente la testa dell'animale e le pietre del focolare dicono: *kah do vosh, ktu ardhsh!* vale a dire: dovunque tu vada, qui tu venga! Dopo di che son convinti che l'animale non fuggirà.

\* \* \*

Volendo installare un alveare di api, dicono questi montagnoli che per ripromettersi un buon andamento di esso, deve venir composto da principio da tre sciami: uno sciame di api selvatiche trovato al monte; uno sciame deve venir comperato; ed il terzo deve essere rubato.

Non c'è animale od insetto così venerato presso questi montagnoli come l'ape. Un giuramento fatto sulla cera delle api vale più che quello fatto sul Vangelo.

Pertanto delle api dicono che muojono = *desin*, mentre per tutti gli altri animali ed insetti usano il verbo crepare = *me cof*.

Chi tratta le api, deve essere assai pulito di corpo; solo a questa condizione verrà risparmiato dal loro pungiglione.

Vendendo la cera ai negozianti non contrattano, come son soliti per altri prodotti, perchè temono che Iddio diminuisca loro il raccolto del miele.

Vicino agli alveari appendono dei fiori appariscenti, o crani di animali, o fantocci di stracci ed altre cose per fissare su di essi lo sguardo dei vian-danti, e preservare l'alveare dai funesti effetti del mal'occhio.

\* \* \*

Anche questi montanari hanno i loro giorni fasti e nefasti.

Nel giorno di martedì mai si deve intraprendere viaggi, perchè *zoja e marte asht e idhun* vale a dire; il signor martedì è duro ed aspro. Così di mercoledì e venerdì non si devono tosare le pecore.



Noto poi che nel nominare i singoli giorni della settimana premettono a ciascun nome l'epiteto di *zoj* = signora (i giorni della settimana in albanese sono femminili), come se fossero divinità o santi: p. e. *zoja e diile*, *zoja e hâne*, ecc.; solo al mercoledì non lo premettono, ma lo chiamano semplicemente *e merkure*.

\*                      \*

V'hanno in queste montagne degli individui che vengono reputati dai loro compaesani come gente di mal'augurio e che incontrandoli possono apportare la gettatura. Simili persone vengono chiamate col nome di *hjezez* — ombre nere oppure *kamzez* = piedi neri: p. e. tutti gli abitanti del paese di Boga hanno fama di *hjezez* = male ombre, e basterebbe incontrare nel mattino uno di Boga, oppure solo nominare questo nome, perchè ciò sia di mal'augurio.

Per evitare la gettatura di simil gente, incontrandoli, si deve prevenirli nel salutarli.

Vi sono però anche fra gli animali di quelli che godono la fama di *hjezez*, e primeggiano fra tutti la lepre ed i serpenti. Basta che uno o l'altro di questi animali attraversino la strada, su cui viaggiate, perchè vi accada una grave disgrazia.

Così se volete recarvi alla caccia dei camosci e v'imbattete in una lepre, fate ritorno, chè andreste inutilmente.

\*                      \*

In vari luoghi vi ha l'uso di condurre la sposa all'alba del dì susseguente alle nozze sulla porta dell'abitazione per mirare le stelle, accompagnando questa cerimonia con un colpo di fucile. Non potei saperne il significato.

Per un anno non si deve muovere la cassa contenente il corredo della sposa novella, altrimenti ciò sarebbe d'inausto presagio.

\*                      \*

Se una donna incinta mette cura nell'abbigliarsi, dicono i montanari che le nascerà una bambina; mentre invece se è trascurata nella sua toeletta, il nascituro sarà di certo un maschio.

Le incinte poi devono avere molte precauzioni e conoscere varie regole onde assicurare un parto sotto ogni riguardo felice. Appena la madre conosce di essere in istato interessante, se desidera avere un bel ragazzo, oppure forte, valoroso, ecc. dovrà metter l'occhio su qualche individuo già maturo avente queste doti, e poi deve avvicinarsi e nascostamente toccargli gli abiti. Non deve poi mai in tale stato mangiare carne di lepre, perchè altrimenti il nascituro sarà timido, e dormirà con gli occhi aperti. Non mangerà peperoni, perchè in tal caso il figlio diverrà collerico. Si guarderà dall'ingiggere qualche ago nella cintura, altrimenti il nascituro sarà un attaccabrighe e facile ai ragiri. Farà attenzione di non guardar il sole o la luna in eclisse (*kuur i zen lugati* = quando li copre il *lugat*); perchè il nascituro non si sazierà mai<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Noto una frase albanese: «*Me hanger si lugati* = mangiare come il *lugat*» cioè non saziarsi mai.

Se si dà ad una persona maritata un ago dalla parte della cruna, le nascerà una bambina.

\* \* \*

Vi è pure in queste montagne di Pulati la credenza che un feto possa rimanere per vari anni nel ventre della madre: ed allorchè qualche vedova rimanesse incinta dopo la morte dello sposo, sfugge al disonore dichiarando soltanto che il nascituro è figlio del defunto marito. Così v'hanno in questi monti delle donne prezzolate che si denominano *ferkojza* esercitanti l'arte del massaggio, le quali difendono questa soperchieria fisiologica; e nelle questioni frequenti che insorgono in tali casi circa la spettanza del nascituro, sono esse che dopo praticato il massaggio si assumono davanti a Dio ed agli uomini la responsabilità che il feto appartiene al defunto sposo, fosse pure dopo quattro o cinque anni dalla morte di costui. Tale abuso si denomina in queste montagne *bâr vraame*.

\* \* \*

Se un parto è troppo laborioso e difficile, una persona corre alla chiesa a prendere il cingolo, con cui il sacerdote si cinge il camice, e lo allaccia di poi alla vita della partoriente, la quale così si sgraverà felicemente.

\* \* \*

Appena nasce un bambino è uso generale di coprirlo tosto con un pannicello, perchè altrimenti, crescendo, diverrebbe un uomo loquace che non saprebbe mantenere il segreto. Ed in società non è raro il caso di sentir dire gioialmente a qualche montagnolo troppo ciarlero: «*Kioft qyqe jo! t'am! si s't' kaa mlue me nnoj sen kuur kee lee!*» = sia cucula la tua madre che non ti ha coperto con qualcosa, allorchè nascesti!»

\* \* \*

Se una donna rimasta vedova si rimarita, nel giorno delle nozze i parenti del defunto sposo versano molta acqua fredda sul sepolcro di costui, perchè credono che altrimenti il sepolcro prenda fuoco.

\* \* \*

Se il gallo canta nel mentre i montagnoli stanno cenando, fra breve morirà qualcuno della famiglia, e tosto imprecano a lui dicendo: «*Na marsh t'kegen!*» = che tu abbi a prenderci la sventura!» vale a dire: che abbi a morir tu in vece nostra!

Se il gallo canta dopo cena, morirà un amico.

Se una gallina canta da gallo, si deve tosto ammazzarla, perchè è d'infuosto presagio (*thret zii* == chiama sventura) ed un famigliare morirà tra breve.

\* \* \*

Se nel giorno, in cui un montagnolo vien ucciso, piove, è buon presagio che quel sangue verrà presto ripreso.

\* \* \*

Gli Albanesi tengono per veritieri i sogni fatti verso il mattino, ed hanno con loro OVIDIO coi noti versi dell' epistole: *Sub aurora jam dormitante lucerna, tempore quo cerni somnia vera solent* e Dante coi versi: «ma se presso del mattin del ver si sogna . . .»

Però se i sogni di solito si avverano e predicono il futuro solo quando si ha fiducia e si crede ad essi; ma se invece si è scettici in loro riguardo, in allora raramente hanno qualcosa di vero.

Se coricandosi la sera si pone la propria cintura (*brenzdi*) vicino ai piedi, non si avranno sogni durante la notte.

Se dormendo si pone sotto la testa od il cuscino un qualche oggetto appartenente ad un assente o ad un defunto, si sognerà certo di lui.

Calpestando di giorno le miche che cadono dalla tavola, si avrà un sonno inquieto e tormentato da cattivi sogni.

Il montagnolo poi svegliandosi dopo una notte agitata da sogni, dice sempre: *kioft per heir!* = sia per fortuna!

\*            \*

In molte parti d' Albania avvi la credenza che chi mangia le reni degli animali macellati, non avrà mai fortuna col fucile volendo uccidere un nemico, perchè esso di certo farà cilecca.

\*            \*

Tirando colla carabina sulle cornacchie (*sora-t*), essa perde di precisione nel tiro.

\*            \*

A chi ruba in mulino, gli si riempie la casa di sorci.

\*            \*

Quando i montanari cristiani sbadigliano, fanno col dito pollice tre croci dinanzi alla bocca.

\*            \*

Se qualche povero può procurarsi una pelle di lupo, va alla questua con essa sulle spalle, e nessuno lo lascia senza qualche elemosina; che se qualcuno si rifiutasse di soccorrerlo, ne cava tosto un pelo e lo getta sulla soglia della porta, come volesse dire: ti lascio il pelo del lupo che non mancherà di far danno al tuo gregge, e basta quest'atto, perchè gli venga tosto fatta la carità pel timore che si avveri la sua profetica minaccia.

Ebbi spesso a sentire nella Grande Malcija che quando il lupo (*uik-u*) discende dai monti alla pianura per fare le sue razzie, è segno in allora che il governo turco è forte.

\*            \*

I serpenti poi tengono un gran posto nelle loro leggende e superstizioni<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> La figura del serpente si vede assai di frequente scolpita sulle imposte delle porte, oppure sui cippi sepolcrali.



Non si deve uccidere i serpenti velenosi, perchè gli altri morderanno gli animali domestici, ed inoltre il latte non si coagulerà.

Quando un montagnolo della Piccola Malcija incontra per la prima volta una vipera non l'uccide, ma mette con essa una tregua di fedeltà (*bes-a*) dicendole: «Abbiamo tregua; non mordermi, ch'io pure non ti faccio nulla.»

Se vede due vipere in amore è infausto presagio: qualcuno della sua famiglia morrà in quell'anno, oppure gli capiterà qualche grave sventura.

\* \* \*

Se il montagnolo ha il singhiozzo: dice che qualcuno parla di lui; se tien ronzio di orecchi: fra breve udirà una novità; se ha prurito in volto: in quel giorno abbraccerà qualcuno; se ravviando i baffi qualche pelo resta indisciplinato: dice che quella sera avrà un ospite; se la donna spazzando il focolare vi getta accidentalmente una bragia colla scopa: in quella sera la sua casa albergherà un ospite; se tien prurito alle mani: fra breve riceverà del danaro.

\* \* \*

Onde preservarsi dalle sventure, dalle sofferenze fisiche, o premunirsi contro la gettatura (*t'hasun*) ed i malefici ed i sortilegi delle streghe e dei magliardi fanno largo uso di amuleti o talismani (*hajmalii*). Gli amuleti, come ognuno sa, rimontano fino alla più remota antichità.

Questi amuleti in Albania variano all'infinito. E mentre i Musulmani fanno uso di versetti del Corano o di parole cabalistiche scritte dagli *hoxhallar* su d'una striscia di carta ripiegata, pei Cristiani consistono pure in una strisciolina di carta ripiegata su se stessa a triangolo e contenente una preghiera scrittavi dal missionario, il quale non può far a meno di rilasciare tali amuleti, in quanto che rifiutandovisi, i Cristiani si rivolgerebbero di certo ai ministri della religione turca.

Gli amuleti sono più o meno efficaci a seconda che chi li scrive, ha la mano buona o cattiva: e di solito dopo scritti il montagnolo vi domanderà, se scrivendo vi corse bene la penna, o se l'inchiostro si attaccò facilmente alla carta.

Questi amuleti vengono poi cuciti in una busta di pelle, o di latta, ed appesi al collo a guisa di scapolare, oppure li cuciscono ne' vestiti, o li collocano sulle parti ammalate sì degli animali come degli individui.

Quali talismani si usano pure delle monete, delle conchiglie, cuoricini di legno di bosso, che si appendono di solito al collo ed ai capelli, sopra tutto dei bambini. E tante volte l'amuleto per suggestione non manca di effetto radicando ognor più questi montanari nell'uso superstizioso. Nè deve ciò recar meraviglia; giacchè anche presso i popoli civili, è assai diffuso anche ai nostri giorni l'uso di corni, di pietre, di gobbeti ed altri amuleti, derivazione di altri talismani ch'ebbero culto in una antichissima religione preolimpica.

## Les Mossi.

### Essai sur les us et coutumes du peuple Mossi au Soudan Occidental.

Par le P. EUGÈNE MANGIN, P. B., missionnaire d'Afrique à Koupéla (Mossi).

(Suite.)

#### LIVRE DEUXIEME.

##### Vie familiale.

##### Chapitre premier. — Constitution de la famille par le mariage.

La famille se constitue par le mariage. C'est donc l'union matrimoniale qu'il faut tout d'abord étudier. Evidemment le christianisme n'ayant paru que depuis fort peu de temps dans le pays, la virginité y est inconnue: les indigènes n'en ont pas même l'idée. Toute fille nubile doit être mariée. Elle est donnée en mariage par celui auquel elle appartient sans que ses goûts soient jamais consultés. Elle appartient tout d'abord à son père, mais parfois dès avant sa naissance, elle est à celui qui a donné sa mère, à cette condition, — et c'est une clause ordinaire dans les contrats de mariage libre — que la première fille qui naîtrait d'elle serait mariée par son grand père. Ou encore elle est au maître de son père qui souvent n'a plus que cette charge vis-à-vis de celui dont il fut l'esclave. C'est ainsi que presque toutes les filles qui naissent à Koupéla, reviennent de droit au naba, les habitants de cette localité ayant été ses esclaves. Parfois la fille sert à payer des dettes; on emprunte en promettant de donner sa fille en mariage. Elle sera livrée, souvent sans autre dot que la somme empruntée, et, contrairement à la coutume déjà signalée, la première fille qui naît d'elle n'appartient pas au grand père: elle-même est considérée comme une esclave. La fille peut être donnée en échange de son frère ou de son oncle réduit en esclavage et qui recouvre ainsi la liberté. Ou bien le père été atteint d'une maladie grave. Il a fait venir un médecin qui a consenti à le soigner mais à la condition que la fille du malade lui appartiendrait en cas de guérison. Le père guérit et la fille est donnée en mariage à l'heureux docteur. Il y a aussi échange de fille: un indigène donne sa fille en mariage à un autre indigène qui lui donne la sienne.

La fille n'est mariée par sa mère que si c'est une enfant naturelle, dont le père est en principe inconnu. Seules les sœurs de certains nabas peuvent choisir leur mari à leur gré et le quitter quand il leur plaît. Il est facile de s'imaginer la vie volage qu'elles mènent! Dans les autres cas, la jeune fille est mariée par son père ou par l'héritier de ce dernier si le père vient à disparaître<sup>1</sup>. La mère n'est pas consultée, mais comme c'est elle qui s'occupe de sa fille, jusqu'à ce qu'elle aille chez son mari, elle peut, par ses conseils, ses promesses, au besoin par ses menaces, détourner sa fille de tel ou tel parti

<sup>1</sup> Il est impossible d'énumérer tous les cas qui peuvent se présenter, ce serait fastidieux. Les sorciers interviennent assez souvent et qui sait ce qui peut passer par la tête d'un sorcier! Un cas entre plusieurs: Une femme a eu une fille après plusieurs autres mortes si tôt après leur mariage; le père consulte alors le sorcier pour savoir s'il doit encore promettre sa fille en mariage. Le sorcier déclare qu'il faut la laisser libre de choisir son mari, sinon, elle mourra comme ses sœurs. Le père la laissera libre.

et la recevoir si elle se sauve de chez un mari auquel elle a été donné contre son consentement.

Si la jeune fille refuse absolument d'aller chez son fiancé, son père essaie de la persuader mais n'use guère de la force. Si la fille persiste malgré tout dans son refus, ce qui est extrêmement rare, le père rendra au fiancé l'argent qu'il a emprunté mais non ce qui lui a été donné bénévolement. Si le père vient à mourir après avoir promis sa fille, son héritier ne peut pas se dédire et donner sa sœur ou sa nièce à un autre, mais c'est lui qui désormais recevra les cadeaux. Si le fiancé meurt, son héritier aura la fille promise à son père, à la condition toutefois qu'il continue à payer la dot.

\*       \*       \*

En effet, contrairement à ce qui se passe dans nos pays d'Europe, la femme, étant considérée comme une richesse, se paie et ce n'est point elle qui apporte une dot mais bien celui qui veut l'avoir pour femme. Si donc un homme désire la fille d'un ami, il va saluer le père de la jeune fille en question bien que parfois elle soit encore à la mamelle. Mais il se garde de dire ce qu'il désire. Il vient tantôt avec quelques cauris tantôt avec une poule, parfois un morceau de sel, voire même un mouton. Le père de l'enfant comprend, et quand il a un travail à faire, son champ à piocher, son mil à battre, ses cases à couvrir, il fait prévenir le prétendant qui s'empresse de venir travailler pour celui qu'il désire avoir pour beau-père.

Au bout de quelque temps, ce dernier dit au prétendant : « Tu agis bien avec moi, je suis content de toi, j'agirai bien avec toi. » Le prétendant a compris et redouble d'assiduité. Il envoie ses amis ; et à toutes les fêtes, il fait présent de quelques poules au père de sa future. Mais il n'y a pour ainsi dire jamais promesse ferme, fiançailles, au sens propre du mot. Parfois, le beau-père a des embarras d'argent, des dettes criardes, ou il a vu un bel habit et veut l'acheter ; il fait demander à son ami de lui avancer l'argent. L'autre sait bien qu'il prête à fonds perdus ou plutôt sur la tête de la fille et s'il refuse c'est qu'il ne peut réellement pas donner ce qui lui est demandé car si les pourparlers venaient à être rompus, le père de l'enfant devrait rendre l'argent ainsi avancé ce qui l'embarrasserait fort et donc l'empêchera de revenir sur sa promesse. Il est d'ailleurs extrêmement rare qu'une fille ainsi promise ne soit pas donnée à celui qui a fait les premières avances et qui a été agréé. Le père qui, après avoir reçu des cadeaux pendant un certain temps, promettrait sa fille à un autre, serait fort mal vu et obligé de rendre l'argent qu'il aurait emprunté. Il s'exposerait de plus et lui-même et celui qu'il aurait préféré aux vengeances de l'évincé.

La dot, sans être excessive, puisque on peut évaluer l'ensemble des cadeaux à une cinquantaine de francs à donner en plusieurs années et sans compter, bien entendu, les journées de travail, la dot suppose cependant une certaine aisance et tout au moins la facilité de se procurer les cauris nécessaires. De plus, le père de l'enfant aimera mieux la donner à quelqu'un qui possède déjà une certaine notoriété et quelque fortune, en un mot à un homme



âgé. C'est ainsi que des fillettes sont promises à de vieux barbons et que des têtes blanches entrent en relations avec de toutes jeunes filles; tandis que les fils du vieillard, en âge d'être mariés, ne peuvent se procurer de femmes. Si le père a de quoi payer la dot, il se gardera bien d'aider son fils, même si ce dernier a trouvé lui-même un parti qui lui convient. Sans doute, toutes les femmes du père passeront dans l'héritage au fils aîné qui en donnera à ses frères plus jeunes, mais il faut attendre la mort du vieillard, et elle tarde parfois longtemps. On comprend alors que le fils aîné désire la mort de son père et que son père l'éloigne par crainte de voir sa fin hâtée. Il est juste d'ajouter que certains parents, comprenant mieux leurs intérêts, marient leurs fils quand ils commencent à prendre de l'âge.

\* \* \*

La polygamie existe donc au Mossi comme en tout pays noir. La richesse d'un individu se mesure au nombre de ses femmes. Des femmes, ce sont des bras pour cultiver la terre, car la femme travaille aux champs tout comme le mari. Des femmes, ce sont des enfants en perspective, et si ce sont des filles, des jeunes gens se présenteront pour être serviteurs (*dakonré*) et un jour avoir une des filles en mariage; ou bien le père recevra des cadeaux. Si ce sont des garçons, ils aideront plus tard le père dans ses travaux. La polygamie, dans ces pays où chacun ne vit que pour soi, où l'égoïsme règne en maître, s'explique fort bien, mais elle est la cause certaine d'une diminution de la natalité: des vieillards à barbe blanche ne peuvent avoir des enfants ni aussi nombreux ni aussi bien constitués que des jeunes gens dans la force de l'âge, et ces derniers, privés de femmes, s'usent dans leurs excès. Il est vrai qu'ils ne sont pas nombreux ceux qui peuvent se procurer la douzaine de femmes; la plupart des indigènes se contentent, parce qu'ils ne peuvent faire autrement, de deux, trois, quatre femmes. Certains nabas cependant possèdent des troupeaux de femmes, ce qui constitue certainement un abus regrettable. Leurs épouses se comptent par centaines. Le désordre moral le plus complet règne dans ces harems où les jeunes gens qui servent de palfreniers et de *sononés*, vivent sans cesse au milieu des femmes de leur maître et ainsi s'expliquent les précautions prises par les possesseurs de toutes ces femmes, les eunuques du Moro Naba, les *poënaba* et leur sinistre fonction.

\* \* \*

Le mariage est exogamique c'est-à-dire que les parents ne se marient pas entre eux tant que le lien de parenté est connu. Il n'y a pas de division de castes très tranchée. Les Mossi épousent les Yarsé Malinké, les Bousansé, les Gourounsi, mais ne peuvent épouser ni les Peuls ni les Haoussa. Un Mossi qui ne fait pas parti d'une caste peut choisir son épouse parmi des Mossi castés. Mais les Mossi castés ne se marient pas indifféremment entre eux: C'est ainsi que les forgerons ne peuvent se marier avec les tambours.

Mais la jeune fille a grandi. Le prétendant a déjà fait de nombreux cadeaux, bref, il est temps de procéder au mariage. Le père de la jeune fille

fait venir le fiancé et lui dit : «Viens tel jour me saluer avec une poule.» Le prétendant, tout heureux, retourne à son village et annonce aux anciens qu'un tel lui a dit de venir le saluer avec une poule. Au jour dit, le prétendant se rend chez les parents de la jeune fille avec une poule; ses amis l'accompagnent. Il remet sa poule, et tous se rendent chez le chef de la famille ou, à son défaut, chez un vieillard du village. Le père déclare alors devant tous qu'il veut donner sa fille à un tel. On échange des félicitations, et tous retournent chez eux. Il s'agit maintenant de préparer la fête, de prévenir les parents et les amis, de faire la bière de mil. Entre temps les parents et les amis qui connaissent la bonne nouvelle viennent saluer le fiancé avec cinquante, cent cauris pour l'aider à couvrir les frais occasionnés par les fêtes.

Quand tout est prêt, le fiancé prend cinq cents cauris et un coq pour aller saluer le père de la jeune fille et cinq cents cauris pour le vieillard chez lequel sa fiancée s'est rendue pour la circonstance et où elle restera jusqu'au jour du mariage. Les parents de la jeune fille ont préparé le diner tandis que le fiancé fournit la boisson. Un parent du fiancé rase en cercle le front de la fiancée qui se retire alors dans la cour intérieure. Là, les femmes de son père la lavent à grand eau et lui mettent autour une cordellete de coton. Elle revêt un habit blanc et ainsi parée vient offrir une calebasse de bière à son fiancé qui est resté dehors avec ses amis. Toute l'assemblée remercie les parents de la jeune fille et tous se retirent. Le surlendemain, le fiancé envoie ses amis saluer la parenté de sa fiancée avec un panier de farine de mil, quatre boules de *kalro* et du sel. Le tout est partagé entre les gens du village. C'est cette fête, avec les ceremonies qui l'accompagnent, que l'on pourrait assimiler aux fiançailles.

Mais la jeune fille est toujours chez le chef de famille ou le vieillard qui le remplace! Quand toutes ces cérémonies préliminaires sont accomplies, le fiancé envoie chaque jour demander sa femme. Lorsque le trousseau est réuni: des habits dont le nombre dépend de la richesse des parents, des calebasses, un pot pour la sauce, une cuiller en bois pour remuer la bouillie de mil, le tout dans un panier, le père annonce à l'envoyé du fiancé que la date du mariage est fixée à tel jour, presque toujours un vendredi, parfois un jeudi. Le fiancé fait préparer une seconde fois la fête et encore à manger et à boire. Dans la soirée, ses amis vont à la rencontre de la fiancée qui est accompagnée de sa famille. En approchant du village, le cortège pousse des *you you* joyeux, la fiancée fait mine de vouloir se sauver, les jeunes gens courent après elle, la portent sur leurs épaules jusque chez le chef de la famille du fiancé ou, à son défaut, chez un de ses oncles. Et la fête commence. Les hommes mangent de la bouillie de mil et une poule; les femmes, la bouillie de mil et une pintade. Tous boivent de la bière, dansent et chantent.

Le lendemain matin, les parents du fiancé rasent la tête de la fiancée et celle de son mari si c'est sa première femme, car ils changent de vie: de jeune homme le mari devient maître et la jeune fille, femme. Dans la soirée, les amis et parents du nouveau marié vont au village de la jeune femme portant dans l'ordre suivant: un mouton qui a été tué chez le mari, des cruches de bière et enfin le *sarabo*. Les parents de la jeune fille suivent dans le plus grand silence

et sans saluer personne. Arrivés chez les parents, le porteur du mouton et les femmes qui portent la bière de mil et le *sarabo* rentrent dans la cour intérieure et déposent leur fardeau, puis resortent et dansent tandis que les beaux-parents font mettre les victuailles dans d'autres récipients. On rend aux porteurs leurs cruches et on les chasse en les battant avec des tiges de mil, en les aspergeant avec de l'eau mêlée de cendres.

Pendant tout ce temps, la jeune fille est dans le *soukala* de l'ancien qui la fait garder jalousement par sa première femme. Elle reste enfermée pendant plusieurs jours, jusqu'à ce qu'enfin le vieillard se décide à la faire conduire chez son mari. Sa femme prépare alors la bouillie de mil de la sauce avec de la viande et cherche une cruche de bière. Les vieilles se réunissent et accompagnent la jeune femme chez son mari. Le mari rendra la politesse le lendemain à l'ancien. Ils sont désormais mariés . . . et ce n'est pas sans peine.

Si le nouveau marié est aisé, il ira quelques jours après les fêtes remercier ses beaux-parents. Il offrira, dans des sacs en cuir entièrement cousus, 1300 cauris à son beau-père, et 1400 à sa belle-mère. S'il le peut, il offre encore de la bière, deux poules et un mouton : ces derniers cadeaux sont moins nécessaires ; mais s'il n'offre pas les cauris, il risque que ses beaux-parents ne prennent les enfants de sa femme et ne les gardent jusqu'à ce qu'ils aient reçu les cadeaux de remerciement.

\*       \*       \*

Il est à remarquer que ces cérémonies sont assez souvent abrégées. Elles comportent aussi quelques variantes que nous n'avons pas à relater ici. Parfois même elles n'ont pas lieu. C'est lorsque la fille a déjà un mari avant que de naître ou encore quand elle fait parti d'un héritage. Ses parents la conduisent alors tout simplement chez son mari.

Aucun sacrifice n'accompagne les cérémonies du mariage. Mais le mari fera un sacrifice le jour où il construira la case de sa femme et là où la case sera élevée. La mère consulte cependant quelques fois le sorcier pour savoir si sa fille sera bien reçue et quel sacrifice offrir pour qu'elle ne soit pas malade chez son mari. Elle vient le dire au père de la jeune fille qui offre lui-même le sacrifice prescrit.

En principe, le mari ne doit plus rien à ses beaux-parents. En pratique, il se déconsidérerait lui-même s'il ne leur faisait pas encore quelques cadeaux, surtout aux principales fêtes. Au temps du mais, il en réserve quelques épis pour les parents de sa femme ; quand il bat son mil, il a soin d'en envoyer à son beau-père, et quand pour une raison quelconque il célèbre une fête, ses beaux-parents sont invités ; et lui-même les aide dans leurs travaux.

Le divorce proprement dit, rendu par jugement régulier, est inconnu. Un mari peut renvoyer sa femme chez ses parents si elle est voleuse, paresseuse, surtout si elle commet un adultère, mais ce renvoi est toujours mal vu, même dans ce dernier cas. Le mari doit surveiller sa femme, au besoin la corriger. Celui qui repudie son épouse verra toutes les portes se fermer devant lui, et il ne pourra pas se procurer de nouvelles épouses. Il arrive aussi, et le cas est plus fréquent, que c'est la femme qui se sauve chez ses parents, soit



qu'elle se plaigne d'être maltraitée, soit qu'elle ne se plaise pas chez son mari, soit pour toute autre cause plus ou moins avouable. Si le mari peut la rattraper avant qu'elle ne soit arrivée chez elle, il n'y a pas grande difficulté; il se contente de la battre et de l'enfermer pour quelques jours. Mais si elle est chez ses parents, surtout s'ils sont de connivence, le mari sera obligé de faire quelques cadeaux même à l'infidèle. Les beaux-parents essaient, en général, de décider leur fille à rentrer au domicile conjugal, mais ne la forcent pas; le naba lui-même, appelé à intervenir, se contente d'user de son autorité morale et réussit généralement par ses menaces à décider la fugitive à retourner chez son mari, qui, lui, peut employer la force s'il le veut. Il arrive cependant, mais ce cas est fort rare, que le mari, ne pouvant amener sa femme à rentrer chez lui, reprend seul le chemin de ses cases. La femme n'est inquiétée par personne et ses parents lui laissent dès lors toute liberté. Mais la rancune du mari méprisé peut être tenace et la vengeance terrible. La dot n'est pas rendue: le mari n'avait qu'à mieux tenir sa femme. Il est cependant reconnu que les enfants, garçons ou filles, nés dans le mariage, appartiennent au père qui ne se fera pas faute de les réclamer quand ils auront grandi ou s'ils se sauvent chez leur mère.

Souvent, dans les peuplades nègres, on rencontre des castes séparées les unes des autres par des cloisons étanches dont la principale porte sur les interdictions de mariage entre les membres d'une même caste ou avec des individus non castés. Une telle interdiction n'existe pas parmi les Mossi, exceptés pour le cas déjà signalé ainsi que nous l'avons vu plus haut. Car s'il y a trois sortes de castes: en ce pays les tambours, les forgerons et les fossoyeurs, ce sont des castes en ce sens seulement que les Mossi qui ne sont pas de la famille ne peuvent pas exercer ces métiers, et il serait peut-être plus exact de parler simplement de corporations.

Les tambours (*binda*) sont ceux qui jouent du *bindré*, sorte de grosse calebasse, dans laquelle est percé un trou de 0.40 de diamètre environ et recouverte d'une peau. Ceux qui font parti de la famille des tambours, et ceux-là seuls, peuvent jouer de ce tambour qui semble spécial au Mossi, mais tout le monde peut jouer des autres sortes de tambours. Les tambours sont de tous les sacrifices offerts par le naba; le vendredi étant jour de sacrifice, ils vont en ce jour saluer le naba. Dans les sacrifices ils ont droit à la tête de la victime. Ils sont de tous les enterrements, jouent du tambour et reçoivent à cette occasion une gratification qui dépend de la richesse du défunt. Mais si c'est un des leurs qui meurt, ils ne reçoivent ni cauris ni nourriture. Ils vont à la guerre avec leurs tambours. S'ils ont le malheur d'être faits prisonniers, ils sont impitoyablement massacrés et jamais vendus soit pour les empêcher de revenir exciter les guerriers au sac du village, soit par ce que personne ne voudrait les acheter, ils appartiennent à un naba qui userait de représailles envers celui qui détiendrait un de ses tambours, soit pour ces deux raisons tout ensemble. Ce sont les griots du pays, mot à peu près consacré par l'usage. Ils connaissent la généalogie des nabas et chantent leurs louanges. Chaque chef de province a un certain nombre de tambours à son service et ne se déplace jamais sans en emmener quelques-uns avec lui. En temps ordinaire, ils vont



Anthropos IX.

Les grands tambours chez les Mossi.



Anthropos IX.

Danse de fillettes mossi.





au marché; ils suivent alors les gens les mieux habillés, chantent en leur honneur, battent furieusement la caisse et espèrent bien recevoir en échange quelques cauris, des kolas, ou tout au moins avoir de la bière.

Par forgerons (*saba*), on entend ceux qui travaillent le fer, l'extraient du minerai et le réduisent en pioches ou en hachettes. Ils travaillent parfois le bois, comme dans les autres régions du Soudan, mais ce sont plus souvent les membres d'une autre corporation qui se livrent à cette industrie. Les bijoutiers fabriquent les bracelets, liment les dents, réparent même les pioches usées, etc. Ils ne sont pas forgerons proprement dits, et qui le veut peut exercer leur métier.

Les fossoyeurs (*lada*) sont ceux qui offrent les présents faits aux mânes des défunts le jour de leur mort ou au jour anniversaire (*kouré*). Ce sont eux qui déposent le mort dans la tombe, et sans eux il est impossible de procéder à un enterrement si le défunt est mort de maladie. Mais tout le monde peut creuser la fosse et porter le mort. Nous les retrouverons plus loin quand il sera question des funérailles.

#### Chapitre deuxième. — La famille.

On admire beaucoup et à juste titre la constitution de la famille romaine et la puissance donnée au *paterfamilias*, fondement même de cette famille. Nous retrouverons quelque chose du *paterfamilias* chez les Mossi. Que n'y retrouvons-nous aussi la matrone romaine! Nous avons déjà vu que tout Mossi dépend du Moro Naba, d'un chef de province, d'un chef de canton, d'un chef de village. Il dépend aussi, et d'une façon plus immédiate, de son chef de famille et ne peut rien faire sans lui. S'il veut se marier, il prend conseil de son chef de famille, et c'est chez lui qu'il mettra sa jeune épouse lors de son arrivée au village; et de son côté, celui qui veut marier sa fille, ne le fera pas sans prendre conseil de son chef de famille, et c'est chez lui qu'il mettra son enfant et c'est de chez lui qu'elle partira pour le domicile de son époux.

La famille est donc très tortement organisée au Mossi. Chaque famille a son nom, peu usité d'ailleurs, et quand un de ses membres a été naba, c'est du premier naba qu'elle tire son nom. Les membres d'une même famille ne peuvent se marier entre eux et généralement tous ont les mêmes *kisgou* (chose défendue), que ce mot désigne le totem, le tabou, ou toute autre chose. Le chef est le plus vieux de la famille. A sa mort, l'autorité passe, non à son héritier, mais au membre le plus âgé de la famille. Rien ne se fait sans consulter le chef de famille, et même quand un des membres de la famille occupe un poste important, il reste plein de déférence pour son chef de famille, pour l'ancien. C'est ainsi que le premier ministre actuel de Koupéla, le Saman Naba, laisse à son oncle les prérogatives de chef de famille; il ne se permettra pas d'offrir les sacrifices le jour de la fête des morts et il consultera son aîné pour les cas qui relèvent de son autorité. Le chef de famille n'a pourtant pas droit de vie et de mort sur les membres de sa famille ni sur ses femmes qui, même voleuses, même infidèles, ne peuvent être mises à mort: tuer les siennes est une prérogative réservée au chef de province. Leur mari ou le chef de famille peut les battre, les mettre aux fers, voire même, ce qui

est plus rare, les chasser, mais non les tuer. Le chef de famille ne peut pas davantage disposer des biens de la famille, ni obliger les siens à les lui donner. Cependant il peut demander à ses parents de l'aider à payer ses dettes, à avoir une femme, mais il ne peut les forcer. Ses parents l'aident pourtant toujours dans la mesure du possible.

Les enfants dépendent directement de leur père, et si ce dernier consulte le chef de famille quand il a une détermination grave à prendre, c'est leur père que consulteront les enfants, et le père en référera à son tour au chef de famille, et celui-ci souvent au chef du village, qui aura recours à son chef de canton, qui consultera le chef de province, si la chose en vaut la peine. Toute décision grave n'est donc prise qu'après mûre réflexion.

Le père est maître absolu de ses enfants. Il a sur eux droit de vie ou de mort et il en usait parfois, surtout si son enfant naissait difforme ou devenait voleur incorrigible. C'est à lui à marier ses filles, il peut les échanger contre d'autres femmes, il peut les donner en mariage à son créancier pour payer ses dettes. Il peut mettre ses fils en service chez un parent ou un ami, et il est rare que le fils aîné reste chez son père, surtout s'il est naba ou riche: le père a trop peur que son fils ne le fasse disparaître pour avoir plus tôt l'héritage. Et puis donner son fils à un autre est une façon commode de se débarrasser du souci de son mariage; celui chez lequel il se trouve, doit y pourvoir lui-même.

Le père ne s'occupe guère de l'éducation de ses enfants. La fille reste toujours avec sa mère jusqu'à son mariage. Sitôt que le fils est en âge de travailler il aide son père, mais n'en recevra jamais un conseil. Les Mossi, le père comme la mère, ne savent pas élever leurs enfants. Sous prétexte qu'un petit enfant ne sait pas ce qu'il fait, ses parents le laissent agir à sa guise, satisfaire tous ses caprices sans le corriger, et des bambins qui peuvent à peine articuler deux mots, disent les plus grossières injures à leur mère, lèvent sur elle leurs petits poings, sans s'attirer de correction. Les témoins se contentent de dire qu'un jour il sera batailleur. D'ailleurs le corriger c'est le faire pleurer et les pleurs d'un enfant sont toujours une gêne qu'il faut, autant que possible, s'épargner. Si un enfant agit mal, s'il se bat, s'il vole, s'il fréquente des voleurs de profession ou de mauvais garnements, s'il raconte à tous ce qu'il a vu ou entendu et ne sait pas garder un secret, s'il y a des plaintes portées contre lui, son père, sa mère le puniront, lui recommanderont de ne pas recommencer mais ils ne préviendront pas le mal, et le cas échéant, payeront les dettes de leur fils, car tous les membres de la famille, tout d'abord le père, sont solidaires. Le père n'enseigne pas à son fils le culte et les sacrifices, mais se fait aider par lui. L'enfant regarde faire son père et quand il a grandi il fait comme il a vu faire.

Des gamins de douze à quinze ans peuvent ne pas rentrer le soir au foyer paternel pour quelque raison que ce soit, et sans avoir prévenu, personne ne s'en inquiète: «il reviendra toujours». Le jeune homme d'une vingtaine d'années se construit une case en dehors de celles de son père afin d'être plus libre et de pouvoir recevoir telle visite qu'il lui plaira. En dehors du champ de son père, il pioche son champ à lui, dont il vendra les produits

à sa guise pour s'acheter des vêtements, car son père le nourrit mais lui fait rarement cadeau d'un habit quand il est en âge de travailler pour son compte. S'il tisse des étoffes pendant la saison sèche, il en fait ce qu'il veut, les vend ou se confectionne des habits, son père n'a rien à y voir. C'est cependant le père qui apprend à son fils les divers travaux de culture, qui lui montre à tresser des nattes et parfois à tisser. Si le père exerce un métier, il l'apprend à son fils; les tambours apprennent à leurs enfants à battre du tambour et à chanter les louanges des chefs, les bijoutiers, les forgerons, enseignent leur métier aux leurs.

Le père aime généralement ses enfants et joue volontiers avec eux quand ils sont encore tout petits. Il les garde pendant que la maman s'occupe des soins du ménage. Des parents pleurent sincèrement la mort de leurs enfants et des frères celle de leur frère. Sans doute, il y a des parents qui témoignent d'une profonde indifférence vis-à-vis de leur descendance, mais le cas est rare. Moins rare est le cas d'enfants qui s'inquiètent peu de leurs parents. Cependant les vieillards sont généralement entourés de respect et bien traités. Un fils qui abandonne son vieux père ou sa vieille mère, est très mal vu. La mère aime mieux mettre au monde des filles qui l'aideront dans le travail journalier, mais elle désire un ou deux garçons chez lesquels elle pourra se retirer dans ses vieux jours.

La fille vit avec sa mère. A peine sait-elle marcher qu'elle accompagne sa mère au marigot, elle en reviendra portant une calebasse d'eau sur sa tête. A mesure qu'elle grandit, la cruche grossit et des fillettes portent des cruches d'eau d'un poids de quinze à vingt kilos. A la maison, la jeune fille moud le grain qui servira à la nourriture de toute la famille, elle attise le feu, remue la sauce, lave les écuelles et le linge, balaie, enfin s'occupe de tous les soins du ménage sous la direction de sa mère. Une femme qui a deux ou trois filles grandelettes, n'a plus qu'à les surveiller. Vivant sans cesse avec leur mère, les jeunes filles sont généralement plus sérieuses et mieux élevées que les jeunes garçons. Mais malheureusement elles rattrapent le temps perdu et ce sont elles qui, le plus souvent, vont de leur plein gré rejoindre les jeunes gens, la nuit, dans leurs cases. Un jeune homme peut d'ailleurs faire des cadeaux à une jeune fille déjà promise en mariage, et cela en présence de sa mère, qui ne dit rien.

Les jeunes gens aident leur père sitôt que leurs forces le leur permettent. Sitôt qu'ils le peuvent les plus jeunes accompagnent leur frère aîné dans la brousse; ils gardent ensemble les moutons et les chèvres. Ce sont les jeunes garçons qui vont tous les matins, avant que le soleil ait eu le temps de sécher la rosée, chercher les termitières fraîches et encore pleines de bestioles et dont les poussins sont très friands. Pendant la saison sèche, ils couperont l'herbe pour couvrir les toits et les tresseront; s'ils sont assez grands, ils iront même couper le bois. Quand l'enfant a grandi, si leur père ou celui chez lequel il se trouve a un cheval, c'est l'enfant qui le garde, le conduit au marigot pour le faire boire et le laver, va dans la brousse couper l'herbe, nettoie les écuries. A l'hivernage, quand l'herbe verte a poussé, chaque cheval de naba riche est soigné par trois ou quatre enfants. Les uns vont couper de l'herbe, les autres



la mettent presque de force dans la bouche du cheval tandis qu'un bambin chasse les mouches avec un bâton au bout duquel est fixée une sorte de semelle de cuir flexible. Aussi l'hivernage est-il le bon temps pour les chevaux et sont-ils gros et gras. Malheureusement le Noir ne prévoit pas l'avenir et ne sait pas calculer combien il faudrait d'herbe sèche pour passer la morte saison, et les animaux souffrent alors beaucoup de la faim.

Tout comme les enfants de chez nous, les jeunes Mossi aiment à jouer. Les tout petits ont leur hachette en os qu'ils mordillent, les fillettes ont leurs poupées en bois, et les jours de grandes fêtes, elles viennent gracieusement les offrir en faisant la révérence, et qui accepte ces poupées doit donner quelques cauris en les rendant. Les garçons façonnent des chevaux, des selles, des cavaliers avec de la terre glaise et font des dessins dans la poussière avec leurs doigts comme à leur âge nous faisons des patés de sable ou des bonshommes dans les marges de notre abécédaire: oh! évidemment tout cela est très grossier, mais dénote bien que les hommes sont les mêmes et ont les mêmes goûts par toute la terre.

Tout enfant aime le bruit, et nos Mossi n'y manquent pas: quand les tiges de mil sont encore vertes, ils se font des sortes d'harmonicas dont la languette vibratoire est un morceau de tige de mil attaché avec un fil; ou bien ils évident par son milieu une tige de mil ne laissant qu'une lamelle qui vibre sous les coups répétés d'une baguette. Le son est renforcé par une calabasse cassée qui sert de résonnateur. Ce sont des joujoux à deux sous, bons à jeter le lendemain quand ils ont séché, mais il est si facile d'en fabriquer d'autres! Ils font aussi des cercles en paille qui, en temps ordinaire, sont passés au poignet comme des bracelets, mais peuvent aussi devenir un jeu. Les bracelets sont déposés à terre devant chacun des joueurs qui fait rouler à son tour un des petits cerceaux. Si le cerceau tombe sur celui d'un partenaire, le joueur a gagné le cerceau lancé; s'il tombe à une distance déterminée, c'est l'adversaire qui a gagné le cerceau lancé; s'il dépasse cette distance, le coup est à recommencer.

Les jeunes gens et les hommes ont des jeux plus compliqués. Ils ont une sorte de jeu de dames, les casiers sont formés par de petits trous faits à la main et les pions sont représentés par des pierres. Il y a surtout le jeu des cauris, jeu de hasard, jeu où l'on gagne et où l'on perd et, comme tous les jeux d'argent, jeu passionnant. Qui s'est adonné à ce jeu, va aussi loin que ses émules d'Europe. Il devient tricheur, menteur, voleur, fait des dettes. Il y en a qui ont joué jusqu'à leur dernière culotte, jusqu'à leur dernier pagne et ont fini par se jouer eux-mêmes. C'est un jeu à prohiber aussi sévèrement que les jeux de hasard chez nous.

\* \* \*

Mais le jeu des jeux, la distraction des distractions, celle à laquelle on se livre dans toutes les circonstances gaies ou tristes de la vie et souvent sans motif, c'est la danse. S'ils la connaissaient, la muse Terpsichore n'aurait pas de fidèles plus dévoués. Tous, hommes, femmes, et enfants ne se tiennent plus quand ils entendent des airs de danse.



Danseurs móssi.

Anthropos IX.



Danseurs mossi.

Anthropos IX.





Et pourtant, à vrai dire, le Mossi ne sait pas danser. A part les danses des circoncis, à part quelques villages de danseurs qui s'adonnent avec méthode à la chorégraphie, le commun du peuple ne sait pas danser avec grâce, ce qui ne les empêche pas de se livrer tous à la danse. Les hommes et les femmes dansent séparément. La danse la plus ordinaire des hommes consiste en un mouvement rapide du buste de gauche à droite et de droite à gauche; les pieds ne quittent pas terre et le danseur les avance très lentement. Les bras sont repliés à la hauteur et à l'écartement des épaules; les doigts sont allongés et bras et mains s'agitent avec tout le corps. Fait par des professionnels, et on en trouve parfois dans les villages, le mouvement n'est pas disgracieux mais manque d'ampleur. Le costume des danseurs se compose d'un cimier en carton qui sert de coiffure et dont la crête est ornée d'une bande de cauris; souvent les côtés portent des morceaux de miroir, des plumes, et toutes sortes de petits objets voyants. Le buste est vêtu d'un maillot à grosses mailles dont la ceinture est ornée de pompons ou de cauris et de grelots. Le danseur porte au médius un morceau de fer qui ressemble, en plus gros, aux écailles de la moule, et au pouce une bague de fer. Il frappe l'une contre l'autre en cadence, l'écaille de fer et la bague. Souvent le poignet est orné d'un bracelet fait d'une certaine quantité de ces écailles de fer auxquelles pendent de petites lamelles de même métal et qui résonnent au moindre mouvement. Ceux qui n'ont aucun costume, essaient de s'affubler avec des oripeaux.

Les femmes dansent deux à deux chacune de leur côté, tournoyant sur elles mêmes et prenant les poses qu'elles jugent les plus gracieuses. Quand elles passent à proximité l'une de l'autre, elles se retournent et se frappent dos contre dos, et l'une se retire tandis qu'une autre vient prendre sa place. Pendant ce temps les spectatrices battent des mains en cadence et chantent. Parfois même, l'une d'elle pousse un cri strident pour exciter les danseuses ou en l'honneur de l'une d'elles qui s'est distinguée par sa grâce et sa souplesse.

Il n'y a pas de danses spéciales pour les morts, et il ne semble pas que les danses mossi comportent l'obscénité de certaines danses nègres.

Mais retournons à nos enfants. Il est donc vrai de dire, d'une façon générale, que les enfants font ce qu'ils veulent pourvu qu'ils aident dans les travaux ordinaires, que le fils aide son père et la fille, sa mère. Heureusement, il y a des exceptions et certains parents surveillent leurs enfants d'assez près, mais ce sont des exceptions. Les garçons préfèrent leur mère à leur père par ce que ce dernier a souvent à les réprimander, tandis que le rôle de la maman est, comme partout, de gâter ses enfants.

Les enfants des différentes femmes s'aiment assez entre eux, se rendent volontiers service, et quand le père meurt, le fils aîné ne fait guère de distinction entre ses frères et les aide tous dans la mesure du possible. La polygamie ne semble pas avoir d'inconvénients de ce côté.

Quand un individu a plusieurs femmes, c'est sa première femme (*por-kyéma*) qui est maîtresse de maison et non pas sa mère. Toutes les autres femmes sont sur le pied d'égalité, même les esclaves, excepté, bien entendu celles pour lesquelles le mari a quelques préférences. Plus le nombre des femmes augmente, plus augmente l'autorité de la première épouse, qui désire

vivement que son mari ait de nombreuses femmes. Chaque épouse a sa case séparée dans laquelle elle vit avec ses enfants, ce qui évite bien des querelles. Le mari se rend dans la case de celle qu'il désire ou la fait venir dans sa propre case. Quand l'homme pioche son champ, toutes ses femmes et tous ses enfants doivent l'aider, car c'est le maître de la maison qui nourrit toutes ses femmes et tous ses enfants et leur distribue chaque jour la ration de mil, il n'est donc que juste que tous prennent part aux travaux des champs dans la mesure de leurs forces.

Mais pourvu que la femme soit à la disposition de son mari et qu'elle l'aide dans les cultures, elle est libre de faire ce que bon lui semble. C'est elle qui ira au marché vendre les grains ou les condiments pour la sauce, le fil pour tisser les étoffes, mais c'est le mari qui vend les bandes et le coton brut. Pendant l'hivernage, chaque femme peut avoir son champ, se faire aider par ses enfants et la récolte lui appartient en propre, le mari n'a rien à y voir. Si la femme file du coton, elle le vendra au marché ou même à son mari; si elle fait de la bière, elle en offrira une cruche à son époux, mais si celui-ci reçoit des amis et désire d'autres cruches, il les paiera argent comptant, et il n'est pas rare de voir des femmes refuser de vendre à crédit à leur mari: qui sait quand il paierait?

La femme peut aller visiter ses parents avec l'autorisation de son époux qui lui fixe un jour de retour. Mais rarement la femme revient au jour dit, et son mari vient la chercher lui-même ou envoie un de ses amis avec un morceau de sel ou un menu cadeau. C'est surtout quand elle est dans un état intéressant ou peu après la naissance de son bébé que la mère aime à se rendre chez ses parents. Elle sait qu'elle y sera bien soignée et surtout qu'elle y jouira d'une liberté absolue. Aussi n'est-il pas rare que des femmes quittent, pour plusieurs mois, le domicile conjugal et qu'elles se fassent un peu prier pour le réintégrer. La plupart des difficultés que les Mossi ont entre eux, viennent de leurs femmes ou de leurs dettes; on ne peut cependant pas dire, d'une façon générale, que la femme soit malheureuse et maltraitée.

Mais le rôle de la femme est d'avoir des enfants. Sitôt que la femme se sait enceinte, elle ne consent plus à s'approcher de son mari, mais elle se garde bien de lui faire part de son état: l'enfant qu'elle porte en mourrait. Si ses parents viennent à trépasser pendant sa grossesse, elle ne porte pas leur deuil, elle ne se rend pas à leur enterrement. Si c'est une jeune femme qui n'a pas encore eu d'enfant, une des autres femmes de son mari, ou, à son défaut, la sœur même du mari, vient de nuit asperger d'eau le mari et sa femme. La jeune femme l'appelle désormais son mari et lui prépare la bouillie de mil et fait chauffer l'eau pour qu'elle se lave. Quand la grossesse devient visible une parente de la femme va consulter le sorcier pour savoir quel sacrifice offrir afin que tout se passe bien, mais le mari ignore cette consultation. Parfois le sacrifice est renouvelé quand le terme approche. A la naissance du premier-né, le mari envoie chez les parents de sa femme un enfant avec un coq ou une poule, selon le sexe du nouveau né. L'enfant jette le volatile dans la cour sans rien dire et se sauve: tout le monde a compris.

Un enfant difforme, estropié, aveugle dès sa naissance est supprimé: il est tout simplement noyé sans autre forme de procès s'il est jugé incurable. Autrefois, les jumeaux étaient souvent noyés eux aussi parce que leur naissance entraîne des embarras pour la famille qui doit faire des sacrifices spéciaux; parfois un seul est supprimé. S'ils ont été épargnés et meurent de leur belle mort, leur mère porte un grelot au pied jusqu'au jour de la fête du mort (*kouré*). Mais la mère vient-elle à mourir ou le père est-il malade, le sorcier n'a qu'un mot à dire: les enfants seront mis à mort, car c'est eux qui sont cause de la maladie ou de la mort de leurs parents. Des parents vinrent un jour apporter aux frères de Koupéla un bébé qui savait à peine marcher. Il était né un vendredi et sa mère était morte; c'en était assez pour qu'il fut lui-même sacrifié. Ses parents essayèrent sans succès de l'empoisonner; ils l'exposèrent trois jours dans la brousse et l'enfant ne mourut pas. C'est en désespoir de cause qu'ils l'amenèrent aux missionnaires, qui s'empressèrent de recueillir le pauvre petit. Un enfant dont on constate la folie est abandonné dans la brousse et y meurt de faim.

Il n'est cependant que juste d'ajouter que ces coutumes barbares renouvelées des Spartiates, ne sont pas toujours appliquées. Des enfants estropiés et atteints de maladies incurables sont fort bien soignés par leurs parents, et des jumeaux, nés avant l'occupation française, se portent actuellement fort bien.

Trois jours après la naissance d'un enfant mâle, quatre jours après celle d'une fille, le père et la mère réunissent les parents afin de se réjouir de ce que la famille vient de s'augmenter d'un nouveau membre. En ce jour, le front du nouveau né est rasé en cercle et il reçoit un nom. Ce sont les sœurs du mari ou ses autres femmes qui donnent un nom au premier enfant, et le père choisit celui des autres.

Ce nom est tiré d'une circonstance qui a précédé, accompagné ou suivi la naissance. La mère a-t-elle, même par mégarde, même dans sa jeunesse, tué une poule, son premier enfant s'appellera du nom de la poule (*noara*), sinon l'enfant mourra. Si le père ou la mère ont vu deux serpents au même endroit, l'enfant portera le nom de *ganda*. Si plusieurs enfants sont morts précédemment, le nouveau né prendra le nom de *yéwaya* «il est arrivé». S'il y a plusieurs raisons réunies pour donner un nom à l'enfant, par exemple s'il doit s'appeler *Noara*, *Ganda*, *Yéwaya*, on l'appellera *Ywawa* «celui qui a beaucoup de noms». Le puîné porte souvent le nom de son aîné avec l'adjectif *Bila* «petit», «plus jeune», ainsi l'aîné s'appelle *Tibo*, son cadet s'appellera *Tibila* (*Tibo Bila*, le petit fétiche *Tibo*). Le nom n'est donc pas donné au hasard. Certains noms sont assez jolis: *Zuényendé* il est timide; *Nongabamba* elle les aime (ses parents); *Danimamyé* ne m'oublie pas. Le nom indique parfois simplement le sexe: *Daore* mâle; *Poko* femelle; ou bien la fête, ou le jour de la semaine qui a vu naître l'enfant.

Si le nom n'est pas donné au hasard, les tatouages ne diffèrent pas non plus sans raison. Le tatouage national se compose essentiellement de chaque côté de la figure de trois raies parallèles qui partent des tempes et coupent la joue verticalement jusqu'au menton et d'une autre raie qui part du nez et tombe perpendiculairement sur les trois premières, traversant ainsi la joue



horizontalement. Parfois, il n'y a que deux raies verticales, et entre ces raies, de petites hachures horizontales en forme d'échelle: c'est la marque des hommes libres et des fils de chefs. Les trois raies verticales peuvent aussi être arrêtées au milieu de la joue par trois raies horizontales et reprendre ensuite jusqu'au menton: c'est la marque que porte un enfant né chez les Peuls, par ce que ses aînés sont morts et que le sorcier a déclaré qu'il faut que sa mère aille enfanter chez les Peuls. Ce tatouage est propre à une tribu distincte des Mossi, vivant au milieu d'eux et parlant cependant une langue différente, les Marensé, plus connus sous le nom de Marka. Si la mère ou la grand'mère est Yarga, l'enfant ne portera qu'une barre horizontale sur la joue droite et les trois barres verticales: c'est le tatouage des Yarsé.

Les enfants sont tatoués à n'importe quel âge, parfois quand ils sont déjà âgés. Beaucoup de Yarsé ne tatouent pas leurs enfants, et les Mossi eux-mêmes ne semblent pas tenir d'une façon spéciale à cette coutume barbare qui défigure quelque fois un individu. Le tatouage se fait à l'aide d'un rasoir et dans la plaie on met du charbon pilé, pour adoucir la peau et rendre la souffrance moins vive, la figure est toute entière enduite d'huile jusqu'à ce que les plaies soient fermées, ne laissant que des cicatrices plus ou moins profondes selon que l'opération a été plus ou moins bien conduite. Certains indigènes ont, en guise de tatouages, de gros bourelets de chair qui les défigurent complètement; c'est que le tatouage a été mal fait.

Les sorciers ont parfois l'idée bizarre de faire tatouer sur le ventre ou sur le bas du dos les enfants dont les aînés sont morts. Ainsi une femme a perdu trois de ses enfants. Elle consulte le sorcier à la naissance du quatrième, et celui-ci déclare sans rire que l'enfant mourra si on ne marque pas chacune de ses fesses par des raies et si on ne marque pas son ventre de tatouages partant du nombril comme centre. L'enfant a été ainsi marqué et a vécu!! Les jeunes filles se tatouent presque toutes le ventre, le nombril servant de centre et les tatouages de rayons; beaucoup ornent le dessus des seins de petites raies perpendiculaires aux seins et parallèles entre elles. Nous ne donnons évidemment ici que les types les plus répandus car il y a beaucoup de variétés de tatouages.

S'il n'y a pas d'âge pour le tatouage, il n'y en a pas non plus pour la circoncision. Des bambins de sept à huit ans la reçoivent en même temps que des jeunes gens, voire même des hommes faits. La circoncision ne semble pas être une coutume mossi, puisqu'elle n'est pas générale. Dans la province de Ouagadougou, cependant, la plupart des enfants sont circoncis, c'est au contraire la minorité dans celle de Koupéla; mais cette coutume fait chaque année des progrès dans cette dernière province. Souvent le chef de famille se fait circoncire par ce qu'il est malade et ses enfants l'imitent: voilà la circoncision introduite dans cette famille, car le père étant circoncis, les enfants le sont aussi. Parfois c'est la mère qui est Yarga, donc de famille musulmane, et ses enfants se font circoncire; c'est encore un nouveau gain pour la circoncision. Il arrive aussi que les enfants vont à la circoncision par simple curiosité et alléchés par les belles promesses que leur font les Peuls et les Yarsé qui, musulmans en principe, sont circoncis et font de la propagande autour d'eux. L'excision est, au contraire, absolument générale.



Anthropos IX.  
Femmes mossi tatouées.



Anthropos IX.  
Type de jeune homme mossi tatoué.





Quand un groupe de futurs circoncis est formé, les parents prennent jour avec le Peul qui doit procéder à l'opération. Dès l'aurore, le chef de la circoncision, un Yarga ou un Mossi riche et qui a le moyen de nourrir plusieurs des circoncis, choisit un arbre qui servira d'abri à ceux-ci. Il n'y a pas à craindre la pluie, la circoncision se fait toujours pendant la saison sèche, de décembre à avril, alors que les travaux des champs sont terminés. L'arbre est entouré de nattes en paille : c'est le *téoo*, le lieu sacré dont aucun incirconcis ne peut approcher sans risquer d'être injurié et souvent battu ; les plus grands malheurs le frapperont s'il ose franchir l'enceinte sacrée. Le Peul prend une pierre plate, immole une poule pour rendre le génie de l'arbre favorable aux circoncis, et les enfants lui sont amenés l'un après l'autre. Pendant toute l'opération, on joue du tambour pour étouffer les cris des victimes.

Durant les trois premiers jours, les nouveaux circoncis ne font rien. Ils se reposent et soignent leurs plaies. Ils demeurent séparés du reste de la population pendant deux ou trois mois, parfois davantage. Si l'on en juge par les danses qui clôturent les fêtes, la danse doit être la grande occupation durant ces jours. Les circoncis vont aussi battre le mil de ceux qui les y convient, mais aucun incirconcis ne doit se mêler à eux, aucun profane ne peut les approcher. Ils ne parlent plus d'ailleurs le mossi entre eux, mais une langue spéciale dont ils apprennent ce qu'il faut pour le commerce ordinaire de la vie. Malheur à qui s'oublie et emploie sa langue maternelle : il est battu de verges faites d'une sorte d'osier. Leur nom même est changé et personne ne peut les appeler de leur nom mossi.

Les circoncis sont divisés par groupe de deux, l'un représente le mâle et l'autre la femelle. Un des groupes porte le nom de l'hyène (*kwara* en leur langue) et un autre s'appelle *masalro*, nom dont nous ne connaissons pas le correspondant en français. Le groupe hyène doit s'ingénier à dérober la nourriture, même des autres circoncis, ce qui les oblige à être toujours sur le qui vive. L'autre groupe a pour fonction de faire des gestes inconvenants pendant la danse.

Les circoncis sont enduits de poussière grise afin de les rendre méconnaissables. Derrière leur pagne est attachée une queue qui pend jusqu'à terre. Elle est faite de fils de coton tressés et terminée par un pompon, elle a pour but d'éloigner les génies *kikirsi*, qui, paraît-il, n'aiment pas les circoncis. Ceux-ci marchent courbés vers la terre et appuyés sur un bâton comme des vieillards : c'est un moyen comme un autre de mettre leur obéissance à l'épreuve et de savoir s'ils écouteront bien ce qui leur sera dit.

En se rendant dans la brousse, soit pour couper de la paille, soit pour toute autre raison, ils chantent des invocations aux génies des chemins et des arbres afin se les rendre favorables, s'attirer leur bénédiction et écarter les maladies. Ils chassent alors tout le monde devant eux, ils s'approchent des villages et s'ils peuvent s'emparer de quelques poules, chèvres ou moutons, c'est autant de gagné et un bon morceau à mettre dans la marmite. C'est d'ailleurs la coutume, et ils volent ainsi même les bêtes de leurs parents. La nuit, ils s'approchent des cases et battent tous ceux qu'ils rencontrent, ils prennent tout ce qu'ils trouvent, et il ne viendra à l'esprit de personne de

leur résister. D'ailleurs, durant ces jours, les parents soignent bien leurs enfants et leur envoient une nourriture abondante. Avoir un enfant à la circoncision est une charge pour la famille.

Quant le groupe des circoncis est surtout composé de musulmans, Yarsé ou Peuls, pendant les temps de repos, le soir, parfois au milieu de la nuit, le chef de la circoncision les réunit et leur fait une instruction. Il ne semble pas qu'il y ait une doctrine ésotérique, et cette instruction a pour sujet la glorification des aînés qui ont été circoncis en ce lieu et sont morts. Seuls les circoncis peuvent entrer au ciel et avoir beaucoup d'enfants; les incirconcis ne pourront pas jouir du bonheur dans l'autre vie et seront stériles. On leur enseigne aussi que Dieu est assis sous un arbre noir, sur une peau de mouton, qu'il a une assiette pour manger et une bouteille pour boire. C'est enfantin. A tous on dit qu'ils ne doivent raconter à personne, sous peine de mort, ou au moins de maladie grave, ce qu'ils ont vu et appris à la circoncision afin qu'ils ne racontent pas les déprédations commises pendant ce temps et n'écartent pas ceux qui voudraient y venir car s'il est tentant de bien manger, de beaucoup jouer et surtout d'avoir de beaux habits, il est aussi désagréable d'être battu de verges à la moindre peccadille, si l'on ne danse pas bien, si l'on se dispute ou s'injurie, si l'on s'oublie à parler mossi, si l'on est lent à se mettre au travail.

Parfois pendant le temps de la circoncision, on rencontre sur le chemin près du marché, deux bâtons, placés là volontairement, et si l'on regarde à droite et à gauche, on aperçoit deux enfants, tout couverts de poussière et au pagne crasseux. Ce sont des circoncis qui mendient et les passants jettent à terre quelques cauris.

Mais bientôt toutes ces cérémonies vont prendre fin. Les habits sont prêts et les enfants commencent à être fatigués et s'énervent. Le chef de la circoncision décide alors que l'on va raser les nouveaux circoncis, c'est à dire, que la circoncision prendra fin quinze jours plus tard. Les circoncis ne sont pas entièrement rasés, mais ils portent au sommet de la tête une raie de cheveux et une raie rasée alternant entre elles; les côtés sont rasés en forme de demi lune et de la même manière. Le septième jour, les anciens circoncis viennent avec des poules offrir des sacrifices aux génies des chemins afin que tout se passe bien, mais les nouveaux circoncis n'y prennent pas part. Les enfants se lavent, se graissent et revêtent leurs beaux habits. Tout est neuf, le pagne, comme le pantalon et la veste, la couverture comme la coiffure; la ceinture est ornée d'un couteau dans une gaine en cuir et d'un étui à aiguilles terminé par un pompon en cuir aux lanières desquelles sont attachés des cauris. Ils ont en main une queue de vache dont le manche est orné, lui aussi, de cauris: c'est pour chasser les génies *scheuyan* qui n'aiment pas les petits faquins ni les gens trop bien habillés. Les deux poignets portent des bracelets en cuivre. Evidemment, tout cet attirail flamant neuf, tous ces cauris qui sonnent comme des grelots, attirent les yeux, fascinent les jeunes qui se disent qu'à la première occasion, ils iront eux aussi à la circoncision afin de bien manger et d'avoir de beaux habits.



Anthropos IX.

Danseur mossi avec son cimier fait de cauris.





Les circoncis continuent à marcher courbés, appuyés sur leurs bâtons, mais leur bâton grossier a fait place à deux cannes, ornées de dessins faits au feu, et liées ensembles. La queue a disparue. Ils vont saluer les chefs, remercier ceux qui leur ont fait quelque cadeau. Ils vont au son du gros tambour, car le *bindré* est interdit à la circoncision, chantant aux génies des mélodies plaintives. Ils vont se montrer au marché, se faire admirer dans les villages. Chez les chefs ils dansent, et vraiment leurs danses sont très gracieuses. Ils dansent en chœur, faisant tous les mêmes gestes avec ensemble, ou deux par deux, au son du tambour, variant les figures suivant la cadence qui leur est indiquée. Au bout de sept jours, les fêtes sont terminées, tous rentrent dans leur famille et reprennent la vie commune comme si rien ne s'était passé.

C'est cette vie de tous les jours qu'ils nous faut maintenant étudier.

(A suivre.)



## **The Mengap Bungai Taun,**

the "Chant of the Flowers of the Year", a sacred chant used by the Sea-Dyaks on the occasion of a sacrificial feast to invoke a blessing on the fruits of the field.

By the Very Rev. E. DUNN, Prefect Apostolic, Kuching, British Borneo.

(Continuation <sup>1</sup>.)

### XXII. The wife of *Pulang Gana* addresses her consort.

287. *Tebang jintik  
kaiyu tundan tarik.*

*Antu ribut muput  
ari ujong bilik.*

288. *Nyau muput ka sabar ai  
ka brini  
tekat grinjang.*

*Nyau muput ka telenga atap  
baka reringkap  
bubong peninggang.*

289. *Nyau muput ka dinding luan  
utam plauan  
tajau lelaiang.*

*Nyau muput ka bilik  
baik baka tasik  
ledong lelinang.*

290. *Lalu angkat Ndun Serentum  
tumbuh garoh garoh [Tanah,  
tingah menoa,  
daiang Kemelang tanggi buloh  
penoh  
lulong ensuga.*

291. *Lalu di dinjang  
ari benda Kenyulang  
ke rerenggang  
raik raik.*

*Lalu berdiri ngentam  
ari benda ikan  
ke memelan  
maioh tisik.*

292. *Lalu meda  
ari benda pama  
ketawa  
lekik lekik.*

287. Cut down the jintik  
and draw away the ladder.

The storm sprite blew  
from the back of the room.

288. It blew on the hinder wall  
with the noise  
of rushing water.

It blew on the open sky-light  
like the door  
of a falling trap.

289. It blew on the hinder wall  
where the spreading line  
of old jars stood.

It blew on the room floor  
like a glistening  
waveless sea.

290. Then up rose young Serentum  
the mound that stood out [Tanah,  
on the plain,  
the Lady Kemelang of the bamboo hat  
with edge  
of coloured cloth <sup>2</sup>.

291. She looked  
from the top of the Kenyulang jar  
so tall  
and shapely.

She boldly stood  
on the fish jar  
shapely  
with many a scale.

292. She looked  
from the frog jar  
shaking  
with laughter.

<sup>1</sup> Conf. "Anthropos" VII (1912), p. 135—154, 634—648, VIII (1913), p. 22—39.

<sup>2</sup> The wife of *Pulang Gana*.



*Lalu berdiri  
ari benda Guchi  
burit mesai  
tunjok indu kaki,  
moa sakapan bilik.*

293. *Nyau di peda  
ka rumah ngi anak mensia  
bangat richah  
tatam pengabang.*

*Nyau di peda  
tambai ngi anak mensia,  
kepai kepai baka  
serarai umai nauang.*

294. *Nya baru ringai ringai  
mendu ilai  
bongai entali laki.  
Nya baru bekerembai tikai  
pandan peredani,  
sadar ka pangal lampong pengani.  
Udah nya baru ia ngumbai  
Pulang Gana  
ka bilik<sup>1</sup>.*

295. *"Alau, deh laki wai, kitu ke,  
ndor aku gaga ka tuboh nuan ke  
bangat badas bendar<sup>2</sup>."*

296. *Tang Pulang Gana lalu nda  
sa leka mukut. [nyaut  
Salangkang Kirai lalu nda nibas  
sa leka bras.*

297. *"Kati nuan, mai aku tebeserak,  
nunda Kutak  
sarang besi?  
Kati nuan mai aku teberumpang  
nunda tibang  
sarang padi?"*

298. *Kati nuan mai aku tebroka  
nunda ira  
tingang di tali?*

She stood  
on the Guchi jar  
with tiny base  
and mouth as big  
as the room.

293. Whence she saw  
the house of the sons of men  
resounding  
with crowding guests.

When she saw  
the flags of the sons of men  
fluttering red like  
the edge of a burnt clearing.

294. Then rang out the call  
of the mendu ilai  
from the entali laki flowers.  
Then quickly she spread  
the fine coloured pandan mat,  
and arranged the long pillow pengani.  
Then she called  
Pulang Gana  
to enter the room:

295. "Come here, my husband dear,  
that I may enjoy for a while your  
comely presence."

296. But Pulang Gana answered  
not a single word.  
Salangkang Kirai replied  
not so much as a grain of rice.

297. "How now do you seek a di-  
like the Kutak [vorce  
tool basket<sup>3</sup>?  
Do you want a separation  
like the bin  
for the padi store?"

298. Do you seek to open  
the marriage tie  
like the ends of the tingang string?

<sup>1</sup> [This strophe seems to be in great disorder, the arrangement of verses which I have made here is only a guess.]

<sup>2</sup> [I have not succeeded in finding out the metre of this strophe.]

<sup>3</sup> [It is the wife of *Pulang Gana* who continues to speak.]

*Kati nuan mai aku puntan  
nunda jalan  
jalai babi?*

Do you seek to put me away  
like the tangled path  
of the wild boar?

### XXIII. Discord between Pulang Gana and his wife.

299. *Nti pia tebang simun  
tekalong damun.  
Umbas tua sadoh tuboh pedua ulun.*

299. If so, cut down the simun  
tekalong damun. [slaves.  
Enough that we prepare to divide the

300. *Nti ngi nuan indu, ngaku laki.  
Nti ngi nuan manok, ngaku babi.*

300. If you want the females, I the ma-  
If you want the fowls, I the pigs. [les.

301. *Nti ngi nuan alas, ngaku perni.  
Nti ngi nuan rusa, ngaku ningka betali.  
Nti ngi nuan selegiau, ngaku guchi."*

301. If you want the alas jar, I the perni.  
If you want the rusa, I the ningka betali.  
If you want the selegiau, I the guchi."

302. *Nya jako Serentum Tanah  
tumbuh garoh garoh  
tengah menoa.*

302. Thus spoke Serentum Tanah,  
the mound that stood out  
on the plain.

*Nya jako Daiyang Kemelang tanggi  
penoh [buloh  
lulong ensuga<sup>1</sup>.*

Thus spoke Daiyang Kemelang of the  
with edge [bamboo hat  
of coloured cloth.

303. *Nya baru Salanguang Kirai  
sa leka mukut. [nyaut*

303. At length Salangkang Kirai began  
a single word. [to answer

*Nya baru Pulang Gana nibas  
sa patah bras<sup>2</sup>:*

At length Pulang Gana replied  
just a broken grain of rice:

304. *"Nama kabuah kitai  
serak diri  
melaki bini?*

304. "Why should we,  
husband and wife,  
seek a divorce?

*Nama kabuah kitai tebroka  
nunda ira  
tingang di tali?*

Why break the marriage tie,  
like the ends  
of the tingang string?

305. *Indah kitai mimpi serak,  
ambi ka Guak  
manang menani.*

305. Even should we dream of di-  
we would call [vorce,  
the wisard Guak.

*Indah kitai mimpi igau,  
bebiau unggau selinggau  
manok lelaki.*

Even such a night-mare we'd dispel  
with a waving  
of the shapely cock.

306. *Nama kumbai  
ka nuan deh Jawai  
indu di Pantai  
Nyatoh Krapa?*

306. Why do you call on  
Jawai  
indu<sup>3</sup> di Pantai  
Nyatoh Krapa?

<sup>1</sup> [Conf. str. 290.]

<sup>2</sup> [Conf. str. 296.]

<sup>3</sup> This and the following names are spirits in hades whom the wife of *Pulang Gana* called upon whilst weeping to come and take her out of this weary world.

*Nda meniti ka diri sulai  
di tunang bangkai  
lama danjan?*

*Nama kenang  
ka nuan deh kumang  
indu di Glanggang  
Nansang Tada?*

*Nda meniti ka diri tumbang  
di tunang tekang  
mau jadam?*

307. *Nama sebut  
ka nuan deh Simbut  
indu di Chabut  
Mangkang Nanga?*

*Nda meniti ka diri luput  
di tunang janggut  
tapah ikan?*

*Nama sru  
ka nuan deh Traju  
indu antu datai ari ulu  
Limau Rinda?*

*Nda meniti ka diri tekebu  
di tunang lunju  
mata pendauan?*

308. *Nama krising  
ka nuan deh Telanjing  
indu di tingkeching  
wong sagala?*

*Nda meniti ka diri teplanting  
di tunang puting  
batu tajam?*

*Nama pada  
ka nuan deh Klinah  
Indu di pelempah  
apong beselila?*

*Nda meniti ka diri tulah  
di tunang buah  
mlanjan buban<sup>1</sup>?"*

Do you not fear to die  
and to wed  
a long stiffened corpse?

Why do you mention  
Kumang  
indu di Glanggang  
Nansang Tada?

Do you not fear to die  
and wed  
the gold nugget?

307. Why do you call on  
Simbut  
indu di Chabut  
Mangkang Nanga?

Do you not fear to die  
and wed  
the bearded tapah<sup>2</sup> fish?

Why do you call on  
Traju  
the goddess who dwells in the upper  
Limau Rinda?

Do you not fear to die  
and to wed  
the barbed edged lance?

308. Why do you lightly call on  
Telanjing  
the goddess of the gushing  
water-fall?

Do you not fear to be shot hence  
and to wed  
the stone that is sharp and pointed?

Why do you call on  
Klinah  
the goddess of the feathery  
branching apong<sup>3</sup>?

Do you not fear a curse  
and to wed  
the fruit of the white mlanjan?"

<sup>1</sup> [It seems remarkable that strophes 306—309 have always the same final rhyme in *a* at the endings of the first and third parts, and of *am* (*an*) at the endings of the second and fourth parts.]

<sup>2</sup> *Tapah* = a species of scaleless fresh-water fish weighing sometimes 60 to 70 lbs.

<sup>3</sup> *Apong* = a palm-tree, the wood of which is much used for making the lath-work floors of Dyak houses.



309. "*Aku ka nesai*<sup>1</sup>  
*gundai panjar*  
*ngi nuan sepenangkai*  
*petai ningkuang.*

*Aku ka ngau*  
*indu kutu,*  
*ngi nuan mesai jelu*  
*maias bujang*<sup>2</sup>.

310. *Aku ka nedat*  
*indu kuat*  
*ngi nuan mesai singkap,*  
*pinggai lelaiang.*

*Aku ka ngiga*  
*indu linsa*  
*ngi nuan mesai teka*  
*lekat di pala*  
*babi blang.*

311. *Aku ka baiyam gunting*<sup>3</sup>  
*ngailing,*  
*baka peraris*<sup>4</sup>  
*tonggol terbang.*

*Aku ka baiyam leka mata,*  
*ngi nuan baka leka*  
*mata kenyalang.*

312. *Aka ka baiyam idong,*  
*munchong*  
*ngi nuan baka blusoh*  
*ulang rajang.*

*Aku ka baiyam mulut kutum,*  
*ngi nuan sepengulum*  
*sempa rampang pinang.*

313. *Aku ka baiyam ngli,*  
*nanyi*  
*sepenuri*  
*jaung rirang.*

*Aku ka baiyam bau tapai,*  
*sepenyelai*  
*neraja nyentang.*

*Aku ka baiyam punggung,*  
*nyemantong*  
*ngi nuan di bejong lumpong*  
*paia lingkang.*

309. "I wish but<sup>1</sup>  
to part  
your long flowing hair  
like the trailing bunch of petai.

I wish but  
to seek  
for your lice, as big  
as the full grown maias<sup>2</sup>.

310. I wish but  
to crush  
the young lice, as big  
as a wide spreading plate.

I wish but  
to seek  
for the eggs, as big  
as the teaks  
on the white pig's head.

311. I wish but to gaze on your  
clean cut [fringe<sup>3</sup>,  
like the stumps  
of a felling.

I wish but to gaze on your eyes,  
like the eyes  
of the great kenyalang.

312. I wish but to gaze on your nose,  
shapely  
like the fine cut  
ulang rajang.

I wish but to gaze on your shapely  
that enclose [lips,  
the chewed pinang.

313. I wish but to gaze on your teeth,  
handsome  
pointed  
like the jaung riring.

I wish but to gaze on your handsome  
wonderful [shoulders,  
as the arched rainbow.

I wish but to gaze on your waist,  
comely, bound round  
with the folds  
of the paia lingkang.

<sup>1</sup> His wife answers. <sup>2</sup> *Maias* = *Simia satyrus*, Linn., the Orang-utan. <sup>3</sup> Dyak men wear a fringe of hair cut straight half way down the forehead. <sup>4</sup> [Rhyme in disorder.]

314. *Aku madah ka nuan kitu, Antu  
Ribut madah ngabang.  
Aku madah ka nuan kitu, angin  
memain madah nandang."*

314. I called you to come here for  
the storm spirit bids to the feast.  
I called for you to come here for the  
wind bids us to eat."

XXIV. Pulang Gana invites his wife to go with him to feast prepared by men.

1. Necessity of calling the spirits by means of the signal-drum.

315. *"Sadoh tuboh kitai nurun nga-  
bang",*

*nya jako Salangkang Kirai,  
sa Rajah Mrum Pengibai  
Sa Pulang Gana.*

315. "Make ready then to start for  
the feast",

thus spoke Salangkang Kirai,  
Sa Rajah Mrum Pengibai  
Sa Pulang Gana.

316. *"Nti kita nandai  
Kranggas Punai,  
di bintis langgai  
kumpat tiang aku nda unggau, Apai.*

*Nti kita nempa  
Ka Ranggir Muda,  
pedar umbang  
aku nda unggau Apai."*

316. "If you set forth  
to the feast  
at Kranggas Punai,  
I, Father, go not with you.

If you set out  
to the feast  
at Ranggir Muda  
I, Father, go not with you."

317. *"Nama Kabuah nuan nda ung-  
Nama kabuah nuan lembau?" [gau?*

317. "Why then come you not with  
Why do you not then care?" [us?

318. *"Kati ko kitai makai ningali asi?  
kati ko kitai ngirup ningali ai?*

318. "But how can we go to eat alone?  
But how can we go to drink alone?

319. *Kati ko kesui Bangi  
nda unggau kitai nandai  
Lemiding Rambai  
daun bekerundai  
nurun takang.*

319. For Kesui Bangi is not here  
to go with us to the feast  
at Lemiding Rambai  
daun bekerundai  
nurun takang.

*Kati ko Lemambang Bintang  
nda unggau kitai nuju  
ka Panchur Jambu  
numpu ka ulu  
galang melintang.*

For Lemambang Bintang is not here  
to go with us to the feast  
to Panchur Jamba  
numpu ka ulu  
galang melintang.

320. *Ka kitai ngangau,  
angka nda di dinga surau  
dabong rang.*

320. Though we would call,  
our voice  
would not be heard.

*Ka kitai madah,  
angke nadai jampat di rakat  
kaki nyingkang."*

Though we would send,  
our steps  
would want for speed."

321. *"Nti pia uji kupas tutong lama  
kitai, apai uchu, di bilik lada;*

321. "If so then try, my son, to clean  
the old drum in the inner room,

*tajau rusa*  
*moa ia di kemeran ka sawa*  
*indu sawa.*

322. *Uji kupas tutong nyaman*  
*kitai apai uchu, benong lempaong<sup>1</sup>*  
*tajau plauan*  
*moa kemeran ka nyelipan*  
*indu kala.*

*Uji kupas tutong umbong*  
*ngi kitai apai uchu, di bilik jebong*  
*moa singkilong kidong*  
*urar bisa."*

323. "*Nti tutong lama*  
*apai aku unggai udah teleba*  
*nyaris di dinga.*

*Nti tutong tuai*  
*apai aka unggai, udah temu kitai*  
*tinggi rega."*

2. Preparing of the wood for making a drum.

324. "*Nti pia taong taong*  
*belumpong nibong.*  
*Sadoh tuboh begiga tutong."*

325. "*Nti ka ka tutong inggar ge-*  
*metar nyaris berenggong:*  
*[tong,*  
*deh apai, ngarau ka ulu China Can-*  
*tanggong ka benong tajau lempauong,*  
*tutop unggau umbas ka tutop pedar*  
*tibang<sup>2</sup>.*

*Nti ka ka tutong inggar gemetar nya-*  
*ris di dangai:*

*deh apai, ngarau ngambi ka ulu*  
*[China Akai*  
*tanggong ka benong tajau rawai*  
*tutop unggau bebendai besai*  
*betali rantai beburong rindang.*

326. *Nti ka ka tutong inggar geme-*  
*tar nyaris nda jejena:*  
*deh apai, ngarau ngambi ka ulu me-*  
*noa Saba*

the rusa jar  
 on whose top, the boa  
 is wont to coil.

322. Try and clean, my son,  
 the fine drum near . . .  
 the plauan jar,  
 on whose top dwell  
 the centipede and scorpion.

Try and clean, my son, our drum  
 so seldom used,  
 in the large room on  
 which lies curled the deadly cobra."

323. "To use the old drum,  
 Father, I am loath, [familiar.  
 for with their loud sound we are  
 To use the ancient drum,  
 Father, I am loath, [deed."  
 for we know their price is high in-

324. "Then with resounding stroke  
 let's lop the nibong.  
 Let us prepare to seek a drum."

325. "If, Father, you would have a  
 loud resounding drum with tones  
 that echo far away:  
 let's seek it in Chinese Cantong  
 and bring away the jar lempauong,  
 with its cover enough for a padi bin.

If, Father, you would have a loud re-  
 sounding drum with far reaching  
 sound:

let's seek it in Chinese Akai

and bring away a 'rawai jar,  
 its cover a large gong  
 with bird ornamented chain.

326. If, Father, you would have a loud  
 resounding drum of untold power:  
 let's seek it in the upper Saba country

<sup>1</sup> [In disorder.]

<sup>2</sup> [This last vers is in disorder.]



*tanggung ka benong tajau rusa  
linga linga, beukir ngena  
melebat nyintang.*

*Nti ka ka tutong inggar gemetar  
nyaris bedemeram:  
deh apai, ngarau ngambi ka ulu  
langgai Sandakan,  
tanggung ka benong tajau plauan  
ke rementam  
atas panggong.*

*Nti ka ka tutong inggar gemetar  
nyaris di dinga:  
deh apai, ngarau ngambi di menoa  
Ropa,  
tanggung ka benong tajau menaga  
serta dua  
sama sapasang."*

and bring away a handsome rusa jar  
beautifully figured  
about the waist.

If, Father, you would have a loud  
resounding drum of low base tone:  
let's seek it at the port of Sandakan

and bring away a plauan jar  
that rests  
on the jar stand.

If, Father, you would have a loud  
resounding drum:  
let's seek it in Europa's land

and bring away a menaga jar  
two together  
which make a pair."

### 3. Seeking the skin for the drum.

327. "Taong taong belumpong nibong.  
Tembu lambu begiga tutong.  
Tebang kunsil di kaki bukit.

*Sadoh tuboh begiga kulit."*

328. "Kulit kra  
nda tau ka kulit tutong, kitai apai,  
nya kena Nyara  
ngansau ke bedega  
jarang takang<sup>1</sup>.

329. Kulit bigok<sup>2</sup>  
nda tau ka kulit tutong kitai apai;  
nya kena Idok  
ngansau, ka puchok  
buloh beteri<sup>3</sup>.

*Kulit puan<sup>4</sup>  
nda tau ka kulit tutong kitai apai;  
nya kena Jaban  
ngansau ka senaiyan  
mandai mati."*

327. "Cut into lengths the nibong palm.  
Thus we finish our search for a drum.  
Cut down the kunsit at the foot of  
the hill.

We now prepare to seek the skin."

328. "A kra's skin, [our drum;  
Father, must not be used to cover  
for this is used by the witch Nyara  
to recall the soul from the land  
of the sparse-branched fern.

329. A bigok's<sup>2</sup> skin, [our drum;  
Father, must not be used to cover  
for this is used by the witch Idok  
to recall the soul from puchok  
buloh beteri<sup>3</sup>.

A puan's<sup>4</sup> skin, [drum;  
Father, must not be used for our  
for that is used by Jaban  
to recall  
the soul from hades."

<sup>1</sup> [It seems that the second half of this strophe is wanting.]

<sup>2</sup> Bigok = *Semnopithecus cristatus*.

<sup>3</sup> Puchok buloh beteri a bamboo growing in hades.

<sup>4</sup> Puan = a black and white monkey with long tail.

330. "*Nti pia nama baiong  
ka kulit tutong?*"

*Nama tandang  
ka kulit gindang?"*

331. "*Nti ka ka kulit liat deh apai,  
ngarau ngambi ka menoa Silat<sup>1</sup>,  
tanggung ka lumpong sekelat  
mansau chechinang.*"

*Nti ka ka kulit tegoh deh apai, nga-  
rau ngambi ka menoa China Can-  
batak ka lumpong [tong,  
kangan sa batang<sup>2</sup>.*

332. *Nti ka ka kulit liat udu deh  
apai, ngarau ngambi ka menoa  
batak ka blatchu [China Apu;  
tampak bebindang.*

*Nti ka ka kulit liat udu deh apai,  
ngarau ngambi ka ulu Bintulu;  
batak ka dasu  
chelum begelemang."*

4 Seeking the string for the drum.

333. "*Udah tandang  
buleh kulit gindang.*"

*Udah baiong  
buleh kulit tutong.*

*Tebang lingkari,  
brangan ujan.*

*Sadoh tuboh ngiga rembuyan."*

334. "*Nti ka ka rembuyan liat deh  
apai, ngarau ngambi ka menoa  
batak ka kawat [Silat<sup>1</sup>;  
munggal pengidang<sup>3</sup>.*"

*Nti ka ka rembuyan tegoh, ngarau  
ngambi ka menoa China Cantong;  
batak ka selong  
munggal klingkang."*

330. "What then shall we use  
to cover our drum?"

What shall we get  
for the skin of our drum?"

331. "If you would have a tough  
skin, Father, seek it in the land  
and bring a roll of flannel [of Silat<sup>1</sup>,  
of brightest red.

If you would have a strong skin,  
Father, seek it in the land of Chi-  
and bring away a roll [nese Cantong,  
of kangan cloth<sup>2</sup>.

332. If you would have a tough skin,  
Father, seek it in the land of Chi-  
and bring away [nese Apu;  
the showy calico.

If you would have a tough skin,  
Father, seek it in upper Bintulu;  
and bring away  
some black shining silk."

333. "Having searched  
for the skin of our drum.

We have got  
a skin for our drum.

Cut down  
the brangan ujan.

Prepare to search for the string."

334. "If you would have a tough string,  
Father, seek it in the land of Silat<sup>1</sup>;  
and bring away a pengidang<sup>3</sup>  
or two of brass wire.

If you would have a tough string, seek  
it in the land of Chinese Cantong;  
and bring away  
a round or two of thick brass wire."

<sup>1</sup> Silat = Singapore.

<sup>2</sup> Kangan = black calico.

<sup>3</sup> Pengidang = about 12 1/4 pounds.

## B. Seeking a wedge for the drum.

335. "Udah lingkan  
brangan ujan.

Tembu lambu ngiga rembuyan.

Tebang jirak  
seredak lebak.

Sadoh tuboh begiga pasak."

336. "Nti ka ka pasak tegoh deh apai,  
ngarau ngambi ka menoa China;  
batak ka leka  
plaga gitang.

Nti ka ka pasak tegoh deh apai,  
ngarau ngambi ka Cantong;  
batak ka kerempong  
marik kachang.

337. Nti ka ka pasak tegoh deh apai,  
ngarau ngambi ka menoa China;  
batak ka leka  
gerunong sanggang.

Nti ka ka pasak tegoh, ngarau  
ngambi ka menoa Kina Batangan<sup>1</sup>;  
batak ka glam  
memonggal gantang."

## 6. Beating the drum.

338. "Udah jirak  
seradak lebak,  
tembu lambu begiga pasak.  
Taong taong  
belumpong nibong.

339. Sapa kitai bisa mangkong tu-  
"Uji awak ka aku, Aya" [tong?"  
pia ko jako bini Lintah,  
tanah berumah  
di tingkah  
Kesui Mabang<sup>2</sup>.

340. Lalu di binching ia pugu seng-  
kenyang<sup>3</sup>,  
unggau unggau ngli taring babi,  
unggau tandak rusa ubi; [jari.  
di pandam unggau ginchiang ujong

335. "Having felled the lingkan,  
brangan ujan.

We have finished the search for our  
Cut down the jirak [string.  
in the midst of the valley.  
Prepare to search for a wedge."

336. "If you would have stout wedges,  
Father, seek them in China's land;  
and bring away  
a string of agate stones.

If you would have stout wedges,  
Father, seek them at Cantong;  
and bring away  
a bunch of kachang beads.

337. If you would have stout wedges,  
Father, seek them in China's land;  
and bring away  
some grunong bells.

If you would have stout wedges, seek  
them in the land of Kina Batangan<sup>1</sup>;  
and bring away  
a few pecks of glam."

338. "Having felled  
the jirak in the midst of the vale,  
we have finished our search for wedges.  
Cut into lengths  
the nibong palm.

339. Who is able to beat the drum?"  
"Let me try, Uncle!"  
Thus spoke the wife of Lintah  
who dwells  
on the slope  
of Kesui Mabang.

340. Then she grasped a spray of the  
straight sengkenyang,  
and added thereto the tusk of a boar,  
and a horn of the ubi deer;  
she struck with a stiff and rigid hand.

<sup>1</sup> Kina Batangan = a large river on the east coast of Br. N. Borneo.

<sup>2</sup> [Conf. str. 342.]

<sup>3</sup> [This verse seems to be incomplete, the rhyme here is being wanting; conf. str. 343.]



*Kapa ka tutong nyaris dedui,  
sigi memunyi  
nangka ruai.*

341. "*Oh! nda tau nuan Ndu*", *pia  
ko jako Salangkang Kirai,  
Sa Rajah Sua.*

*"Oh! nda tau nuan Ndu", pia ko  
jako Merum Pengibai  
Sa Pulang Gana.*

342. "*Uji awak ka aku, Aya*"  
*pia ko jako Ndu Mambu,  
bini Ulat bulu  
beserugu  
maioh betugong*<sup>1</sup>.

343. *Lalu di binching ia pugu seng-  
kenyang baru,  
unggau tandok jelu chamaru;  
di pandam unggau ginchingan tunjok  
indu indu.*

*Kapa ka ia nyaris udu  
ngasoh ia bepesu  
manggai penyurai.*

344. "*Oh! nda tau nuan Ndu!*" *pia  
ko jako Salangkang Kirai,  
Sa Rajah Sua.*

*"Oh! nda tau nuan Ndu"*  
*pia ko jako Merum Pengibai,  
Sa Pulang Gana.*

345. "*Angkat, nuan Ndu, malu tutong.*

*Angkat, nuan Daiang, ninchang kete-  
bong."*

346. "*Oh! Apai, igah! indu kitai sa  
rumah panjai tu,  
nadai tau mangkong tutong tuai;  
Nama nti maia kitai nachai  
saman bla pandai  
ngambi perambai  
manok menang.*

Instead of the drum resounding afar,  
the sound scarce reached  
the outer hall.

341. "Oh! you know nothing about  
it, child!" thus spoke Salangkang  
Sa Rajah Sua. [Kirai,

"Oh! you know nothing about it,  
child!" thus spoke Merum Pengibai  
Sa Pulang Gana.

342. "Let me try, Uncle!"  
thus spoke Ndu Mambu,  
the wife of Ulat  
the hairy  
caterpillar.

343. And she grasped a sprig of fresh  
sengkenyang,  
with the horn of the great chamaru;  
she struck with a stiff and rigid hand.

Far from the sound being loud,  
it scarcely stole  
to the penyurai.

344. "Oh! you know nothing about  
it, child!" thus spoke Salangkang  
Sa Rajah Sua. [Kirai,

"Oh! you know nothing about it,  
child": thus spoke Merum Pengibai  
Sa Pulang Gana.

345. "Arise, my child, and strike the  
drum<sup>2</sup>.

Arise, young lady, and beat the drum".

346. "Oh! Father, why is it! our  
women of this long house,  
know not how to beat the ancient  
for when we work [drum;  
they all are clever to trace  
the feathers  
of the fighting cock.

<sup>1</sup> [Conf. str. 339.]

<sup>2</sup> *Pulang Gana* addresses his own daughter.

*Oh! Apai, igah! indu indu kitai sa  
kayu rumah panjai mpat  
nadai tau malu tutong tajau jumat;*

*Nama nti kami saman ngebat,  
bla tau ngebat,  
niap di singkap  
baju bebrang."*

347. "*Nti kenang, anak anang nga-  
soh ia, pungkang nda putus.  
Nti jako kita ndu anang ngasoh ia,  
tembu nda pupus."*

348. *Lalu angkat Ndu  
Anggo Kaul Katapu  
Daiang Chang Kechuyu,  
lalu berdiri ngentam ari plauan moa  
tutong,  
di binching takang sengkenyang  
gadong,  
unggau tandok rusa ngelundong,  
unggau taring uting babi kampong,  
unggau ubat batu tenong;  
di pandam ia unggau ginchingan tun-  
jok ujong.*

*Dia tutong tajau lempauong  
nyau inggar gemetar nyaris beren-  
gong,*

*lalu ninga Katupong,  
datai ari Tuchong  
Sandong Begagai.*

*Lalu angkat Ndu  
Anggo Kaul Katapu  
Daiang Chang Kechuyu,  
lalu berdiri ngentam di plauan ta-  
jau rusa;  
di binching ia tandok jelu rusa  
unggau takang sengkenyang muda;  
di pandam ia unggau ginchingan  
jari kiba.*

*Dia tutong lama  
nyau inggar gemetar nyaris nda je-  
lalu ninga Sa Uga Uga, [jena,  
datai ari tuga  
jelai Klampai.*

Oh! Father, why is it! our women  
of this long house  
know not to beat the drum of the  
jumat jar;  
for when we are weaving  
all know how to weave and to count,  
the strands  
of the sleeve'd coat".

347. "As to talking, my child they  
are clever enough.  
Their chatter goes on, child, and  
scarce comes to an end."

348. Then up rose Ndu  
Anggo Kaul Katapu  
Daiang Chang Kechuyu,  
and bravely standing in front of the  
drum,  
she grasped a sprig of green seng-  
kenyang,  
with the fresh grown horn of a deer,  
and a full grown tusk of a forest boar,  
and a charm called batu tenong;  
she struck with a stiff and rigid hand.

At once the drum, a lempauong jar,  
gave forth a loud resounding note  
that echoed far away,  
and was heard by Katupong,  
as he came from Tuchong  
Sandong Begagai.

Then up rose Ndu  
Anggo Kaul Katapu  
Daiang Chang Kechuyu,  
and bravely stood at the drum, a  
rusa jar;  
she grasped the horn of a deer  
and a spray of fresh sengkenyang;  
she struck with a stiff and rigid left  
hand.

At once the ancient drum  
resounded loud with mighty power,  
and was heard by Sa Uga Uga,  
as he came from the high  
Klampai stump.

## 7. The spirits hearing the drum gather themselves.

349. *Nyau ninga tutong tatok  
ngi Pulang Gana,  
lalu nguang sida mangkok  
unggau pinggai tupai.*

*Nyau ninga tutong palu  
ngi Pulang Gana,  
lalu nguang sida baku  
unggau lengguai.*

350. *Nyau ninga tutong manyoh  
ngi Pulang Gana,  
lalu nguang sida mandoh<sup>1</sup>  
unggau indai lanai<sup>1</sup>.*

*Nyau ninga tutong tampak  
ngi Pulang Gana,  
lalu nguang sida tawak<sup>2</sup>  
unggau bebendai<sup>2</sup>.*

351. *Nyau ninga tutong pandam  
ngi Pulang Gana,  
lalu nguang sida meriam  
unggau bedil besai.*

*Nyau ninga tutong gaga  
ngi Pulang Gana,  
lalu nguang sida tajau rusa  
unggau tajau rawai.*

*Nyau ninga tutong nyampau  
ngi Pulang Gana,  
lalu nguang sida seligiau  
unggau tajau tuai.*

352. *Nyau ninga orang di Tuchong  
Sandong  
Besenjang.*

*Nyau ninga orang di Tatai  
Redai  
Isang.*

353. "*Nama utai munyi sangap nya-  
wa ketebong?*  
*Nama utai munyi sangap nyawa tu-  
tong?"*

349. Now hearing the beat of the drum  
of Pulang Gana,  
there gathered at once the cups  
and tupai plates.

Now hearing the beat of the drum  
of Pulang Gana,  
there gathered at once the sireh box  
and brazen trays.

350. Now hearing the beat of the  
of Pulang Gana, [drum  
there gathered at once the mandoh<sup>1</sup>  
and indai lanai<sup>1</sup>.

Now hearing the beat of the drum  
of Pulang Gana,  
there gathered at once the tawak<sup>2</sup>  
and bebendai<sup>2</sup>.

351. Now hearing the beat of the  
of Pulang Gana, [drum  
there gathered at once the guns  
of brass and iron.

Now hearing the beat of the drum  
of Pulang Gana,  
there gathered at once the rusa jar  
and the rawai jar.

Now hearing the beat of the drum  
of Pulang Gana,  
there gathered at once the seligiau  
and ancient jar.

352. It was heard by the men of  
Sandong [Tuchong  
Besenjang.

It was heard by the men of Tatai  
Redai  
Isang.

353. "What is that sound, the fitful  
beat of the drum?  
What is that sound the fitful beat  
of the drum?"

<sup>1</sup> Mandoh and indai lanai = small jars.

<sup>2</sup> Tawak bebendai = gongs.



354. "Uji pending igat, apai uchu.

*Uji pending akan, laki ndu",*

355. *Pia ko jako Lang Sengalang  
Burong<sup>1</sup>,  
pia ko jako Lang Jugu Menaul Mu-  
kong.*

356. *Lalu angkat Pangkas<sup>2</sup>  
Remauong Raras  
Telili Panjong,  
lalu angkat Bujang  
Gliga Tandang  
Sambai Bejampong<sup>3</sup>.*

357. *Pending ka langit  
dinga bedidit  
ngilah bulan.*

*Pending ka tanah  
dinga bedigah  
ngilah sebaian.*

358. *Pending ka pantai,  
ngilah emperan.*

*Pending ka ai  
ngilah krangan.*

359. *Lalu bejako Lemambang  
Bintang  
betachak sulong<sup>4</sup>.  
Lalu bejako Kesui  
Bangi  
besangol tangkong:*

360. "O! Nadai buhai nya, Aya!  
nya tentu tutong Aya Selangkang  
Sa Rajah Sua. [Kirai  
O! Nadai buhai nya, Aya, nya tu-  
tong Aya Merum Pengibai,  
Sa Pulang Gana.

361. *Bata anak mensia udah semaia  
unggau aku ka gawa bebong taun.  
Bata anak mensia udah semaia ung-  
gau aku ka kiroh kerja turun."*

354. "Try and listen then, my own  
dear son.  
Try and listen then, husband of my  
child",

355. Such were the words of Lang  
Sengalang Burong<sup>1</sup>,  
such were the words of Lang Jugu  
Menaul Mukong.

356. Then up rose Pangkas<sup>2</sup>  
Remauong Raras  
Telili Panjong,  
then up rose Bujang  
Gliga Tandang  
Sambai Bejampong<sup>3</sup>.

357. He listened towards heaven,  
the sound  
rose far beyond the moon.  
He listened to earth,  
and the echoes  
had o'erreached hades.

358. He listened to the shore,  
it had surpassed the plains.  
He bent to the river,  
it had passed the shingly beds.

359. Then up spoke Lemambang  
Bintang  
of the brass punctured teeth<sup>4</sup>.  
Then up spoke Kesui  
Bangi  
with the hornbill bound hair:

360. "T'is nought, else, Uncle, t'is  
surely the drum of our Uncle Se-  
Sa Rajah Sua. [langkang Kirai  
T'is nought else, Uncle, t'is surely the  
drum of our Uncle Merum Pengibai  
Sa Pulang Gana.

361. The sons of men had promised  
me to feast at the farming time.  
The sons of men had promised me  
to feast at the busy time."

<sup>1</sup> Lang Sengalang Burong the white hawk.

<sup>2</sup> The omen bird Pangkas = *Lepocestes porphyromelas*.

<sup>3</sup> The omen bird Bejampong = *Hydrocichla frontalis*.

<sup>4</sup> Dyaks sometimes have holes punctured in their front teeth which they fill in with brass.

## XXV. The Spirits set out for the feast.

## 1. Preparing the expedition.

362. *"Nti pia dabang dabang  
kayu menoang.*

*Sadoh tuboh nurun ngabang."*

363. *Kita apai uchu, saman nepo  
krang sengkenyang.*

*Numbak, apai uchu, ke bekechuka  
pumpun temiang<sup>2</sup>.*

364. *Taring uting,  
kita apai uchu, saman minching  
nglong ngelingkang.*

*Tandok rusa,  
kita apai uchu, saman ngema  
lima bepampang,*

365. *Batu jadian,  
kita apai uchu, saman nyimpan,  
kena besimpang nda kala puang.*

*Batu ai,  
kita apai uchu, saman mai,  
uleh ngambi di reni  
bungai pasang.*

*Batu tubo,  
kita apai uchu, saman nepo  
ngambi sida uchu ambu  
besuror tau dagang."*

366. *Nya jako Lang Sengalang Bu-  
rong<sup>3</sup>.*

*Nya jako aki Lang Jugo<sup>4</sup>  
bejulok anggo  
katupu gantong.*

362. "If this is so, cut down  
the menoang tree.

Make ready then to start for the feast."

363. "And now, my children, each  
of you put by some sengkenyang<sup>1</sup>.  
Root up, my children, every one  
some sprouts of young bamboo.

364. The wild boar's tusk,  
my children all, grasp  
with it's winding curve.

The great deer's horn,  
my children, carry  
with it's five branches.

365. The creative stone,  
my children all, put by for stocking  
the never failing store.

The water stone,  
my children, also take, that was  
from the foam [snatched  
of the rising tide.

The tubo stone,  
my children all, put by to aid  
your children  
to flourish in trade."

366. Thus spoke Lang Sengalang Bu-  
rong.

Thus spoke aki Lang Jugo<sup>4</sup>  
surnamed the strap  
of the hanging warcap.

## 2. Arrival at Menyaian's and Jelapit's land.

367. *Gurus gurus  
batang tepus  
nyuntai,  
bala Katupong  
ngabang nguntus  
bejalai<sup>5</sup>.*

367. Then straight and true  
as the tepus stem  
reclining,  
Katupong's men  
to the feast  
march steadily on.

<sup>1</sup> Sengalang Burong orders his children to provide themselves with a large stock of charms to take as gifts to the holders of the feast.

<sup>2</sup> [Seems to be in disorder and wanting several words.]

<sup>3</sup> [There seem to be wanting some words.]

<sup>4</sup> White and black hawk.

<sup>5</sup> [Identical with str. 374.]

368. *Nyau bedujut  
bala Mamut,  
nunda semut  
betiti ratai.*

*Nyau beserak  
bala Nendak,  
nunda kupak  
pisang bungai.*

369. *Katupong ke dulu  
nda nemu kaju  
ngematang jalai.*

*Orang ke tengah  
nyampau pemanah  
nda putus rintai.*

*Orang ke dudi  
betambak abi  
kaki bejalai.*

370. *(Katupong ke dulu)<sup>1</sup> nyau mang-  
gai munggo Ansar Ansar.*

*Nyau manggai bukit Kepaiang Ban-  
gar.*

371. *Nya laman Menyaian  
buban  
munjong jejumpong,  
Laman Jelapi  
menyadi suli  
Sengalang Burong.*

372. *"Kati nuan? unggau kami nan-  
Lemiding Rambai [dai  
daun bekerundai  
nurun takang?"*

*Kati nuan unggau kami nandai  
Jelaian Renjan  
ditepan kaban  
bangau lalang<sup>2</sup>?"*

373. *"Aku nda unggau, nti orang ta-  
ngambi Jelapi [bin berin<sup>3</sup>*

368. In long drawn line  
the men of Mamut,  
like ants  
on a dead bamboo.

In serried rows  
the men of Nendak,  
like a peeled  
banana flower.

369. Katupong first  
who never was known  
to err in leading the way.

Then those in the middle,  
how fine the sight  
without a gap in the line.

Then those behind  
who follow the track  
though t'were a single trail.

370. Katupong leading they arrive  
at mount Ansar Ansar.

And reach the hill of Kepaiang Ban-  
gar.

371. This is the land of Menyaian  
whose head  
is white,  
the land of the witch Jelapi  
the sister  
of Sengalang Burong.

372. "How now? wilt come with us  
at Lemiding Rambai [to the feast  
with its stalk  
full of leaves?

How now? wil't you come as guests  
to Jelaian Renjan  
where perch  
the wandering bangau<sup>2</sup>?"

373. "I come not with you, unless one  
and called for Jelapi [were taken ill

<sup>1</sup> [Seems to be interpolated.]

<sup>2</sup> White padi birds.

<sup>3</sup> [Seems to be in disorder.]



*tau, bekelingi*  
*di tiang pancha*<sup>1</sup>.

*Aku nda unggau, nti orang luput*  
*ngambi Jaban [umpai ngeleda*<sup>2</sup>,  
*tau, blian*  
*bepindah*<sup>3</sup> *nama*<sup>3</sup>."

who knows to walk  
round the pancha pole<sup>1</sup>.

I come not with you, unless one  
and call Jaban [should swoon away  
who knows the incantation  
for changing<sup>3</sup> a name<sup>3</sup>."

3. Arrival at the land of Durong and his wife Ndu Darā Rakup.

374. *Gurus gurus*  
*batang tepus*  
*nyuntai,*  
*bala Katupong*  
*ngabang nguntus*  
*bejalai.*

374. Straight and true  
as the tepus stem  
reclining,  
Katupong's men  
to the feast  
march swiftly on.

375. *Rumban*  
*pengkalan*  
*menoa buhai*  
*tuju*  
*lagu*  
*unggai laun datai.*

375. They haste  
for the camp  
in another land,  
they travel  
straight  
to avoid delay.

376. *Nyau manggai di baroh serak*  
*bintang banyak,*  
*sebrai ngerumpak*  
*unggau Pandau Mlanau*<sup>4</sup>,  
*betepak unggau sedam bulan pere-*  
*nama.*

376. And now they come beneath  
of the Pleiades, [the row  
holding a rival course  
with the Pandau Mlanau<sup>4</sup>,  
on the selfsame track as the full  
grown moon.

*Nyau manggai di bintang sigi*  
*chili cheli*  
*baka igi*  
*leka lingkau,*  
*betapak unggau awak bintang tiga.*

Now they arrive at the single star  
so glittering  
as big  
as a seed of indian corn,  
on the selfsame track as Orion's belt.

377. *Nya laman Durong*  
*bejulok lampong*  
*tibang bebaring,*  
*laman tekang getah*  
*berandah*  
*puting tinting.*

377. This is the land of Durong  
surnamed the barkless  
rolling log,  
the land of the piece of gum  
that lights  
the brow of the hill.

<sup>1</sup> *Pancha* pole, similar to the *pagar api*, round which the medicine man walks singing his incantation.

<sup>2</sup> Among Dyaks the name, especially in childhood, is sometimes changed as a remedy for some obstinate sickness.

<sup>3</sup> [Seems to be in disorder.]

<sup>4</sup> A star that rises before the Pleiades.

378. *Bini ia Ndu Dara*  
*Rakup niga*  
*bedinding ari.*

*Kadua nama ia, Daiang*  
*Tukoh kabang*  
*dulang bekaki.*

379. "Kati nuan unggau majoh  
*ka panchur Jauh,*  
*ke ningkujoh*  
*numbok nerejang?*

*Kati nuan unggau kami nuju*  
*ka panchur Jambu*  
*numpu ka ulu*  
*galang mlintang?"*

380. "Aku sari ensana  
*aku lama ngipa*  
*kita di saka*  
*jalai ulang.*

*Sari kamari*  
*aku lama nganti*  
*kita nurun ngabang*<sup>1</sup>.

381. *Pugo ngaku udah*  
*aku tepah*  
*ditu krang sengkenyang*<sup>2</sup>.

382. *Batu jadian*  
*ngaku lama udah nyman*  
*kena besimpan*  
*nda kala puang.*

*Batu tenong*  
*ngaku udah ditu kena beruntong*  
*menang bedagang.*

383. *Batu padi*  
*ngaku udah ditu ke bebuleh*  
*jampat mansang.*

*Ma ngaku udah ngaga, nganti*  
*nyingkidang*<sup>1</sup>."

4. Arrival at Ohenanum-Mluda and his wife Ndu Menchi-Ndu Darah Nala.

384. *Gurus gurus*  
*batang tepus*  
*nyuntai*

378. His wife Ndu Dara  
Rakup of the thunder  
cloud.

Her other name, Daiang  
Tukoh of the four-  
footed trough.

379. "How now, wilt come to eat  
at Jauh falls,  
that thrust  
and pierce?

How now, wilt come with us  
to Jambu falls  
that face  
the great cross stone?"

380. "Since yesterday  
and the day before  
I've long expected you  
at the crossing of the road.

All yesterday  
I waited long  
your passing to the feast.

381. I've already  
put away  
my store of sengkenyang.

382. And my charms  
I've long ago packed  
for a store  
that can never fail.

My tenong stone  
is ready too for plying  
successful trade.

383. My padi stone  
is ready too to force  
the growing crop.

My pack is now quite ready and  
to be slung on." [waits

<sup>1</sup> [Conf. str. 391 and 399.]

<sup>2</sup> [This strophe is in great disorder and seems to be mutilated, conf. str. 392.]

*Katupong ngabang nguntus  
ngelebus.*

385. *Nyau gaiqk gaiak  
Indai Tuntong Buntak  
ngaiak ka serindak  
tangi di bingkai.*

*Nyau gini gini  
Indai Lanai Mandi  
ngepit kalambi  
baju enkerebai<sup>1</sup>.*

386. *Tuju  
lagu  
menoa buhai,  
rumban  
pengkalan  
unggai laun datai.*

387. *Orang ka dulu nyau manggai  
di tanah Randing Tarah,  
ndor berumah  
nyadi raja.  
Nyau manggai di tanah Lingkap  
Rinding Pansap,  
ndor bekindap  
nyadi mensia.*

388. *Nya laman Chenanum, tuai  
magoh  
ka tatai lobang nyauang,  
menoa Mluda rajah, besai magoh  
ka tuchong rabong remingang.*

389. *Praja isi,  
Ndu Menchi  
di batu tinggi,  
lilih nelian.*

*(Ka dua nama) praja mata  
Ndu Darah Nala,  
magoh ka batu sangga  
pesok teteling  
teman puting  
bliong tajam<sup>2</sup>.*

Katupong's men to the feast march  
swiftly on.

385. With steady pace  
went Dame Tutong Buntak  
waving her large sun hat  
with plaited edge.

With steady pace  
went Dame Lanai Mandi  
wearing her narrow red-  
dyed coat.

386. They travel  
straight  
to another land,  
they haste  
for the camp  
to avoid delay.

387. The first in the line arrive at  
the land of Randing Tarah,  
where dwellers  
soon become rich.  
They arrive at the land of Lingkap  
Rinding Pansap,  
where to rest is to find  
good fortune.

388. This is the land of Chenanum,  
a chief, who dwells  
at the hill of the wide-mouthed cave,  
the land of Mluda, a great king, who  
dwells  
on the hill with the wide-spreading top.

389. His wife,  
Ndu Menchi  
of the towering hill,  
that ever dwindled away.

(Her other name)  
Ndu Darah Nala,  
who dwells at the leaning rock  
pierced  
with a tiny  
hole<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> [Identical with 432.]

<sup>2</sup> [In disorder.]



390. "*Kati nuar unggau kami makai  
bedauwai  
masang?*"

*Kati nuan unggau kami ngempa  
sula  
klingkang?"*

391. "*Sari ensana  
aku ngipa  
kita di saka  
pampang jalai.*"

*Kamari  
aku nganti  
kitai datai<sup>1</sup>.*

392. *Pugo ngaku udah  
aku tepah  
sengkenyang tuai.*

*Taring uting  
ngaku udah uku binching  
babi ngelampai.*

*Ma ngaku ngaga<sup>2</sup>  
nganti bejalai."*

B. Arrival at the land of Lembu-Meta and his wife Daiang-Ijak.

393. *Gurus gurus  
batang tepus  
nyuntai  
Katupong ngabang ngunjar  
bejalai.*

394. *Ngi sapa rumah  
tingkujah  
kitai?  
Ngi sapa dampa  
teresa  
jalai?"*

395. *Orang ka dulu nyau manggai  
tinggi tundai [di ragai  
nyagu ka moa tibang betampong.  
Manggai di empran  
tasau Bulan  
nyagu ka keliling bunchol gong.*

390. "How now, wilt come with us  
as guests  
to the feast?"

How now, wilt come with us  
to eat  
of the altar?"

391. "Two days ago  
I waited  
at the crossing  
of the way.

All yesterday  
I waited  
still your coming.

392. My slips  
of sengkenyang  
are safely packed away.

My full grown  
wild boar's tusks  
are ready to hand.

My pack is bound and ready  
to start upon the way."

393. Straight and true  
as the tepus stem  
reclining,  
Katupong's men to the feast march  
swiftly on.

394. "Whose house is that  
we are passing  
just now?  
Whose shed  
by the side  
of the way?"

395. The first in the line arrive at a  
like a ladder [withered tree  
that climbs to the high padi store.  
They come to the plain  
cleared by Bulan  
famed for his brass-knobbed gongs.

<sup>1</sup> [Conf. str. 380 and 399.]

<sup>2</sup> [Conf. str. 381 and 399.]

396. *Nya laman Lembu*  
*di batu*  
*dinggai dinggai,*  
*menoa Meta*  
*rajah*  
*Pengibai.*

397. *Pransang tunang Daiang*  
*baku Palembang*  
*sarang Lemambang*  
*antu padi;*  
*Ijak*  
*baku pirak*  
*sarang kutak*  
*batu bebli.*

398. "*Kati nuan unggau kami nan-*  
*dai bedauwai*  
*masang?*  
*Kati nuan unggau nandai makai*  
*kenyang?"*

399. *Sari ensana*  
*aku lama ngipa*  
*kita di saka*  
*jalai pengalong.*

*Sari kamari*  
*aku nanti*  
*kita ngejong.*

*Ga ma ngaku udah ngaga nganti*  
*nanggong<sup>1</sup>."*

#### 6. Arrival at Santok-Pedang.

400. *Gurus gurus*  
*batang tepus*  
*nyuntai,*  
*Katupong ngabang nguntus*  
*bejalai.*

401. *Orang ke dulu nyau manggai*  
*panyun panyun* [di pun  
*bluit.*

*Manggai di batang*  
*singgang*  
*brakit.*

396. This is the land of Lembu  
of the jutting  
rock,  
the land of Meta  
rajah  
Pengibai.

397. His wife  
the lady  
of the Palembang  
sireh box;  
Ijak  
of the silver box  
the box  
of the trading charms.

398. "How now, wilt come with us  
as guests  
to the feast?  
How now, wilt come with us to the  
your fill?" [feast to eat

399. "All yesterday  
and the day before  
I awaited you  
at the crossing of the road.  
Since yesterday  
I expected you  
to call me.

And now my pack is ready  
and can be hoisted on."

400. Straight and true  
as the tepus stem  
reclining,  
Katupong's men to the feast march  
swiftly on.

401. The first in line now come to  
of the matted [the land  
panyun.

They arrive at the land  
of the interlaced  
singgang.

<sup>1</sup> [Conf. str. 380 and 391.]

*Nya laman Santok  
lunju bekilong,  
laman pedang bilok  
angkong.*

402. "*Kati nuan unggau kami nan-  
masang?*" [*dai bedauwai*]  
*Kati nuan unggau ngempa makai  
kenyang?"*

403. "*Aku lama udah ngipa  
di saka  
pampang jalai.  
Kamari  
aku nganti  
kita datai*<sup>1</sup>."

This is the land of Santok  
of the twisted lance,  
the land  
of the crooked sword.

402. "How now, wilt come with us  
to the feast?  
How now, wilt come with us to feast  
your fill?" [and eat

403. "Long have I awaited you  
at the crossing  
of the way.  
Yesterday  
I expected you  
to come<sup>1</sup>."

7. Arrival at Atam Atam and his wife Atu Atu.

404. *Gurus gurus  
batang tepus  
nyuntai,  
Katupong ngabang nguntus  
bejalai.*

405. (*Katupong ke dulu*) *nyau mang-  
gai di tanah nyadai  
baka changkol*<sup>2</sup>  
*rajah China.*

*Nyau manggai di tanah nempusong  
baka ambong  
puchong prada.*

406. *Nya laman sa Unggum Unggum  
sa tungku besi.*

*Laman sa Atam Atam  
ganggam  
di tapa dada jari.*

407. *Bini ia sa Atu Atu  
nadai bedauwai,  
sa umang umang  
nadai apai.*

408. "*Kati nuan unggau kami nan-  
masang?*" [*dai indai*,  
*Kati nuan unggau kami ngempa,  
kenyang?"*] [*makai*

404. Straight and true  
as the tepus stem  
reclining,  
Katupong's men to the feast march  
swiftly on.

405. Then first Katupong arrives at  
the sloping land  
as though hoed  
by the rich Chinese.  
He comes to a jutting mound  
like the convex base  
of a bottle.

406. This is the land of Unggum  
of the iron tripod. [Unggum  
The land of Atam Atam  
so thick  
in the palms of the hand.

407. His wife sa Atu Atu  
an orphan  
quite with neither father  
nor mother.

408. "How now, wilt come along  
to the feast? [with us as guests  
How now, wilt come with us to feast  
your fill?" [and eat

<sup>1</sup> [Conf. str. 391.]

<sup>2</sup> [Rhyme is wanting.]



409. "*Aku nda unggau oleh aku banget gawa diau di menoa. Aku banget kiroh manyoh kerja<sup>1</sup>."*

409. "I cannot come for I am very busy here at home. I cannot rest for there is so much to do."

XXVI. The spirits continue their way.

410. *Gri gri rarak entali.*

*Sadoh tuboh mai besi.*

411. "*Ditu kitai mai umat besi liat mesai saiap lalat meringong.*

*Ditu kitai mai besi bilai mesai bangkai grinang lupong.*

*Ditu kitai mai besi besai kaki kuai kapong."*

410. Withered and dead is the entali tree.

Prepare to take some iron.

411. "Here let us take some well wrought iron as big as the wing of the buzzing fly.

Here let us take some iron bars as big as a dead cockroach in a wizzard's pack.

Here let us take some iron as big as the leg of the stiff kuai."

1. Arrival at Bilu and her husband Bujang Tonggang Rirang.

412. *Gurus gurus batang tepus nyuntai*

*Katupong ngabang nguntus bejalai.*

413. *Tuju lagu menoa bukai.*

*Rumban pengkalan unggai laun datai.*

414. *Orang ke dulu nyau manggai di urat melebat mesai kindi.*

*Orang ke tengah nyau manggai rau nyagu baka dunju dunjong padi.*

412. Straight and true as the tepus stem reclining

Katupong's men to the feast march swiftly on.

413. They make their way to another land.

They haste to the camp to avoid delay.

414. The first in the line now come to the surface roots as large as a water pot.

Those in the middle now come to the heap of dead leaves as high as a heap of rice grain.

<sup>1</sup> [Seems to be in great disorder.]

415. *Laman Pandan*  
*Inan*  
*Jegia,*  
*laman Biku*  
*bunsu*  
*Betara.*

416. *Laki ia Bujang*  
*Tonggang*  
*Rirang,*  
*tau nyerang*  
*ngumbang*  
*ka menoa.*

*Kadua nama ia Datu*  
*Au*  
*Raja Beginda.*

417. "Kati nuan unggau nandai  
*nakai*  
*kenyang?*  
*Kati nuan unggau kami ngempa*  
*sila*  
*klingkang?"*

418. "Kamari  
*kami nganti*  
*kita datai.*

*Ma aku udah ngaga nganti*  
*bejalai."*

2. Arrival at Abang Bujang Gelau and his wife Daiang Katupong.

419. *Gurus gurus*  
*batang tepus*  
*nyuntai*  
*Katupong ngabang ngunjar*  
*bejalai.*

420. *Tuju*  
*lagu*  
*menoa bukai.*

*Rumban*  
*pengkalan*  
*unggai laun datai.*

421. *Ngi sapa rumah*  
*tingkujah*  
*kitai?*  
*Ngi sapa dampa*  
*teresa*  
*jalai?*

415. The land of Pandar.  
 Inan  
 Jegia,  
 the land of Biku  
 the youngest daughter  
 of Betara.

416. Her husband Bujang  
 Tonggang  
 Rirang,  
 who can invade  
 and lay waste  
 a country.

His other name Datu  
 Au  
 Rajah Beginda.

417. "How now wilt come with us  
 to eat [to the feast  
 your fill?  
 How now, wilt come with us  
 to eat  
 of the altar?"

418. "All yesterday  
 I waited  
 for your coming.

My pack is made and ready  
 for the way".

419. Straight and true  
 as the tepus stem,  
 reclining  
 Katupong's men to the feast march  
 swiftly.

420. The make  
 their way  
 to another land.

They haste  
 to the camp  
 to avoid delay.

421. Whose house is  
 that we are passing  
 just now?  
 Whose shed  
 by the side  
 of the way?

422. *Orang ke dulu nyau manggai*  
*Isang*<sup>1</sup> [di tinting  
*berdai,*  
*nyau manggai di monggo*  
*biro*  
*bergagai.*

423. *Nya laman Abang*  
*Bujang*  
*Gelau,*  
*laman Ulup*  
*sa tampak*  
*panau.*

424. *Bini ia Daiang*  
*Katupong*  
*bongai lenga,*  
*ka dua nama takang*  
*bindang*  
*besserara.*

425. "*Kati, Gelau, unggau kami nan-*  
*dai Jelaian Renjan*  
*di tepan kaban*  
*bangau lelang?*  
*Kati, Gelau, unggau kami nandai*  
*Lemiding Rambai daun*  
*bekerundai nurun*  
*takang?"*

426. "*Gelau nadai ditu nyau ne-*  
*juru* [muai ngagai suku  
*kaban apai.*  
*Gelau nadai ditu nyau nemuai nga-*  
*blaian* [gai kaban  
*madi indai.*

427. *Tang nti kita ngabang, rendai*  
*galau ka mimit sepemongai*  
*jelumpang.*

*Nti kita ngabang, penyaram*  
*galau ka mimit melan melan*  
*baka bulan*  
*perenama rumpang.*

422. The first in the line arrive at  
 of the flaunting [the hill  
*isang*<sup>1</sup>,  
 they come to the hill  
 of the chasing  
*biro*<sup>2</sup>.

423. This is the land of Abang  
 Bujang  
 Gelau,  
 the land of Ulup  
 exposed  
 to the heat.

424. His wife Daiang  
 Katupong  
 of the lenga flower,  
 her other name a branch  
 of the bindang  
 palm.

425. "How now, Gelau, wilt come with  
 us to the feast at Jelaian Renjan  
 where roost  
 the wandering bangau?  
 How now, Gelau, wilt come with us  
 to the feast Lemiding Rambai  
 with its stalk  
 full of leaves?"

426. "Gelau is not here, he has gone  
 his father's [to visit  
 kith and kin.  
 Gelau is not here, he has gone to  
 his mother's [visit  
 people.

427. But since you go to the feast put  
 by for him a little rendai<sup>3</sup>  
 like fallen  
 jelumpang  
 flowers.

And if you go to the feast put by a  
 as round [few sweet cakes  
 as the moon  
 at the full.

<sup>1</sup> *Isang* = leaves of the Grinis.

<sup>2</sup> *Biro* = a small palm.

<sup>3</sup> *Rendai* = grains of rice fried in a pan, very white and flaky.



428. *Nti kita ngabang, salai*

*galau mimit begagai  
di krungan batang.*

*Tang nti kita ngabang ai raru  
galau ka mimit palu indu  
bekembai brang.*

429. *Gelau tu nda temu d'anti kita;  
nti mansa indu ngandong  
Gelau bisi ari limbang bepinti.*

*Nti mansa orang bedagang,  
Gelau bisi ari limbang ngarau bebli.  
Nti mansa orang bumai, [padi.  
Gelau bisi ari limbang nguleh ka  
Nti mansa orang ngaiau, [ni."  
Gelau bisi ari limbang ngiga pemra-*

430. *Nya jako Daiang  
Katupong  
bongai lenga.  
Nya jako ndu  
takang  
bindang seserara.*

428. Since you go to the feast put  
by a little smoked meat  
from the bamboo  
crate.

But since you go to the feast put by  
made by our stout [a little sweet wine  
armed women.

429. T'is useless to wait for Gelau;  
for should he pass a woman with  
he leaves the way for taboo. [child,  
Should he happen by men at trade,  
Gelau will spend time at a bargain.  
Should he pass by men on the farm,  
Gelau will stay to get padi.  
Should he pass our fighting men  
Gelau will stay to make a great name."

430. Thus spoke Daiang  
Katupong  
the lenga flower.  
Thus spoke  
the branch  
of the bindang palm.

### 3. Arrival at Sa Suri and his wife

431. *Gurus gurus  
batang tepus  
nyuntai,  
Katupong ngabang ngunjar  
bejalai.*

432. *Nyau gaiak gaiak  
indai Tuntong Buntak  
ngaiak ka serindak  
tangga di bingkai.  
Nyau gini gini  
indai Landai Mandi  
nyepit kalambi  
baju enkerebai.*

433. *Ngi sapa rumah  
di tujuh  
kitai?  
Ngi sapa dampa  
teresa  
jalai?*

431. Straight and true  
as the tepus stem  
reclining,  
Katupong's men to the feast march  
swiftly on.

432. Now with steady pace  
went dame Tuntong Buntak  
waving her large sun hat  
with plaited edge.  
Now with steady pace  
went dame Landai Mandi  
with her close-fitting  
red-dyed coat.

433. Whose house is this  
we are passing  
just now?  
Whose shed  
by the side  
of the way?

434. *Orang ke dulu nyau manggai  
di krangan rinjan  
baka karak krang kapaian.*

*Nyau manggai di batu Nasau Bulan,  
baka tisir tiang medang.*

435. *Nya laman Sa Suri  
Ai  
sa tanjak wong,  
laman Sa Blit  
Langit  
Sa Likau Labong.*

436. *Bini ia Kumang  
Mirau Mlit Makau  
Sabumbong  
Bap Menoa.*

*Kadua nama ia Telur  
Aur  
Tunggal Seleka.*

437. *Nya orang ngemeran ka batu  
ke betuah [betatah timah  
mali lebu,  
batu anggong  
ke beruntong  
ngiga mpu.*

**XXVII. The spirits continue still longer their way.**

438. *Tebang ubah  
sugi glanyah.  
Bala Katupong ngabang sadoh tu-  
saman ngansah. [boh*

439. *Nyau ngansah di batu betatah  
ke betuah  
mali lebu.*

*Nyau ngansah di batu anggong  
ke beruntong  
ngiga mpu.*

440. *Ansah  
manah  
anang mrabong,*

434. The first in the line arrive at  
the steep gravel bed  
like scattered kapaian seeds.

They arrive at the cliff of Nasau Bulan  
like a row of medang house-posts.

435. This is the land of Sa Suri  
who faces  
the rapid,  
the land of Sa Blit  
Langit  
Sa Likau Labong.

436. His wife, Kumang  
Mirau Mlit Makau  
Sabumbong  
Bap Menoa.

Her other name, Telur  
Aur  
Tunggal Seleka<sup>1</sup>.

437. These are the men of the leaden  
a charm for luck [stone  
that can never fail,  
of the anggong stone  
a charm for gain  
seeking one's own.

438. Cut down the ubah  
sugi glanyah.  
Katupong's men prepare to sharpen  
their swords.

439. They sharpen on the leaden stone  
a charm for luck  
that can never fail.

They sharpen on the anggong stone  
a charm for gain  
in seeking one's own.

440. They sharpen  
sharpen  
away,

<sup>1</sup> *Telur aur tunggal seleka* = (literally) the one sole bamboo egg. There is a tradition that the first man came from the *Telur aur*. That a tree should produce an egg is, to say the least, curious.

*ansah ntap  
nyingap  
tekuyong.*

441. "*Kati kita ngansah nda nanya?*

*Kati kita ngansah nda minta?*

442. *Baka ka ngerampas  
utai panas,  
baka ka ngerangai  
utang tuai.*

443. *Unggai ka batu lulut aku ter-  
kelalu teperekan.*

*Unggai ka batu lichin aku ngem-  
pala ikan.*

*Unggai ka batu galang aku meng-  
kang di jalan."*

444. *Kami ngansah ka anu*<sup>1</sup>.

1. Arrival at the god of the stream-bed.

445. *Gurus gurus  
batang tepus  
nyuntai*

*Bala Katupong ngabang ngunjar  
bejalai.*

446. *Tuju  
lagu  
menoa bukal.*

*Rumban  
pengkalan  
unggai laun datai.*

447. *Orang ke dulu nyau manggai  
di menoa orang di ai lileh naraja,*

*nyau manggai di krangan renjan  
rintai karak leka plaga.*

448. *Nya laman Raung Bongang  
belanjang  
selong.*

*Nya laman Raung Mirau  
bebau  
jejabong.*

let the edge  
be keen,  
without flaw.

441. "Why do you sharpen without  
my leave?

Why do you sharpen without asking?

442. As you would seize  
a thing without value,  
as you would take  
an old standing debt.

443. I don't want my shapely stone  
to be worn quite away,

I don't want my smooth stone to  
become like the head of a fish.

I don't want my large stone to be  
lost and left on the road."

444. Katupong muttered a vain excuse.

445. Straight and true  
as the tepus stem  
reclining,

Katupong's men to the feast march  
swiftly on.

446. They make  
their way  
to another land.

They haste  
to the camp  
to avoid delay.

447. The first in the line arrive at  
the land on whose waters the rain-  
bow rested.

They come to the steep gravel bed  
strewn with smooth agate stones.

448. That is the land of Raung Bon-  
of the brazen [gang  
plume-hairy

That is the land of Raung Mirau  
of the hilt  
sword.

<sup>1</sup> [It is quite strange to have only one verse in this strophe! One may strongly doubt if it is authentical in this form?]



449. "*Kati nuan unggau kami nan-  
Lemiding Rambai<sup>1</sup> [dai  
daun bekerundai  
nurun takang?*

*Kati nuan unggau kami majoh  
ka Panchur Jauh<sup>1</sup>  
ke ningkujoh  
numbak ngerejang?"*

450. "*Aku nda unggau, gawa nge-  
mata ka ai merinding tebing,  
aku gawa ngemata ka bah lileh ning  
kiching.*"

451. *Nya jako Raung Bongang  
belanjang  
selong.*

*Nya jako Raung Mirau  
bebau  
jejabong.*

449. "How now, wilt come with us  
at Lemiding Rambai<sup>1</sup> [to the feast  
with its stalks  
so full of leaves?

How now, wilt come with us to the  
at Panchur Jauh<sup>1</sup> [feast  
to the falls  
that thrust and pierce?"

450. "I cannot come for I watch the  
stream that wears the banks away,  
for I watch the flowing, gushing,  
floods."

451. Thus spoke Raung Bongang  
of the brazen  
plume.

Thus spoke Raung Mirau  
of the hairy  
hilt.

## 2. Arrival at the spirits tree.

452. *Gurus gurus  
batang tepus  
nyuntai  
Bala Katupong ngabang nguntus  
bejalai.*

453. *Rumban  
pengkalan  
menoa bukal.  
Tuju  
lagu  
unggai laun datai.*

454. *Nyau ninga auh  
Buloh  
Betri<sup>2</sup>,  
ninga Takang  
Temiang  
Lansi.*

455. *Klauong  
ka sa tonjong  
buleh sa danggol dandang  
umai,*

452. Straight and true  
as the tepus stem  
reclining,  
Katupong's men to the feast march  
swiftly on.

453. They haste  
to the camp  
in another land.  
They travel  
straight  
to avoid delay.

454. Hearing strange sounds  
from Buloh  
Betri<sup>2</sup>,  
from Takang  
Temiang  
Lansi.

455. They go out  
of their way  
the length of a wide  
spreading farm,

<sup>1</sup> Names of the country of Bunga Nuing where the feast is being held.

<sup>2</sup> A haunted bamboo tree.

*kejang*  
*ka sa puntang*  
*malu nubai.*

456. *Dinga dan atas*  
*munyi katibas*  
*anting naiing.*

*Dinga dan puchok*  
*munyi tepekok*  
*manok biring.*

457. "Ga sakali sida Kaian Ma Ti-  
mai  
*nampai dan jurai,*  
*ga lalu para anak tuai berambau*  
mansang.

*Ga sakali sida Kaian pala wong*  
*baru nampai dan chundong,*  
*ga lalu parai Kaian Ma Lesong*  
*badu unggau orang bepago ka lum-*  
*pantu krarang.* [pong

458. *Ga sakali sida Kaian*  
*baru nampai dan rinjan,*  
*ga lalu bebadi danjan*  
*tuai orang.*

*Ga sakali sida Laut*  
*baru ka nampai dan lembut,*  
*ga lalu bebadi luput,*  
*nadai belanchut*  
*bedekak pingang."*

### 3. Arrival at the spirit world.

459. *Gurus gurus*  
*batang tepus*  
*nyuntai,*  
*bala Katupong ngabang nguntus*  
*bejalai.*

460. *Orang ka dulu manggai di*  
*lobang Katupong* [Tanjong  
*ninga bekesetak*<sup>2</sup>.

the length  
 of a tuba  
 root's beating<sup>1</sup>.

456. From the upper branches  
 spirit voices  
 came.

From the very top  
 the crow  
 of the biring cock.

457. Thus Katupong: "Once Ma Ti-  
mai, a Kaian chief,  
 gazed on those tapering branches,  
 therefore he lost his eldest son cut  
off in the bloom of youth.

Once the Kaians from the rapid's head  
 looked on those drooping branches,  
 therefore they lost their chief Ma Lesong  
 who never more shall lead his men  
 to work the wild sago.

458. Once again the Kaians  
 gazed on those jutting branches,  
 and again a chief  
 was snatched away.

Once the Malays  
 but looked towards those supple  
 and they died away, [branches,  
 and none were left to wear the  
 that pinch the waist." [breeches

<sup>1</sup> *Tuba* root. A fish poison. Hundred of people take part in the sport of "Tuba fishing". Each brings his bundle of *tuba* root. The root is beaten with clubs and the juice is mixed with the water with which the boats are half filled, the poisoned water is then thrown simultaneously into the the river along a distance of several hundred yards.

<sup>2</sup> *Setak* = the sound of this word is like the call of the Katupong, an omen bird.

*Nyau manggai di tatai  
lobang Bragai,  
dinga betelekak.*

*Nyau manggai di tinting  
lobang Kunding,  
dinga betekiak.*

They arrive at the ridge  
of Bragai's cave,  
whence came a laughing note.

They came to the ridge  
of Kunding's cave,  
and heard the noise of weeping.

4. Arrival at the gate of heaven.

461. *Gurus gurus  
batang tepus  
nyuntai,  
orang ke dulu  
nda kaju  
ngematang jalai.*

462. *Tuju  
lagu  
menoa bukal.  
Rumban  
pengkalan  
unggai laun datai.*

463. *Nyau manggai di menoa Guyak  
ntak Tetegan  
Nyau manggai di menoa Lambong  
Putong di Gran.*

461. Straight and true  
as the tepus stem,  
reclining,  
the first in the line  
unerring  
led the way.

462. They make  
their way  
to another land.  
They haste  
to the camp  
to avoid delay.

463. They arrive at the land of Guyak<sup>1</sup>  
Ntak Tetegan  
they come to the land of Lambong<sup>1</sup>  
Putong di Gran.

XXVIII. The spirits try to open the gate of heaven.

1. Vain efforts.

464. *Angkat Katupong  
nukang ka penyuang pintu langit  
unggau sangkoh agong, [gadong  
pedah laboh gong  
umbas ka tutop pedar tibang.*

*Angkat Bragai  
ngintong pintu langit landai  
unggau sangkoh gansai,  
pedah laboh bebindai besai  
betali rantai  
beburong rindang.*

465. *Angkat Nendak  
ngintong pintu langit burak  
unggau sangkoh burak,  
peda laboh tawak  
ke rerintak  
terantang nuang.*

464. Now Katupong  
advanced to open wide heaven's  
with his giant's spear, [golden gates  
when there fell at his feet a gong  
that would cover a padi store.

Up rose Bragai  
and thrust at the spreading gates  
with a barbed edged spear, when  
fell at his feet a shallow gong [there  
with its fine  
bird chain.

465. Up rose Nendak  
and thrust at the gleaming gates  
with his tapering spear,  
when there fell at his feet  
a deep toned gong  
that sounds the alarm.

<sup>1</sup> The two spirits who guard the gates of heaven.





*nda meresit  
pansut peloh."*

*"Bada nda, aka nuan Aji  
nemu batu tunjing jani."*

471. *"Skali aka aku Aji di uji orang  
ari wong tujuh [blaboh  
ranggong, nda ngampoh  
daiong ulu sengaioh."*

*"Badu nda, aka nuan Aji  
bisi batu penglemih ai."*

*"Skali aka aku Aji di uji orang  
di lubok dalam, [nyelam  
nda meniti ka diri di telan  
baia majoh."*

*"Badu nda, aka nuan Aji  
bisi batu ubat nda puni<sup>1</sup>."*

472. *"Nti aka nuan Aji, dini kami  
nda nemu; sigi dengah kaling ka-  
ling."*

*Nti aka nuan Aji, dini kami nda  
nemu; sigi tangkap garing ga-  
ring."*

473. *"Aku skali", pia ko Katupong,  
"nandang ka tebaiang tuboh lempong  
ka batang Kaian pala wong,  
putus sa ratus sabong,  
badu unggau orang bepago ka lum-  
pantu kararang". [pong*

*"Aku skali", pia ko Bragai,  
"nandang ka tebaiang tuboh besai  
ka batang Kaian Ma Timai,  
ga ngaku lalu putus sa ratus, sa  
daun bidai;  
badu unggau orang bepigai ka tra-  
lantang di simbang." [bai*

474. *"Skali aka nuan Aji ngerum-  
pang kandang nda bringu."*

and he lost not  
a drop of sweat."

"Of course, for your brother Aji  
had a charm, a boar's foot stone."

471. "Once more they dared Aji to  
a rapid of seven falls, [descend  
and the haft  
of his paddle kept dry."

"Of course, for your brother Aji  
had a charm to calm the waters".

"Again they dared Aji to dive  
in a still, deep pool,  
and he braved the jaws  
of the fierce crocodile."

"Of course, for your brother Aji  
had the charm nda puni<sup>2</sup>."

472. "We all know the fame of your  
brother Aji; for he got but a  
single head.

We all know the fame of your  
brother Aji; for he took but a  
single slave."

473. "I too", said Katupong,  
"whilst on the war-path  
in the Kaian river, at the rapid's head  
cut off a hundred heads,  
and few were left to work  
the wild sago tree<sup>3</sup>".

"I too", said Bragai,  
"whilst once at war at Ma Timai  
in the Kaian stream,  
cut off a hundred heads a large mat  
full;

and scarcely any were left  
to brandish the parrying shield".

474. "And once your brother Aji broke  
through a wattle without a noise.

<sup>1</sup> *Nda puni* = to be safe from accident in flood or field.

<sup>2</sup> *Nda puni* = not *puni*. *Puni* is a taboo in vogue among Dyaks to refuse food when offered, or not being invited to join at a meal renders the person so passed over liable to injury from with animals and snakes.

<sup>3</sup> Wild Sago, grows on the hills in the far interior of Borneo and is a staplefood for Ukits and other wild tribes who do not farm rice.

*Badu nda, aka nuan Aji brani pran-  
sang indu."*

475. "*Pintu langit, uchu, nda tau ndor  
kita bepakit nguji ka pemrani.*

*Penguang pintu langit remang, uchu,  
nda tau ndor kita peransang uji  
ka ati."*

Of course your brother Aji was brave  
urged on by the fair<sup>1</sup>."

475. "The gate of heaven, children, is  
not the place for quarrel and strife.

The heavenly gates, children, is not  
the place to try the heart's mettle."

3. The witch Nyara-Megit opens the gate of heaven.

476. *Nyau telenga  
ka manang Nyara  
pintu langit bunsa  
unggau blia  
bandir tapang.*

*Nyau di luit  
manang Megit  
pintu langit  
unggau didit<sup>2</sup>  
landai lubang.*

477. *Nyau di kerebak  
ka ini manang guyak  
pintu langit burak,  
unggau bulu landak  
betengkelang ponggang.*

*Nyau di tego  
ini manang Lansu  
pintu langit radu  
unggau tangga rambu  
ridan sabatang.*

478. *Nyau telenga  
pintu langit bunsa  
umbas ndor tama  
berimbai dua,  
Nyau tetukang  
pintu langit remang  
buleh sa puntang raga.*

479. *Nyau merejok ari batu anggong  
ke reringgong  
mesai dampu.*

*Nyau merejok ari batu galang  
ke melintang  
muchok pala.*

476. Then the witch Nyara  
opened  
the heavenly gates  
with her tapang  
weaving knife.

Then the witch Megit  
wrenched open  
the heavenly gates  
with the quill  
of the porcupine.

477. And the witch Guyak  
opened wide  
the shining heavenly gates  
with the black and white  
porcupine's quill.

And the witch Lansu  
touched  
the deep-red heavenly gates  
with her ridan  
cotton reel.

478. The heavenly gates  
now opened wide;  
to pass abreast  
for two,  
then opened wide  
the heavenly gates  
the width of a railing's span.

479. And passing through they jumped  
from a massive stone  
as big as a shed.

They jumped from a single rock  
that crossed the way  
as high as one's head.

<sup>1</sup> Katupong sneers at the boasted prowess of Kling or Aji.

<sup>2</sup> This word imitates the sound made by the porcupine.



480. *Laman Tuau Burong Brujan,*  
*laman Tegok Burong Klatan.*

481. *Gurus gurus*  
*batang tepus*  
*nyuntai*  
*Sadoh tuboh nguntus*  
*bejalai.*

482. *Orang ke dulu nyau manggai*  
*berumah* [Segalah  
*tuntun ati.*

*Nyau manggai di Chonggai*<sup>1</sup>  
*puting kamudi.*

483. *Manggai di nenalan redak*  
*sepenaiak*  
*tepong dinding,*  
*manggai di nenalan tawas*  
*nadai uras*  
*mesai pemandang.*

480. And came to the land of Tuau  
Burong Brujan,  
to the land of Tegok Burong Klatan.

481. Straight and true  
as the tepus stem  
reclining  
with ready steps they pass on their way  
swiftly.

482. The first in the line arrive at the  
whose house [land of Segalah  
was low.

They arrive at Chonggai  
puting kamudi.

483. From whence they came  
to a trodden plain,  
like sifted flour,  
to an open plain  
where no rubbish  
could be seen.

(To be continued.)



<sup>1</sup> [There seems to be wanting one or two words.]

# Versuch einer Sakai-Grammatik u. Vokabularium.

Nach dem an Ort und Stelle Ende 1910 hergestellten Manuskript.

Von ODO D. TAUERN, Dr. phil., Freiburg.

Es handelt sich hier um den in Zentral-Malakka, im Batang-Padang-Gebiet gesprochenen Dialekt. Der niedrigen Kultur der Sakai entsprechend, ist die Sprache sehr primitiv.

Die Worte werden heftig herausgestoßen und wirken wie einsilbige Worte, da immer die letzte Silbe den Ton hat, und die übrigen — es gibt außer einsilbigen Worten fast nur zweisilbige — nur ganz flüchtig ausgesprochen werden. Der betonte Vokal wird meist gedehnt und sehr guttural ausgesprochen. Um die Stimme der Sakai nachzuahmen, streckt man beim Sprechen am besten den Kopf etwas vor und macht den Mund nicht weit auf, dagegen wird die Mundhöhle soweit als möglich gemacht.

Am Ende eines Wortes stehende Konsonanten dienen oft nur dazu, den Vokal vorher abrupt abzubrechen. Sie werden kaum ausgesprochen, und ich habe sie mit einem Punkt bezeichnet: *djeāk*. Die nur angedeuteten Vokale kurzer Silben ebenfalls.

*a* ist das kurze *a* wie im Worte *naß*; *ā* das lange *a* wie in *Saal*; *e* ist das kurze *e* wie in *Leck*, *ē* das lange wie in *Seele*; *ā* ist der lange *ä*-Laut; *ai* und *oi* sind lange Diphthonge, bei denen allerdings der *i*-Laut sehr zurücktritt: sprich *ōi* und *āi*; *o* ist der kurze offene *o*-Laut, *ā* der lange offene *o*-Laut wie im englischen *hall* oder dem norwegischen *gaard*; *ō* ist ein langes *o* wie in *Moor*; *ū* ist lang, *u* ist ein kurzer nach *o* spielender *u*-Laut.

Ist ausnahmsweise die erste Silbe betont und kurz, wie in einigen malaiischen Lehnwörtern, so habe ich sie mit ' bezeichnet (*bájer*, *bádak*). *w* ist wie im Malaiischen und Englischen auszusprechen.

## I. Grammatik.

### 1. Hauptwort.

Artikel gibt es nicht.

Einzahl und Mehrzahl wird nicht unterschieden.

Der Genitiv wird durch Nachstellen bezeichnet: *dōp Pengulū* das Haus des Pengulu.

Der Dativ wird durch Präpositionen ausgedrückt: *oḵ tjanā ni Omlai* gib Essen an Omlai. Ebenso wird *ku* gebraucht.

Akkusativ ist gleich dem Nominativ: *an slā* bring Blätter.

### 2. Fürwort.

Persönliches Fürwort:

ich *eng* oder *naeng*;

wir ebenso, aber meist hinter dem Verbum stehend;

*eng tjatjā* ich esse

*tjatjā eng* wir essen

du und ihr *hā*;

er, sie, es und sie Plural *ke* oder meist *ke adje* beim Verbum, allein stehend immer *keadje*.

Besitzanzeigendes Fürwort gibt es nicht. Entweder wird der Besitzer durch den Genitiv angezeigt oder die Partikel *i* verwendet: *dōp eng* oder *eng i dōp* = mein Haus; *dung tjep* oder *tjep i dung* = das Nest des Vogels.

Hinweisendes Fürwort:

dieser, jener *adje*. Ist *adje* Subjekt in einem Satze, so wird *ke* hinzugefügt.

Bezügliches Fürwort gibt es nicht, da fast nur in einzelnen einfachen Sätzen gesprochen wird.

Fragefürwort.

wer? *bo? labo?*

was? *ma?*

Letzteres ist überhaupt Fragepartikel, gleich dem malaiischen *apa*.

Rückbezügliches Fürwort:

ich selbst *hiloi*;

du und er selbst *lalui*.

*Halui* schließlich wird für alle Fälle benützt.

Unbestimmtes Fürwort:

ein anderer *kloi*

etwas *ugā*

alle, jeder *widenkē*

niemand *pe*, oder *tita kehaloi* (?)

einige *mngri-mngrip*

jemand *kehaloi* (?)

nichts *geta lā*

### 3. Eigenschaftswort.

Das Eigenschaftswort ist unverändert und steht hinter dem Hauptwort.

### 4. Zeitwort.

Das Zeitwort wird nicht durch Veränderungen flektiert. Durch Vorsetzen von *ka-*, *ki-*, *ha-*, *bi-* und Verdoppelung werden oft neue Zeitwörter gebildet, und zwar, wie meine Gewährsmänner behaupteten, Synonyma (??).

Gegenwart:

*eng tjatjā* ich esse

*hā tjatjā* du ißt

*ke tjatjā* er ißt

*tjatjā eng* wir essen

*hā tjatjā* ihr eßt

*ke tjatjā* sie essen

Vergangenheit wird ausgedrückt durch *la*; außerdem kann, wenn das Zeitwort in der Stammform verwendet wird, ein *n* vor den Stamm gesetzt werden:

*eng la ntjip* ich bin gegangen

*hā la tjitjip* du bist gegangen

*la kagigoj eng* wir haben gegessen

*ke la katjā* er hat gegessen

*ke la kikō* er hat gespieen

Zukunft: Die Zukunft wird durch die Partikel „noch nicht“ *dnjāp* ausgedrückt:



*djnjāp naeng katjatjā* ich werde essen  
*djnjāp hā tjip* du wirst gehen  
*djnjāp keadjé grtēk* er wird hören.

Imperativ: Dieser wird meist durch Verdoppelung ausgedrückt:

*an* bring, bringet;  
*goi* oder *goigo* setz dich oder setzt euch.

Der Imperativ wird durch *we* verneint. Vorsetzen von *gu* vor das Stammwort hat dieselbe Bedeutung (?):

*we tjatjā* iß nicht  
*we gusngo* fürchte dich nicht  
*gutjip* geh nicht.

Passivum: Das handelnde Subjekt wird beim Passiv mit *la* hinter das Verbum gesetzt:

*tjep tjā djāl akup* der Vogel ißt Mais  
*tjep tjatjā la mai* der Vogel wird vom Menschen gegessen  
*ke adje kipat la apa* er wird vom Vater geschlagen.

Hilfszeitwort: „Sein“ und „haben“ werden beide durch *mang* ausgedrückt. Ist „sein“ lediglich Bindeglied zwischen dem Substantiv und dem Adjektiv, so wird *mang* weggelassen.

### 5. Zahlwort.

Die Sakai zählen nur bis drei. Drei bedeutet schon eine große Zahl. Wenn einer z. B. viele Kinder hat, so sagt er, er habe drei. Ebenso bezeichnet er sein Alter oft mit „drei Jahren“.

Seine Zahlen sind:

eins *nano*  
 zwei *nār*  
 drei *ni*.

Heutzutage können viele Sakai weiter zählen, benutzen aber von vier ab die malaiischen Zahlen, aber mit eigener Betonung und Aussprache: *ampāt*, *limā*, *anam*, *tudju* . . .

Ordnungszahlen gibt es nicht.

Einmal, zweimal etc. wird, wenn benutzt, durch das malaiische *kali* ausgedrückt.

### 6. Präposition.

um, herum <i>latjop</i>	zwischen <i>nhamād was</i>
bis <i>sampē m</i>	mit <i>sama lu</i> (vielleicht auch <i>lu</i>
durch <i>trus m</i>	allein?)
aus (Holz). <i>deri m</i>	von her <i>djo</i>
nach <i>nu tjerok no</i>	auf <i>nu</i>
von beim Pass. <i>la</i>	„in“ wird nicht ausgedrückt

## 7. Adverbien.

## Adverbien des Ortes:

wo *bla*, *habla*  
 woher *krnong*  
 wohin *menong*  
 hier *njuk*  
 von hier *padä*  
 hierher *madä*  
 dort *mntä*

draußen *darat*  
 innen *djiräi*  
 oben *ku*  
 unten *pati*  
 nahe *rō*  
 weit *njä*

rechts *kntap*  
 links *knguīl*  
 drüben *alekrtä*  
 hinten *tjēlat*  
 nach hinten *no tjēlat*  
 überall *ajad kup saadä*

## Adverbien der Zeit:

wann *singa*  
 soeben *tjoinä*  
 früher *tjanū*  
 gestern *ntum*  
 heute früh *puguglap*

mittags *didji*  
 nachts *klem*  
 jetzt *geda*  
 sofort *gegeda*  
 heute *tjoinä*

übermorgen *tum nano*  
 abends *brkēs*  
 immer *slamanja m*  
 noch nicht *djnjāp, pe-lalu*

## Sonstige:

ja *ja*  
 nein *njä, tita (m?)*  
 nicht *pe*  
 ja nicht *we*

viel, sehr *kop*  
 wie *bahara*  
 wieviel *l'mpū*  
 ebenso wie *sperti m*

auch *djuga m*  
 wenig *ugä*  
 so *bage adä*  
 nur *talä*

## 8. Konjunktion.

„Und“ ist unbekannt;  
 weil *sabit (= sebab m?)*.

Andere sind mir nicht bekannt geworden.

\* \* \*

Die Sakai-Sprache besitzt nur Wörter, die man im Wald gebrauchen kann, alle anderen sind dem Malaiischen entlehnt, z. B. Eisen etc., und Konjunktionen, die in der ursprünglichen Sprache nicht nötig waren, da man nur in Einzelsätzen sprach und auch heute noch spricht. Einzelne Wörter sind wahrscheinlich aus dem Malaiischen verkauderwelscht, wie:

*tuluk* = *tulung* heften  
*sabit* = *sebab* weil  
*tahut* = *tahun* Jahr u. a. m.

Letztere beiden Wörter wären auch kaum in der Sakai-Sprache zu erwarten, da ihnen z. B. eine Zeitrechnung fehlt (Zahlenmangel!). Andererseits fehlen manche Wörter in dieser Sprache und werden durch Malaiisch ersetzt, ohne die eine Sprache kaum auskommen kann, z. B. durch, bis, rund, Ufer.

Es ist dies wohl ein Zeichen dafür, daß sich das Malaiische in die Sprache eindringt, um sie wohl langsam zu verdrängen. So sind vielleicht die oben angeführten Wörter und andere der Sakai-Sprache überhaupt oder wenigstens von meinen Gewährsleuten vergessen worden.

Der Vorgang des Eindringens der malaiischen Sprache zeigt sich wohl auch in folgenden Fällen:

Die Präposition „mit“ heißt eigentlich *lu*; der Sakai sagt aber *sama lu* oder *sama* allein! *La* ist Vergangenheitspartikel, man sagt aber oft *sudah la* (*eng sudah la kitjā*). —

Da die vorliegende Arbeit meine erste auf diesem Gebiet war, bin ich sicher, daß sich mancher Fehler eingeschlichen hat, einzelne mir zweifelhafte Punkte habe ich daher auch mit einem Fragezeichen bezeichnet.

#### Sprachbeispiele.

*eng tjip nu laḍ* ich gehe auf den Berg.

*oli madā, an slā* komm her, bring Blätter!

*ke tjip sama lu eng* er geht mit mir.

*hā smān bako k'tuān* du bittest den Herrn um Tabak.

*pnglāi hitjā manjī* Medizin ißt der Kranke.

*labla headje i dōp* wo ist sein Haus?

*menong bied, singa kidjuk* wohin geht er, wann kommt er zurück?

Urgeschichte der Sakai, nach Diktat geschrieben mit malaiischer Übersetzung.

*Mang nano tjeḡ lajar, sudāh berlajār lautan besār. Buburu Pulau. Ntōi*

*Ada satu kapal lajar, sudāh berlajār lautan besār. Dia samp Pulau. (Ada) tiba nu Pulau. Tjeḡ tro batū. Tjeō tjeḡ. Dāt has kup Mai, sāi angin besār di Pulau. Kapal kena batū. Kapal pitjah. (Sudah) mati banyak orang, hidup krdal nano krāl nano. Imo krāl Djulani, imo krdal Omlai.*

*perampuan satu laki satu. Laki punja nama Djulani, perampuan punja nama Omlai.*

*Omlai kihal Pulau sama Djulani. Omlai hidjap talā. Tjatjā smān ku Omlai naik Pulau sama Djulani. Omlai menangis sadja. Makanan minta daripada*

*gnsir. Djulani kinjanji Pulau. Pot noi. Tita tjanā. Laliu*

*suami. Djulani sakit di Pulau. Sakit Prut. Tiada (ada) Makanan. Lamanja (sudah)*

*ampat, lima gntjā. Grtā ngro Musā. Kiar kà teḡ ngulei,*

*4, 5 bulan. (Maka dia) dengar Musā (punja) suara. (Dia) suruh tjari umbut*

*ok tjanā ni ke adje Omlai. Ngro talā, laloi pe m'bakā.*

*(kaju) Sardang, (buat) kasih makanan sama Omlai itu. (Ada) suara sadja, sendiri dia tida*

*Ke ok hapanēh imo: Eng Musā, we gusngo, eng hatulung di lihat (m' = ?). Dia kasih tuu nama: Saja Musā, djangan takut, saja tulung*

*hā. Djulani kied nu laḍ, njang teḡ i putjuk. Djulani kiok*

*sama kau. Djulani naik kaatas gunung, ambil Sardang punja putjuk. Djulani bawa*

*ni knā, Omlai la kitjā. Omlai la bar sama Djulani. Nar kied*

*(dia) pada bini, Omlai suda makan. Omlai sudah baik sama Djulani Duadua naik*

*nu laḍ kà tjanā talā.*

*ka gunung, tjari makanan sahadja.*

*Ampāt, limā tahut Omlai brkāt. Jas darat. Djulani kioḡ ku*

*(Habis) 4, 5 taun Omlai bunting. Beranak di hutan. Djulani kasih pada*

*Omlai langak nār Awan. Omlai sedāp i singji.*

*Omlai Bulu dua batang. Omlai (sudah) senang hati.*

Omlai und Djulani sollen die Voreltern der Sakai gewesen sein.



## Deutsche Übersetzung.

Es war einmal ein Segelschiff, das segelte auf hoher See. Es erreichte eine Insel (wohl die malaiische Halbinsel). Heftiger Wind wehte an der Insel, und das Schiff stieß an einen Felsen. Das Schiff zerbrach. Viele Leute starben, aber am Leben blieb eine Frau und ein Mann. Der Mann hieß Djulani, die Frau hieß Omlai. Omlai betrat die Insel mit Djulani, und Omlai weinte nur, denn sie wollte Essen von ihrem Gatten. Djulani aber erkrankte auf der Insel. Sein Bauch war krank, und nichts zu essen war da. Das dauerte vier, fünf Monate. Da hörte er die Stimme Musa's, der ihm befahl, junge Sardangtriebe zu suchen und sie seiner Frau Omlai zum Essen zu geben. Nur die Stimme war zu hören, er selbst war nicht zu sehen, aber er nannte seinen Namen: „Ich bin Musa, fürchte dich nicht, ich helfe dir.“ Djulani aber erstieg den Gipfel des Berges und holte Sardangtriebe. Djulani brachte sie seiner Frau und Omlai ab. Omlai und Djulani wurden gesund, und beide stiegen auf den Berg und suchten ihre Nahrung. (Die Sakai wohnen auch heute in den Bergen.)

Nach vier, fünf Jahren wurde Omlai schwanger und gebar ein Kind im Walde. Djulani aber gab Omlai zwei Bambusstücke und sie freute sich. (Auch heutzutage werden verzierte Stücke Bambus über der kreißenden Frau aufgehängt und ihr solche als Schutz gegen böse Geister gegeben.)

II. Sakai-Deutsches Vokabularium<sup>1</sup>.

## A.

*abāt* Stoff (*kain*)  
*abar* leb wohl  
*adje* dieser, jener dort  
*adjah* Großvater v. Mutter  
*adō* schlagen (mit Hammer)  
*aja* Vater  
*ajad kup saadā* überall  
*āk* senden  
*ala* Zauberer  
*alekrtā* jenseits  
*ān* bringen  
*aṡān* Bambus

## B.

*bā* Reis (Padi)  
*bādak m* Nashorn  
*bagéadā* so (*bagitu*)  
*bahara* wie  
*bahē* satt  
*bájer m* bezahlen  
*bakā* sehen  
*bakndāk* Kröte  
*bako* Tabak  
*baka* Falle  
*balik m* umwenden  
*bangkēi* Narbe, Wunde  
*bandar* Tal

*barā a* Funke  
*bāt* schlafen  
*batū* Stein  
*batū rlā*  
*bedil kmong* Wade  
*behēp* Blut  
*besi m* Eisen  
*betul m* richtig  
*bumāl* jagen  
*biād* gehen  
*biāk* weiß  
*bibalū* Witwer  
*bihāl* kommen  
*bingung m* dumm  
*biāl* aufwachen  
*birī* Kalong, fliegender Hund  
*bisa m* können  
*biup* machen (-*a* Feuer an-  
*b'kāt* heiß [zünden])  
*bla m* spalten  
*bla* wo?  
*blāo* Blasrohr  
*blaōr* grün  
*blī m* kaufen  
*bo* wer?  
*bok* anbinden  
*bolēh m* können  
*bqr* gut

*bqr arī* Regenbogen  
*bqt* schlagen  
*brak* Körper  
*brani m* kühn, tapfer  
*brapā* träumen  
*brēs* leer  
*bri m* schenken  
*briōl* bewegen  
*brkāt* schwanger  
*brkēs* Abend  
*brnja* Wurm  
*brtjā* reif  
*brtjel* Kammechse  
*brtjet* kochen  
*bruāk* Blitz  
*bult m* rund  
*bungā m* Blume  
*bungro* Rede, Stimme  
*buburū* erreichen  
*budī m* klug  
*buparī* aufhören  
*burū* begegnen, kennen  
*būs* Zuckerrohr

## D.

*dā* aufbewahren, hinlegen,  
*dāk* Falle [sparen]  
*darat* Wald, draußen

<sup>1</sup> Interessenten können das Deutsch-Sakai Vokabularium von dem Verfasser erhalten.

*dāt* sterben, tot  
*deri m* aus (z. B. Holz)  
*didji* Mittag  
*dinjāp* weinen  
*dīr* brennen  
*dong benā* Bett  
*dōp* Haus  
*drkop kurōl* Knie  
*dui njom* Messer zum Reis-  
 schneiden  
*dūit holl* Geld  
*dung tjāp* Nest  
*dja tjtjip* aufbrechen  
*djadi m* werden, geschehen  
*djadjī* liegen  
*djal akup* Mais  
*djangan* beim Imperativ (?)  
 ja nicht  
*djāp* weinen  
*djar* laufen  
*djāras* Finger  
*dawab m* antworten  
*djeang* Knochen  
*djeang tris* Rippe  
*djeang gap* Hüfte  
*djeang tje lat* Wirbelsäule  
*djehū* Baum, Holz  
*djhat m* schlecht  
*djirāi* innen  
*djnngel* bellen  
*djnāp* noch nicht (Fut. Part.)  
*djnjuk* zurückkommen  
*djōi* begleiten  
*djo* von, her  
*djal* aufhängen, hängen  
*dj'ra* tief  
*djrlā* Stachel  
*djrnja*  
*djūal m* verkaufen  
*djugā m* auch  
*djūk* Fuß

**E.**

*ed* oder *ād* gehen  
*ed* Eingeweide  
*édpédél* Magen  
*endōp* nach Hause  
*eng* ich, wir

**G.**

*gadja m* Elefant  
*galuk* werfen  
*gare* Eidechse  
*ge* zu wenig  
*ge* krauen (-*kūi* Kopf-)  
*geda* jetzt

*gegeda* sofort  
*gel* fließen  
*gēl* abschneiden  
*getalā* nichts  
*getjā* Mond  
*geta* abhäuten  
*getū* Haut  
*gigōi* sitzen  
*gila m* verrückt  
*glāk m* Armspange  
*glap m* dunkel  
*gmpal* Schulter  
*gnsīr* Gatte  
*gal* Fluß  
*gosok m* reiben  
*grtāk* hören  
*gu-* ja nicht  
*gula m* Zucker  
*gulap* tragen

**H.**

*ha adjé* woher  
*hā* du  
*habla* wo  
*habu* Wunsch, wünschen  
*hād* vorhaben, wollen  
*halōi* ich und er selbst  
*hampa* hohl  
*hapanēh* wissen  
*haput* schießen  
*harap m* hoffen  
*has* Perf. Partikel  
*hatuluk, hatulung m* helfen  
*hidjap* weinen  
*hidul* Stiel  
*hige* kitzeln, krauen  
*higel* schlagen  
*hikāl* knoten, Knoten  
*hila, hihila, m hela* ziehen  
*hilōi* ich selbst  
*hissar* schneiden  
*hissar* mager  
*hitāk* zerreißen  
*hitas* Busch kappen  
*hitung m* rechnen  
*hgl* kommen

**I, J.**

*i* sein, bes. Part.  
*ja* ja  
*ibe* männlich  
*intan m* Geschmeide  
*jab* verbrennen  
*jōd* Messer  
*jōd ntōi* Parang, Buschmesser

*jak* fallen  
*jas* gebären  
*imāt (i mat' m?)* Kern  
*irak p'tā* Pilz  
*isi m* füllen  
*itjak* Ast

**K.**

*kā* Fisch  
*kā* suchen  
*kabū lokā* Kapok  
*kakaṽan* Nashornvogel  
*kampuk* Pflanzung  
*kanang* Ellenbogen  
*kap m?* Kalk  
*katjāt* langsam  
*kátjoch tēo* -Quelle  
*katjū* Wald-Gambir  
*kaṽit* müde  
*keḍet* bitter  
*ke* er, sie (Plur.)  
*keat* naß  
*kebak* Mumbrang  
*keḥāl* husten, Husten  
*kehalōi* jemand (?)  
*ken m* treffen  
*keṅhāl* Knöchel  
*keōr* sauer  
*kerit* Arm  
*kewa* Schmetterling  
*kinjām* kauen  
*kibōt* lecken  
*kibat* schlagen  
*kidāt* töten  
*kidjar* laufen  
*kidjōi* folgen, gehorchen  
*kidjuk* zurückkommen  
*kihāk* fliegen  
*kihak* pfeifen  
*kihāl* hinaufsteigen, gehen  
 auf (*naik*)  
*kihōi* gähnen  
*kikap* beißen  
*kikup knōn* gebären  
*kilīp* schlucken  
*kilit* Perle (Glas)  
*kilōi* schwimmen  
*kilūk* lachen  
*kinga* trinken  
*kineng* sehen  
*kinjanjī* krank sein  
*kioḳ* geben  
*kiar* befehlen  
*kissar* Gift  
*klā* Eule  
*klem* Nacht, nachts

*kleḡp* Gehirn  
*klōi* ein anderer, anders  
*k'malū* Witwe  
*kmēl tuk* Handrücken  
*kmo* Kessel  
*kmong* Bein, Unterschenkel  
*knā* Gattin, Frau, weiblich  
*knā menang* Schwägerin  
 vom jüng. Bruder  
*knā tenek* Schwägerin vom  
 ält. Bruder  
*knā* Schwiegereltern  
*knglā* Tür  
*knguīl* links  
*kning* Mutter  
*kning tuk* Daumen  
*knjak* Flügel  
*knjang* schmackhaft  
*knak* Gaumen  
*knōn* Kind  
*knōn sanjā* Enkel  
*kntap* rechts  
*kōh* sich erbrechen  
*kop* viel  
*kōp* bekommen  
*kat* wegnehmen  
*kotor m* schmutzig  
*krāl* Mann  
*krāp tuk* Handfläche  
*krdāl* Frau, Gattin  
*krdī* ruhig  
*krēdia m* Arbeit, arbeiten  
*krnong* woher  
*krok* zittern  
*krop* Saiteninstrument  
*ku* auf, oben auf, um (bitten-)  
*kuda m* Pferd  
*kudl* Hautausschlag (= *mal*  
*kudis* ?)  
*kūi* Kopf  
*kūtjing m* Katze  
*kwat m* stark

## L.

*la* Perfekt-Part.  
*la* von, beim Passiv (?)  
*labla* wo?  
*labo* wer?  
*labu m* Flaschenkürbis  
*lād* kahl  
*ladī* fertig (*habis*)  
*lāi* Ameise  
*lāi* öffnen  
*laing* wer ist dort?  
*lalāt* sauber

*latiḡ* dauern, Zeitdauer  
*lalōi* er selbst  
*lāng* Bussart  
*langak* Stab  
*latjā* gar  
*latjop* um, herum  
*lebar* breit  
*lēhī* Speichel  
*lēmpa* Oberschenkel  
*lēmpū* wie viele  
*lēmūj* Zahn  
*lō* Schwein  
*lō darat* Wildschwein  
*lād* Berg  
*lok* Köcher  
*luej* Biene  
*lupa m* vergessen

## M.

*-ma* Fragepartikel (*apa*)  
*ma* was?  
*mabiha* Tiger  
*madd* her, hierher  
*madjis* Sonne  
*mahē* Nase  
*māi* Mensch  
*mām* Milch, Brüste  
*mamā* Großmutter  
*mamu* baden  
*mang* sein  
*mangai* Skorpion  
*mani* Halskette  
*mani* Regen  
*manjī* Krankheit, krank,  
 krank sein  
*manung* Spinne  
*mas* Gold  
*matā m* Klinge  
*māte* Auge  
*matja* klein  
*matjat* Hügel  
*matūi* Gesicht  
*menang* jüngerer Bruder  
*menari m* tanzen  
*menong* wohin (*ma nong*)  
*ming* Backe  
*minjak m* Öl  
*mirōi* zornig  
*mlehom* Atem  
*mnāi* Schwager  
*mngri mngrip* einige  
*mnka* Osten  
*mntā* dort  
*mōi* eintreten, hineingehen  
*m'pat* Salz

*m'pik* Kropf (Vogel)  
*m'plek* bewachen  
*muka m* vorn  
*mulāi m* beginnen  
*muno* schlagen  
*mūrah m* billig  
*musa* Gottheit

## N.

*nā* Tag  
*na dōp* nach Hause  
*naeng* ich  
*nam* siedend  
*nano* eins  
*nār* zwei  
*ndōi* wiegen im Arm  
*neng* sehen  
*nghal* gelangen (*eng hal* ?)  
*ngai* riechen  
*ngolēi* Gemüse  
*ngrah* alt  
*ngro* Reden, das Wort  
*ngulēi* Spitze (= Putjuk *m*)  
*n'hamqā* was zwischen  
*nī* an (geben an)  
*nī* drei  
*nikā m* heiraten  
*ninet* schlecht  
*nja* entfernen  
*njé* nein  
*njé* faul  
*njāin sād* Heu  
*njāin* Gras  
*njām* jung  
*njāng* holen  
*njnglad* Westen  
*njnāt* jäten, mähen, *tjutji*  
*rumpūt*!  
*njnjōi* Oberlippe  
*njinjuk* aufrecht  
*njnka* Kinn  
*njo* schwer  
*nja* Tabakrauch, Rauch  
*nja roko* Tabak rauchen  
*njob* verlieren  
*njōē* Mund  
*njuk* hier  
*nkū* Donner  
*nlok māhe* Nasenloch  
*nang* anbieten  
*nong* Weg  
*nsēi* dünn  
*nta* weißer Reiher  
*ntak* Ohr  
*ntak* Zunge (!)



*nte* zerrissen  
*ntōi* groß  
*ntōi* dick, fett, frech  
*ntuch* Brust  
*ntum* gestern  
*nu* auf, hinauf, bei  
*nu tjeŋq̄d* nach hinten

**O.**

*aę* Feuer  
*ok* geben  
*oli* komm  
*gr* befehlen

**P.**

*pada nql* unreif  
*pade* von hier  
*padā* hier  
*pahan* gewohnt sein  
*pāi* frisch, neu  
*pakē m* gebrauchen, an-  
 ziehen  
*panā m* Bogen  
*panēh* wissen  
*pangil m* rufen  
*pantjur* Bambusstück, ver-  
 ziert für Geburten  
*papāja m* Papaja  
*pas* Sturm  
*patī* kurz  
*pati* unten  
*pé* nicht  
*peḏs* Schildkröte  
*pe grtāk* taub  
*peḥq* Fieber  
*pelatū* noch nicht  
*peti m* Kiste  
*pikir m* denken  
*pinōi* Gewitter, Wind  
*plā* Frucht  
*plaplahat m* langsam  
*plāk* Dach  
*pngjāi* vergiftet  
*pnglā* Ei  
*pnglāi* Arznei  
*pngrāl* Nasenpflock  
*pṇas* Brücke  
*pōs* Reh  
*pot nōi* Leibweh haben *sa-*  
*kit prut*  
*prahū m* Boot  
*praḥ* Ratte  
*praḥ suī* Eichhörnchen  
*prdat* schlachten  
*prgōi* Schoß  
*prlī* drücken

*prlōi* Stern  
*puguglap* früh morgens  
*puk* Huhn  
*punda* Beil  
*pupūṭ* schmal [blatt  
*putjuk m* spießendes Palm-

**R.**

*ragā* Korb  
*rahū* blau  
*rasa m* glauben, meinen  
*rauę* Gras  
*renjān* rot  
*rerāk* Tier  
*rhō* Pfeil  
*rikmō* Kochtopf  
*rirōt* sich verirren  
*r'māt* gelb  
*rō* nahe  
*rōi* Fliege, Käfer  
*rungekuk* Kehle

**S.**

*sā* verfault  
*sabit* weil  
*sagu* Wolke  
*sahadja m* nur  
*sama lu* mit  
*sampē* bis  
*sedāp (m)i* froh *singji*  
*sęrnji* begreifen, verstehen  
*sęūk* Baum zur Baststoff-  
 gewinnung  
*set* Fleisch  
*singa* wann?  
*singji* Herz  
*slā* Blatt  
*slamanja m* immer  
*slun* weich  
*smān(-ku)* fordern, bitten um  
*smpā* Durian  
*sngjit* kalt, frieren  
*sngo* ängstlich  
*sngrai* Faden  
*sngrak* Feind  
*sngup* Schweiß, schwitzen  
*snjong* Zwitschern  
*snjong tjep* Vogelzwhitschern  
*sntā* Schwanz  
*sntql* Feder, Wolle  
*sntql njnkā* Bart  
*sntql njnjōi* Schnurrbart  
*sqd* dürr  
*sogū* Kammi  
*sak* Haar

*sperti m* wie  
*suī* hoch, Himmel  
*sūi* leben  
*suka* wünschen  
*sumbā* rote Fruchtfarbe

**T.**

*tahut* Jahr  
*tāi* flechten  
*talā* nur  
*talū* Tausendfuß  
*tangen* Hals  
*tangkak* Nacken  
*tanja m* fragen, erforschen  
*tantqr* spielen  
*tantū m* sicher  
*tapak* Tabaksbeutel  
*tapar djūk* Fußsohle  
*tapi m* aber  
*tapok* Korb  
*tarimā m* annehmen  
*tatjam m* scharf  
*tchnelai* Nasenflöte  
*tchōi nā* heute eben  
*tebē* voll  
*telāi* Banane  
*tempa* Schamgürtel  
*tenek* älterer Bruder  
*tēp* Wasser, Fluß  
*teq duk* See  
*teq* Sardang-Pflanze  
*tepi m* Ufer  
*tep māt'* blind  
*t'ḥal* blasen  
*t'ḥal mlehōm* atmen  
*tī* Boden  
*tiba* Wind  
*tibā* ankommen  
*tidji* Schnecke, Schlange  
*tinglap* ertrinken (*tinga-*  
*lam?*)  
*tirī* Onkel, Tante  
*tirgnāin* Ton  
*tita m* nein  
*titale* alles  
*tlai* frei  
*tmagī* Stirn  
*tok* Großvater vom Vater  
*trak* Höhle  
*trang m* hell  
*trįnjal* Zeigen  
*trįnjal nong* führen  
*tro kenā, kena* = treffen,  
 erleben, zusammentreffen  
 mit, anrennen an

*trus m* durch  
*tsərū* Matte  
*tuk* Hand  
*tukar m* vertauschen  
*tuluk m?* helfen = *tulung?*  
*tum nano* übermorgen  
*tungū m* warten  
*tung knōn* kleiner Finger  
*tuntunja* Zeigefinger  
*tutup m* Deckel

**Tj.**

*tja* Lohn  
*tjā* essen  
*tjampur m* mischen  
*tjanā* Speise, Essen, Reis  
     (*nassi*)  
*tjanū* früher  
*tjap* anfassen  
*tjāpeh m* müde  
*tjas* Rauch  
*tjatjin* Regenwurm  
*tjawak* Rinde  
*tje* Bauch

*tjeā* süß, angenehm  
*tjeāp* einwickeln  
*tjelat* hinten  
*tjenang djūk* Ferse  
*tjeō* zerbrechen, brechen  
*tjea* Schiff  
*tjeak* Wurzel  
*tjep* Vogel  
*tjerok nō* nach  
*tjerū* hellgelb  
*tjeruk* lang  
*tjige* hart  
*tjinan* hinaufsteigen  
*tjip* gehen  
*tjitjak m* Tjitjak  
*tjikap* Baststoff  
*tjingreng tuk* Handgelenk  
*tjngrōi* Reis bras  
*tjngros* Nagel  
*tjngrūt* herabkommen  
*tjngkūt kaj* Kopfbinde  
*tjngkī* Grasbündel zum  
     Schmuck  
*tja* Hund

*tjab* pflanzen  
*tjōba m* versuchen  
*tjak* Rotang, Lianenseil  
*tjak* lieben  
*tjuāk* hungrig  
*tji i dāk* Spinnweben  
*tjūk* nähen  
*tjukup m* genügen  
*tjulas* geschickt, fähig  
*tjutji m* waschen

**U.**

*ubī* Ubi (Patate)  
*ugā* wenig, ein wenig, etwas  
*ūi* Taube  
*upūr* der Morgen, morgens  
*urat m* Ader  
*usāh m* nötig  
*uwe* wegwerfen  
*uwe* bleiben, verweilen

**W.**

*we* ja nicht, beim Imperativ  
*widenkē* alle



## The Catholic Negro in Louisiana.

By W. C. GAYNOR, St. Benedict, Louisiana.

It is a trite saying in Louisiana that "the Louisiana negro is the best in the South". Nor is this a mere local or State prejudice. It has a goodly justification of fact. The real Creole negro comes by his politeness, his urbane deference, his unracial self-control in religion, thro the same influences as he has come by his peculiar English *patois*. More especially in the latter days of slavery he had for master a French or Spanish Creole, to whom politeness and a certain qualified humanity were natural virtues, to be practised and observed even towards the lowliest menial on the plantation. Moreover, the Latin races in their intercourse with both the Indian and the negro rarely lost sight of the mutual humanity of master and slave; they treated subject peoples with greater forbearance, greater kindness, and had a deeper insight of sympathy with them than the Anglo-Saxon ever showed. More precisely, they did not overestimate the dignity of the white man.

The Creole slave, therefore, was a social unit in the family to which he belonged — not indeed on a footing of social equality or on any level approaching thereto, but a member of the family to be treated with consideration. Being by nature imitative, and, furthermore, being under training and correction, he soon modelled his manners after the example of his betters — was religious or irreligious, mild-mannered or the opposite, not only according to his own native bent but also in unison with the spirit of his owners. And their example was usually a worthy one.

Hence one of the reasons why the descendants of those Louisiana slaves — now in the third or fourth generation — are ordinarily mild and gentle of disposition, averse to lawlessness, and in their intercourse with the whites still retain some of that ancient deferential spirit which was such a pleasing feature of the "old plantation days". In fact, the contrast, in this respect, between them and the negroes from other southern States is so pronounced and obvious that the northern man is not long in perceiving it. The Mississippi negro, for instance, is rough, uncouth, and often insolent — lawless, too, for the most part — and carried away with his ideas of personal license. Altogether, he is an undesirable visitor; and this is true of the Florida negro and doubly true of him from Alabama. Beside these degraded samples of what the original slave must have been in those States, the colored native of Louisiana is a paragon of morality, despite the ethnical fact that morality does not recommend itself very closely to the negro in any locality. When, therefore, any of the more serious crimes is perpetrated by a negro in Louisiana, it is safe at once to conclude that the perpetrator is an outsider; in at least eight cases out of ten, the inference will be justified by the facts.

Now — these being the facts — it is quite apropos to enquire whence the difference arises, seeing that it is not precisely ethnical. The material is



the same everywhere, — why does Louisiana turn out a better and safer article than Texas or Florida, Alabama or Mississippi? The negro question is one of vital importance in the South; it would not carry the same menace if the southern negro were everywhere as civilized and law-abiding as he is in the Creole State. Why should he be a different product there than elsewhere? The answer forces itself on us: the creole negro, although not always a Catholic, is the product of Catholic conditions and reflects always the effects of a Catholic atmosphere. His environment, ever since the first of his unfortunate race was brought as a slave to New Orleans, has been Catholic, not only in its immediate implications but in the most important matter of the lives and training of his masters. The background of his life therefore, even as he still survives in his descendants, was Catholic; the associations of his every-day existence were Catholic; the training which he received — such as it was, fragmentary and often indifferent — was grounded in Catholic customs; while his masters, French or Spanish, though they might not always show him the most Christian examples, kept a strict eye upon his Christian training. For it is a curious fact that even when a Frenchman is an infidel — or pretends to be one — he is mighty careful to see that his wife and daughters remain good Catholics. He has a very present care for the sanctity of his home — his *foyer domestique*. The fidelity of his slaves in those old slavery days was also an ever present care with him; they came, in this regard, a close second to his wife and daughters; so that, however he might himself treat them, he always insisted on their observing the laws of religion.

It was the custom in the palmy days of slavery to depict the condition of the slaves in Louisiana as much worse, the treatment they received at the hands of their masters much more cruel and inhuman, than in any other of the slave States. To be sold “down de ribber” was in consequence the awfulest fate that could befall a poor darkey. Mrs. HARRIET BEECHER STOWE records this fact in “Uncle Tom’s Cabin”, and she also chooses as her greatest ruffian a man with a French surname. And yet, while there were, no doubt, many instances of abnormal cruelty on the part of Creole owners towards their slaves, such cases were as distinctly abnormal and unusual, and, strange to say, generally committed by masters or mistresses who were not natives of Louisiana. In a number of cases, it is regrettable to have to record it, women — ladies of fashion and position — showed a fierce cruelty towards their defenceless slaves. But these, too, were exceptional cases; and the perpetrators no doubt, in some one way or another, degenerates. Yet notwithstanding those sporadic instances of ill treatment, the lot of the slave in Louisiana was a pleasant one, as most surviving slaves do still testify. Temperamentally master and slave were very much akin, the light-hearted black finding in the merry Creole, his master, a congeniality of spirit and outlook on life that enabled them to understand each other at all times. Slaves were well treated and well cared for in Louisiana. We can safely conclude, then, that sectarian hatred, joined with the unenviable reputation of New Orleans as an open slave market, served to affix this stigma of cruelty on the slave owners of Louisiana.

The families of slave-owners being Catholic, it followed of course that their slaves were of the same religion. It becomes an interesting question, therefore, why all the colored folk of Louisiana, — themselves often immediate descendants of Catholic parents — are not mainly Catholic. Yet they are not; only a percentage of them have kept the faith. The influx of foreign, or out-of-State, negroes, has of course been large, and these we would not expect to find Catholics; still the number of real Louisianian colored people who belong to the evangelical sects is very considerable. They lost the faith, we are told, during and after the war. The Church was grievously short-handed for priests to attend the spiritual needs of the white people; she could not give much attention to the blacks. The miseries and tyrannies of the reconstruction period served also to erect barriers of misunderstanding between the races; the ancient affection of master for slave and slave for master was submerged in bitterness; the white people saw themselves ruined by a war which was ostensibly caused by the question of slavery, the slaves were for the moment actually the masters: these and other causes combined to render the Church's work among the negroes abortive. At the same time the sectaries were not slow to improve their opportunities to pervert the credulous blacks. Arguments of all sorts were employed, not the least of which was the specious one that the Pope had opposed their manumission; whereas "Massa Lincum", who freed them, was a Baptist.

It is not to be wondered at, therefore, that many lost the faith, and joined the sects. Moreover, there is a great drawing power, to the childish and primitive negro, in the license of unrestrained freedom to sing and dance while holding his religious services. He delights in excitement; and emotionalism, under the name of religion, especially appeals to him. In the Methodist and Baptist sects the amplest latitude is given him to indulge this characteristic racial peculiarity. A colored meeting-house during a religious service is at once a dance-hall, a concert, a theatre for the display of orgiastic emotions, and a rendez-vous for the cultivation of affairs of love. As to true religion or a devout and reasonable reverence to God, such a thing is unknown.

It is no wonder, then, that numbers of this simple and emotional race should, when their moorings parted and they were left adrift on an uncharted sea, lose their reckoning in the matter of religion. The white man did so in too many cases, unfortunately — the black man much more excusably. And thus it has come about that a large percentage of the negroes of Louisiana are Protestants, usually Baptists or Methodists. What this percentage may exactly be, we have no reliable means of knowing; as we have no accurate returns of the number of Catholic negroes in the State. From the fact that sectarian conventicles are to be found in those districts where the colored population is chiefly Catholic, — as in Lafayette, Thibodeaux, and elsewhere — one is forced to believe that even in those Catholic centres, there is still a remnant which is not Catholic. But what proportion of these non-Catholics are of true Louisiana birth and descent, must remain unknown to us. There has been a large immigration of out-side negroes into the State, — especially into the northern parts of it; and these negroes almost universally are

Protestants. Now, since, in the words of the profane song, "All niggers look alike to me", we must discard as practically impossible the idea of discriminating between the real Louisianian black and his fellow from the other States, except in the very important respect — already alluded to — of his comparative moral superiority. We must be content with the knowledge that in the southern and middle parts of the State the black man is chiefly Catholic.

The question of his morality must needs be of a comparative kind. The negro, as such, is without morality, when we limit the word to the considerations of sexuality. If he has any conception of right and wrong in this delicate matter, they are purely artificial; that is, acquired from the outside — from the teachings of religion or the reprehensions of his white teachers. He is not yet far enough from the jungle to have acquired a thoroughly reliable conscience in this matter. Where he is without teaching or example, as in his grade of Protestantism, conducted by himself, he necessarily remains practically in a state of *ferae naturae*, and is completely given over to the unregulated passions of the gross animal he is. He chooses his ministers, or religious teachers, not for their spirituality or devotion, but rather because of their grosser physique whereby they can better shout and play the pander. — There is nothing unjust or exaggerated in this; it is a merely exact statement of a commonplace fact. The churchly affiliations of the Catholic negro, on the contrary, emphasize continuously to his mind the absolute necessity of personal purity and sexual morality. The divine efficacy of the confessional not only illuminates the ground around his feet in this matter of morality but supplies him with wise helps to escape the curse of racial tendencies. The Blessed Eucharist gives him still greater helps; so that — as we should expect to find him — the Catholic negro, who practises his religion, is slowly rising above his frailties. This is especially true of the Catholic colored woman or girl. It is generously admitted by Protestants that if there be such a being in the South as a moral negro female, she is surely a Catholic. To expect morality of any other sort of colored woman, would be futile. She is actually taught to be immoral through parental and other influences. She is warned not to depart from the customs of her race, — to be in this matter "like her own people". Hence immorality comes naturally to her, and she makes no concealment of it. From the degrading influence of such home training the Catholic girl is happily preserved.

The attitude of the white Catholics towards their colored brethren of the faith in Louisiana affords us a diversified field for study. It is of course only one feature of the wide question of the treatment of the negro in the South. And to understand upon what grounds that treatment, often invidious and unjust, can be reasonably based, requires an impartial study of conditions, not only as they have been but as they are. Suffice it to say in this article that in a country wherein the Catholic inhabitants of the prevailing races are, for the most part, held by a week-minded regard for the opinions of the pagan world around them — by an exaggerated human respect — it is not surprising to find that in their treatment of the negro of their own faith they are, in many instances, animated by a spirit which, to say the least,



is not Catholic. Nor does it diminish appreciably the sting of this reproach that in the few overt instances of racial hatred on the part of Creole Catholics towards their fellow Catholics of colored blood — instances in which violence and intimidation were employed to keep the negro out of church edifices used by the whites —, these demonstrations occurred only in more ignorant districts. The general mental attitude even of the most enlightened Catholic laic of the South — and here I speak, of course, of the native southerner — is one of ill-concealed contempt and suspicion of the negro, no matter what his religion may be. Whether this un-Christian frame of mind has had anything to do with the studied neglect of the religious needs of the Catholic negro in days now well past, is a pertinent question.

One thing does — on the surface, at least, — appear providential; viz., that hitherto the supply of native clergy has been so scanty and inadequate that the field has perforce been occupied by a clergy to whom the soul of a black man is as dear as the soul of his white brother. It must, under prevailing conditions, be for years problematical whether a native clergy can, humanly speaking, so divest themselves of this inborn prejudice against the negro as to be willing to treat him with the same religious consideration as they will show to white Catholics. There is every reason to doubt it; as there is ample reason to believe that, even if they so far overcome, by the grace of God, this deep, innate dislike, their efforts to uplift the negro will for a long time to come be thwarted by the active opposition of an un-Catholic public sentiment. The white man will first have to be convinced, not only that the negro has a soul to save, but that it is worth saving.

In the face of this disastrous sentiment it is pleasant to be able to record that some of the ancient Catholic feeling of the white man towards the negro still survives. It is shared among certain prominent families of the South, so that ever and anon we have the most gratifying evidences of its existence. His Honor Chief-Justice WHITE, of the Supreme Court of the United States, will pardon me, I trust, if I adduce him as an example of this tolerant kindness towards the negro. His Honor comes of a family of slaveholders of Tennessee, but long acclimated in Louisiana. His father was Governor of the State, and, like his son, a good Catholic. Now, as showing the relations that existed between this family and their slaves in the olden times, I need only instance the customary welcome which the Chief Justice receives from the colored community around Thibodeaux, his native place, when he revisits the family plantation. When the word goes forth that the Chief Justice is coming (his old neighbors in Thibodeaux still call him EDDIE), every colored man for miles around that old Creole town hies him to the railway station to meet and salute the visitor; a procession is formed on his arrival, and he is conveyed to his home. He, in turn, spends the next few days in visiting the homes of his colored friends and retainers. The reciprocal attachment of master and slave, as it existed in this Catholic family in the slavery times, is thus cemented and perpetuated.

Where Catholic negroes have not churches of their own — and only in a few cases does the writer know of their having their own separate churches

— one side of the sacred edifice is set apart for their use. Ordinarily this means either a row of pews, two deep, running from one end of the church to the other, as in Opelousas and New Iberia, or a certain number of pews in the rear, as in Donaldsonville and elsewhere. Where the pews for colored people run side by side with those for whites, an intervening wall or barrier is placed to prevent the possibility of a colored man's seating himself in a white man's pew; in other words, the pews of the whites do not open on a colored aisle. Everywhere, much the same as in the street cars, it is *de rigueur* that a white should not occupy a seat in the colored division. This applies also to the colored side of the confessional. It is unnecessary to remark that these regulations sometimes work out confusion to the northern man, who is not accustomed to find the house of God divided and subdivided by such invidious distinctions. Yet, it would appear that they are for the present necessary; efforts made to abolish them have resulted in unpleasantness.

This superiority of the white man — or precedence given to him — is observed also in the public administration of the sacraments. There are Catholic churches in Louisiana in which a colored Sister of the Holy Family dare not approach the communion rail until every white communicant has received the Blessed Sacrament. On one side of such churches, it can be noted, the white Sisters go first to communion before the simple laics; while, on the other, the colored Sisters are compelled to wait until the rail is clear of white communicants. Here we have racial distinction carried beyond all due bounds. And so obstinate and confirmed is this unholy prejudice that even pastors of character and great personal influence cannot mitigate or lessen it. The negro — man or woman, saint or sinner — is an intruder in white churches, to whom no welcoming hand is extended.

It is a remarkable fact that the negro, despite his racial fondness for tumultuary religious exhibitions, is, when a Catholic, as modest, retiring, and unemotional in his public devotions as his white brother. The contrast between his poise and balance and the misguided and irrational enthusiasm of the sectarian negro is marked. He assists at mass and approaches the sacraments with the fervor and devotion of a good Catholic without at all betraying traces of that exaltation and hyper-religious enthusiasm to which his race is so prone. If anything, perhaps, he is more devout than the white man — mayhap he feels his dependence more. Whatever his personal sins may be, he assuredly gives no countenance, is his Christian mien and behavior, to the pert saying that the ten commandments were never intended to apply to the negro. And in this revolution from hoodoo ecstasy to well regulated self-control in matters of religion, it is given us to discern at least the preternatural effects of the Catholic religion. For it is certainly beyond the ordinary powers of a human institution to transform a being of such primitive instincts into a devout, self-controlled, God-fearing Christian.

The church in Louisiana is doing her utmost to care for the spiritual welfare of the colored race. In the larger centres she is now able to supply them with churches for their separate use, — and of course with priests to serve them. A congregation of Sisters of the Holy Family (colored) has schools

here and there throughout the State, and these devoted colored women are doing efficient work. It is lamentable, however, that the ingrained Southern prejudice against the negro makes the work of the Church so much more difficult; for it is generally admitted by all who have made a study of the negro problem that the presence and kindly cooperation of the white man is of the greatest moral value to the negro. He is still a weak and primitive being; by nature and the lasting effects of slavery, dependent; quick to copy from the example set him; so that when he is duly upheld in his efforts to do right, he is more likely to persevere. The plan of segregating him in his churchly relations, as is now being done, while it has much to recommend it, must, however, ever labor under this drawback, that it deprives the imitative negro of the grave examples of many good white men, and throws him inward upon his own scanty self-reliance.





## Coutumes Sakalava.

Région d'Analalava (Côte nord-ouest de Madagascar).

### Le Sikidi.

Par A. DANDOUAU, Secrétaire-Général de l'Académie Malgache, Tananarive.

#### CHAPITRE I<sup>er</sup>

#### Qu'est-ce que le *Sikidi*?

Les Sakalava sont foncièrement superstitieux. Ils croient que tous les malheurs qui atteignent les personnes vivantes<sup>1</sup>: la fièvre, la perte des richesses, une mort subite au cours d'un voyage, dans une pirogue en marche, être tué par la foudre ou happé par un caïman, etc. etc., proviennent de la puissance de choses que nos yeux ne peuvent voir: le destin, l'âme des ancêtres ou des anciens rois, la colère des Dieux, l'influence d'un sorcier soudoyé ou agissant pour son propre compte, etc. etc.

Certains menus faits de la vie ordinaire ont également pour eux une cause mystérieuse. Si, en dépeçant un animal, on se blesse à la main, c'est qu'une force surnaturelle a obligé le couteau à se détourner. Si les bœufs meurent dans les *kidzana* ou pâturages, si le riz coule ou sèche sur pied, c'est qu'un maléfice a été jeté sur les troupeaux ou sur les récoltes.

Mais les causes de ces calamités ne sont pas mystérieuses pour tout le monde. Il est, pour certains initiés, un moyen de les connaître et de les conjurer: c'est le *sikidi*.

\* \* \*

Qu'est-ce que le *sikidi*? Dans une série d'articles intitulés: «*Sikidi and Vintana: Half hours with malagasy diviners*»<sup>2</sup> le R<sup>d</sup> DAHLE écrit que son professeur «ès *sikidi*» l'avait défini: *Ny Baibolin'ny Razanay*, la Bible de nos ancêtres. Définition très exacte dans sa concision, car si la Bible est pour les Chrétiens le Livre par excellence, où il trouve, en toute circonstance, soutien moral et guide spirituel, le *sikidi* est pour le Malgache, la règle de conduite universelle.

«Si vous avez besoin de regarder dans l'avenir, de découvrir le secret des ennemis ou des dangers, de trouver quel pourra être votre lot de bonheur ou de malheur, le *sikidi* est le meilleur moyen de le faire (DAHLE).»

Etes-vous malade et ignorez-vous le remède qui guérit? Voulez-vous prendre femme et le sort de votre union vous préoccupe-t-il? Voulez-vous faire construire une maison et craignez-vous que quelque mauvais fantôme ne vous empêche d'en jouir paisiblement? Voulez-vous entreprendre un voyage et désirez-vous savoir si les routes seront sûres, et si vous reviendrez sans malencontre? Voulez-vous aller à la chasse et à la pêche, et avez-vous peur de n'être pas heureux?

<sup>1</sup> Nous disons à dessein «personnes vivantes», car le malheur peut également frapper l'esprit des morts ainsi qu'il apparaît dans certaines opérations du *Trumba*, dans les invocations des *Razana* ou *Angabe*.

<sup>2</sup> Antananarivo Annual and Madagascar Magasine, nos. de 1886, 1887, 1888.

Consultez le *sikidi* et il vous renseignera. Pour lui rien de caché, rien d'impossible, et il a ceci d'admirable qu'à côté du mal qu'il dénonce, il place le traitement propre à le guérir et même à le prévenir.

La confiance qu'il inspire est universelle, absolue. Les plus instruits, ceux qui ont vécu pendant longtemps à notre contact : instituteurs laïques, évangélistes protestants, cathéchistes catholiques, parmi tous ceux-là il y en a qui y croient encore et le consultent quelquefois. Quant à la masse, elle y a recours en toute circonstance, pour les motifs les plus graves comme pour les plus futiles : rien ne s'entreprend, rien ne se décide sans que l'on ait demandé son avis<sup>1</sup>.

## CHAPITRE II.

### Le Réveil du *Sikidi*. (*Famuhazan'ni Sikidi*.)

Sur la côte nord-ouest, le *sikidi* se consulte à l'aide de graines d'un arbuste grimpant appelé *sikidi*. (*Entada abyssinica*. STEUD. Légumineuses.) Les peuplades de l'intérieur emploient les graines de *Fanu* (*Piptadenia chrysostachys*. BENTH. Légumineuses) arbre très proche parent du précédent dont le bois sert à la fabrication d'instruments de musique, dont les feuilles guérissent la colique et dont les racines, pilées et mises dans l'eau, étaient données autrefois aux taureaux de combat pour les rendre plus fougueux.

Les graines de *sikidi* sont rondes, aplaties, creusées en leur milieu d'une légère concavité ovale. Le *mpisikidi* (le devin qui fait profession de consulter le *sikidi*) en a ordinairement un grand nombre qu'il enferme habituellement dans un lambeau de toile rouge.

Pour « consulter le *sikidi* », pour « faire le *sikidi* », il étale par terre une petite natte carrée tissée exprès, le *sikidi* ne pouvant se faire sur la terre nue et répondant mal lorsqu'il est consulté sur un *lamba* (morceau de toile dans lequel se drapent les malgaches). Il dispose les graines en tas, à sa gauche, au nord, et il se tourne vers l'est. Devant lui il place un objet transparent : boucle de verre clair, ou mieux, fragment de cristal de roche (*vatu mahita* : pierre excellente pour voir, à travers laquelle on peut voir). Cela permettra au *sikidi* de mieux voir à travers les ténèbres de l'avenir.

Le *mpisikidi* fait alors une longue invocation qui varie suivant le cas ou les individus, mais relativement peu ; le fond est toujours le même. Elle a pour but de réveiller le *sikidi* dont la puissance dort dans le tas de graines ; de là le nom de *famuhazan'ni sikidi*, réveil du *sikidi*, donné à cette opération préliminaire.

Cette invocation est par essence très peu claire, avec beaucoup de mots incompréhensibles pour le vulgaire et quelquefois pour le *mpisikidi* lui-même qui les répète parce qu'il les tient de ses ancêtres, avec des expressions consacrées, des termes spéciaux, des listes interminables de noms propres, le tout marmotté à demi-voix, entre les dents, afin de mieux frapper l'imagi-

<sup>1</sup> Les animaux aussi, disent les Sakalava et les Tsimiheti, consultent le *sikidi*. Lorsque les chasseurs, partant pour une battue au sanglier, réunissent leur meute de chiens, ceux-ci se roulent à terre dans tous les sens : « Ils consultent leur *sikidi* », disent les chasseurs.

nation des consultants et leur inspirer une salutaire confiance. Ainsi font en Europe et ailleurs sorciers et charlatans émaillant leurs incantations de mots cabalistiques. L'esprit humain est toujours le même, quelle que soit la latitude, en son amour craintif du merveilleux.

Pendant qu'il prononce cette invocation, le *mpisikidi* passe plusieurs fois la main sur les graines d'un mouvement circulaire très lent et très doux; il en prend de temps en temps des poignées qu'il porte à ses lèvres, soufflant et crachottant dessus, pour les imprégner de son esprit, et il dit :

### Invocation.

*Fuha! fuha! fuha!!! sikidi maru vinani*<sup>1</sup> *raitendrika*<sup>2</sup>; *raifafana*<sup>3</sup> *fankatuza, fiharatra ni nifi, hareza*<sup>4</sup> *ni lela!*

*Izani nu entiku mamua anau, sikidi, luka maru vinani, pilipili vava, sakai fivôlanana, vavaluza, Kutumarusaina, fumananera, kakazu manarateni, hazu manarabôlana.*

Réveillez-vous! réveillez-vous! réveillez-vous!!! *sikidi* qui savez beaucoup de choses, qui possédez la science infuse, *sikidi* seul parfait, seule planchette conférant le don de prophétie, dont la langue et les dents sont tranchantes comme le rasoir, dont les paroles ne mentent jamais!

C'est en raison de vos qualités que je vous réveille, vous, planchette aux prédictions nombreuses, dont la bouche est comme du piment fort, du piment qui fait parler, dont la bouche

<sup>1</sup> *Maru vinani*. L'expression malgache *maru vinani* est assez difficile à traduire exactement. Elle signifie «beaucoup de prédictions», et aussi «beaucoup de confluent» ou «d'embouchures de fleuves». Ceci, disent les *mpisikidi*, est un hommage rendu à celui qui, le premier, inventa le *sikidi*, non pas ici à Madagascar, mais «au-delà des mers», un certain *Peku* qui fut enterré au confluent de deux rivières. Nous n'avons pu avoir d'autres détails sur ce *Peku*.

<sup>2</sup> *Raitendrika*. Lorsqu'on vient de ramasser les graines du *sikidi*, pour les consacrer, pour leur donner le don de prophétie, on frotte sur une pierre des racines d'un arbre appelé *raitendrika*, prélevées à l'est du tronc. On en fait une sorte de pâte que l'on délaie dans l'eau. On asperge les graines avec cette eau. En même temps le *mpisikidi*, pour être en communion intime avec ses graines, se pique la langue avec la pointe d'une sagaie de façon à la faire saigner, et il frotte la petite plaie ainsi produite avec les râpures de racines de *raitendrika*. Quelquefois il emploie également des racines, aussi prélevées du côté est, d'un arbre appelé *fankatuza*. Pour certains celui-ci était préférable et conférait le précieux privilège de ne pouvoir dire que la vérité. Le *raitendrika* et le *fankatuza* ne sont pas identifiés au point de vue scientifique.

<sup>3</sup> *Raifafana*. Les *mpisikidi* enseignent leur art à leurs disciples à l'aide d'une planchette sur laquelle se trouvent gravées les seize formes différentes que peuvent présenter les colonnes du *sikidi*. C'est l'alphabet du *sikidi*. On nomme cette planchette *raifafana* ou *luka*. Les premiers *mpisikidi* se sont d'abord servis, pour faire le *sikidi*, de sable noir, fin, trouvé au bord des rivières, puis on se servit de graines de *rahiaka*, arbre non identifié que l'on emploie encore aujourd'hui pour faire des vans; de graines de *voafaritra* ou tamarinier. On étalait le sable sur une tablette ou sur une manière de van rectangulaire à bouts légèrement arrondis, supporté par quatre pieds. Cette tablette s'appelait aussi *raifafana* et était faite de bois de *fafana*, arbre odoriférant qui a la propriété de conjurer les mauvais sorts. Comme elle était lourde et encombrante, on l'a remplacée par une natte.

<sup>4</sup> *Fiharatra, hareza*. Ces mots ont un double sens et signifient: 1° qui est tranchant comme un rasoir, 2° qui ne ment pas, qui ne peut mentir.



*Fuhaza, raifafana, anau raifafana fanuntaniandzeri, filamenimeni, mibesibesik'amin'dulu, mikabari amin'd'Zanahari.*

*Mivôlàña, raifafana masina, aza mavandi, sikidi mahai raha, fa hianau fitsindzàvana ni lavitri, fiza-hàna ni marini!*

*Mitukàva, raifafana, sikidi maru viana fa anau zafi ni fanuntaniaña zahu ni zafi ni ampanuntani. Mitukàva fa anau mavandi, zahu meña-meñatra, anau tuvulàña, zahu ravu-ravu!*

*Mitakùna luza<sup>1</sup>, mivunia antambu fa misi ulu anuntanianau. Ndreu Ranunalahy ka halaka Ranunavavi, fa Tale<sup>2</sup> nihinazi, Alisai<sup>3</sup> ni vehivavi, alaina manku iu, fa tsi azu tatô mibuaha sasapuana raitendrika vavaluza<sup>4</sup>.*

est extraordinaire; vous qui savez tout, esprit qui n'êtes jamais en défaut, qui abondez en bons conseils, bois qui suivez exactement tous nos discours, bois qui suivez exactement toutes nos paroles.

Eveillez-vous, arbre de la divination, vous que l'on interroge pour vous demander conseil, vous, ressource dernière dont nous avons besoin pour deviner les secrets et pénétrer l'avenir, car vous parlez à l'oreille des esprits et vous causez librement avec les Dieux!

Parlez-nous, bois sacré, parlez-nous sans mensonge, *sikidi* qui savez tout, car c'est avec votre aide que l'on regarde les choses qui sont éloignées, et que l'on examine celles qui sont rapprochées.

Parlez-nous sans mensonge, planche de la vérité, *sikidi* aux prédictions nombreuses; vous êtes le descendant de ceux à qui l'on adresse les demandes, je suis le petit-fils de ceux qui interrogent. Parlez-nous sans mensonge, car, si vous mentez, je serai couvert de honte, et si vous dites la vérité je serai plein de joie!

Cachez les malheurs, cachez les désastres, car quelqu'un désire vous interroger. Voilà un Tel qui désire prendre une Telle pour femme. C'est Tale que nous le nommerons et c'est Alisai que nous nommerons cette femme. Et s'il ne pourra l'avoir, faites apparaître *sasapuana* (en vain), ô vous que l'on écoute et dont la bouche est fameuse!

<sup>1</sup> C'est-à-dire: faites que les réponses soient favorables.

<sup>2</sup> *Talé*. Le chef; désigne toujours le consultant dans le *sikidi*.

<sup>3</sup> *Alisai*. Tout ce qui concerne les femmes se trouve dans la colonne appelée *Alisai*.

<sup>4</sup> Cette partie d'invocation est supprimée si on consulte le *sikidi* pour autre chose qu'un mariage. En cas de maladie on emploie les formules que nous citons plus loin. Nous avons tenu néanmoins à donner celle-ci à cette place.

*Anau sikidi raha tamin'i Tsimiefitra*<sup>1</sup>, *Dakamahai*<sup>2</sup>, *Tsiandraisana*, *Tsianuhizana*, *Ramakarahelu*<sup>3</sup>, *Tsitsakanina*, *Dzau*<sup>4</sup>, *Bukuvatu*, *Vaha-*

Vous êtes, *sikidi*, la science transmise à la postérité par Tsimiefitra, Dakamahai, Tsiandraisana, Tsianuhizana, Ramakarahelu, Tsitsakanina, Dzau,

<sup>1</sup> Ceci est une liste de *muasi* (saints ou devins), dont les noms sont restés fameux. Il ne nous a pas été possible d'avoir des renseignements sur chacun d'eux, soit que les nombreux *mpisikidi* que nous avons consultés n'aient pas voulu nous en fournir, soit, ce qui est plus probable, que les particularités de leur vie aient disparu dans l'oubli, ces *muasi* ayant vécu dans tous les temps et dans tous les lieux.

<sup>2</sup> *Tsimiefitra* et *Dakamahai*. Noms de deux *muasi* fameux habitant l'un le *Menabe*, l'autre dans l'*Ambungu*. Une guerre s'étant déclarée entre les rois des deux régions, sans doute *Tsimanungarivu* et *Andriamandisuarivu*, le sort des armes fut favorable au roi de l'*Ambungu*. Les deux *muasi* luttèrent ensuite entre eux et la lutte fut vive. Mais *Dakamahai* ayant été blessé reconnu la supériorité de son confrère et tous deux conclurent un traité d'alliance, qui amena la paix entre les deux rois.

<sup>3</sup> *Ramakarahelu*. *Muasi* fameux qui, dit-on, mourut une première fois, ressuscita au moment où l'on célébrait ses funérailles, et vécut encore pendant vingt ans après sa résurrection.

<sup>4</sup> *Tsitsakanina* et *Dzau*. *Muasi* fameux qui invoquaient, dit-on, le premier *Zanahari-malandi*, le Dieu blanc, la divinité supérieure, l'autre *Ratsivalanuru*, l'envoyé, l'ambassadeur des Dieux. Ils pouvaient rester huit jours sans manger. Ils ne couchaient pas dans un lit, mais dans les fentes des cloisons de feuilles de *ravinala* ou de *rafia*. Souvent même ils dormaient appliqués contre la cloison elle-même, sans que l'on ait jamais su la force qui les maintenait ainsi le long des parois verticales. Un jour, dit-on, ils firent un bœuf en terre glaise qui prit vie dès qu'il fut terminé, et traversa la *Sufia* à la nage.

D'un manuscrit encore inédit intitulé *Tantara ni mpandzaka sakalava* nous extrayons ce qui suit concernant *Tsitsakanina*:

«Vers l'an 1868 ou 1870 (la chronologie sakalava n'a jamais de précision plus grande) sous le règne d'*Andriamanetrarivu*, il y avait deux devins fameux qui réussirent à faire cesser les guerres et les pillages entre Sakalava et Tsimihéti. L'un et l'autre étaient des *Makua*: Le premier s'appelait *Indzarilaza* et était esclave du chef Tsimihéti *Tsitu*, le second était *Tsitsakanina*, esclave du chef Sakalava *Andriamanetrarivu* demeurant à Antunibe au fond de la baie de Narinda. Tous deux étaient également célèbres.

Un jour une bande de Tsimihéti, dans laquelle se trouvait *Indzarilaza* rencontra une troupe de partisans sakalava parmi lesquels était *Tsitsakanina*. L'une et l'autre étaient parties à l'aventure en quête de pillage ainsi qu'il leur arrivait fréquemment. Dès que le campement fut établi, les deux *muasi* se réunirent et décidèrent de préparer leur repas en commun. *Indzarilaza* fut chargé d'aller ramasser le combustible, et *Tsitsakanina* devait s'occuper plus spécialement de la cuisson du riz. *Tsitsakanina* lava le riz, le mit dans la marmite et commença à le faire bouillir avec de menues branches qui traînaient. *Indzarilaza* revint apportant sur son épaule un fagot de *tezamañari* (cœur de *Dalbergia* divers, arbre de la famille des Légumineuses), que les feux de brousse avaient desséchés depuis plus de dix ans. Dès qu'il eut jeté son fagot à terre, *Tsitsakanina* lança dessus un de ses maléfices et aussitôt, sur les débris de bois sec, apparurent de jeunes pousses vertes couvertes de feuilles. *Indzarilaza* ainsi provoqué avisa le riz qui bouillait et écumait dans la marmite. Il y lança une de ses amulettes et il dit à son rival: «Regarde ton riz.» Celui-ci regarda et vit que chacun des grains avait germé et donnait naissance à de belles touffes vertes.

Devant de tels prodiges les *muasi* reconnurent qu'ils étaient d'égale puissance. Ils conseillèrent aux gens de leur bande de ne pas se faire la guerre, et chacun d'eux retourna dans son village.»

Certains *mpisikidi* disent souvent *Tsilakanina* au lieu de *Tsitsakanina*. *Tsilakanina* signifie que l'on ne peut traverser en pirogue, sous-entendu sans courir de grands dangers. On donne ce nom à un affluent de droite de la *Betsibuka* infesté de caimans particulièrement féroces

*druki*<sup>1</sup>, *Ankarambuai*<sup>2</sup>, *Darafifi*<sup>3</sup>, *Satrukuru*<sup>4</sup>, *Indriandzalahi*, *Sanurumanga*, *Vazaharandrana*, *Zumavavi*<sup>5</sup>, *sadi tsi lahi tsi vavi*, *ampisafi tu-kan'nunu*, *andafuri ni riaka*!

*Anau sikidi tamin'i Kaluzanaka*, *Manatrefa*, *Tsimanuhitsa*<sup>6</sup>, *Maevandeha*<sup>7</sup> *Luhambaratra*<sup>8</sup>, *Indriambakia*,

*Bukuvatu*, *Vahadruki*, *Ankarambuai*, *Darafifi*, *Satrukuru*, *Indriandzalahi*, *Sanurumanga*, *Vazaharandrana*, *Zumavavi*, l'être qui n'est ni mâle ni femelle, femme à la mamelle unique, venue d'au-delà des mers!

Vous venez, *sikidi*, de *Kaluzanaka*, de *Manatrefa*, de *Tsimanuhitsa*, de *Maevandeha*, de *Luhambaratra*, d'*In-*

<sup>1</sup> *Vahadruki*. Ce nom vient du nom d'un arbre sacré qui poussait à deux jours à l'ouest de *Mandritsara*, au confluent de trois rivières. Tous ceux qui désiraient apprendre à composer des charmes et des remèdes s'y rendaient pour s'emparer de fragments de racines de cet arbre. Ils devaient plonger dans l'eau pour les prendre. Celles qui poussaient du côté de l'est conféraient le don de prophétie, celles qui poussaient à l'ouest le don de sorcellerie, celles qui poussaient au nord le don de guérir les malades adultes, celles qui poussaient au sud le don de guérir les maladies des enfants.

On rencontre des croyances à peu près semblables dans la province de *Farafangana* (sud-est). Dans le district de *Vuhipenu*, à *Ambahivé* se trouve l'étang de *Sahihi* que les indigènes considèrent comme sacré. Tous les arbres poussant autour de cet étang sont sacrés aussi. On plonge dans l'eau pour en prendre les racines. Celles qui sont prises dans la main droite guérissent tous les maux, celles qui sont prises dans la main gauche empoisonnent. Cet étang assez poissonneux est infesté de caïmans d'une férocité telle qu'ils happent les oiseaux même au vol (??) disent les indigènes, mais ne font aucun mal aux plongeurs.

<sup>2</sup> *Ankarambuai*. Ce nom vient du nom d'un lieu situé sur la côte ouest où une *Andriambaviranu* ou *Zazavaviranu* (sirène) aborda un jour, dit-on, pour contracter mariage avec un homme. De cette union naquirent des enfants dont la descendance n'est pas encore éteinte. Une origine semblable est attribuée à la famille de *Ranginala* ou *Rangunala* habitant le nord de la province d'Analalava.

<sup>3</sup> *Darafifi*. Personnage légendaire sur la côte est de Madagascar et qui semble personnifier les premiers colons arabes venus sur la côte est vers le 10<sup>e</sup> siècle. Il se raconte, de Diégo-Suarez à Fort-Dauphin, quantité d'histoires relatives aux luttes que *Darafifi* soutint contre le géant *Fatrapaitanana* lequel personnifie les indigènes. On rapporte à *Darafifi* l'introduction des bœufs à Madagascar et leur dispersion dans toute l'île. Nous regrettons de ne pouvoir rapporter ici ces légendes curieuses.

<sup>4</sup> *Satrukuru*. Ce nom vient d'un nom de village du faritani d'*Anguntsi*, où l'on trouverait encore des débris de la vaisselle de pierre dont se serait servi *Darafifi*. *Rabetsiaraisana*, esclave de ce dernier, y mourut et y fut enterré dans une presqu'île qu'on voit encore aujourd'hui. Cette presqu'île est rattachée au continent par un isthme rocheux très étroit. Lorsque les piroguiers arrivent en cet endroit, au lieu de contourner la presqu'île, ils versent un peu de rhum dans une fente de rocher et invoquent *Rabetsiaraisana*. Aussitôt une grosse lame arrive et entraîne la pirogue de l'autre côté de l'isthme. Autrefois, dit-on, on entendait comme des grondements de coups de canon retentir sous cet isthme. Ils provenaient sans doute des lames qui s'engouffraient dans des cavités souterraines.

<sup>5</sup> *Zumavavi*. L'hermaphrodite qui n'avait qu'un seul sein. D'après les uns, c'est le nom de l'élève la plus fameuse de *Peku*, et c'est elle qui apporta le sikidi à Madagascar. D'après les autres, ce serait une devineresse originaire de la *Mahavavi* (province de Nosi-Be). Elle fut la première personne atteinte du *trumba*; c'est pourquoi on l'invoque souvent dans les chants spéciaux du *trumba*.

<sup>6</sup> *Tsimanuhitsa*. Nom qui signifie l'homme calme, placide. Nous n'avons pu avoir sur lui d'autres renseignements.

<sup>7</sup> *Maevandeha*. L'homme à la démarche légère, élégante.

<sup>8</sup> *Luhambaratra*. La tête de la foudre.



*Tsimidzungi*<sup>1</sup>, *Lakulaku*<sup>2</sup>, *Indriambavi*<sup>3</sup>, *Ramandazuala*<sup>4</sup>!

*Izani nu nivuahana ni keli mandresi ni be, mitevi kudidi, mandavutsinia.*

*Izani avi tani Helakelaka, Menabe, Mampandihivahini, Antsazzuavatu*<sup>5</sup>, *Andranumalahelu*<sup>6</sup>, *Andavakamenaranu*!

<sup>1</sup> *Tsimidzungi*. *Mpsikidi* qui possédait des charmes extraordinaires. Lorsque quelqu'un rentrait chez lui pour lui faire du mal, il en devinait tout de suite les mauvaises intentions et il disait: «*Futura fa tsi ulu*, c'est une souche que tu vois et non un homme.» Et la personne ne voyait plus devant elle qu'un tronc d'arbre desséché. Il pouvait aussi disparaître à volonté aux regards de tous, sans laisser de traces, fut-il au milieu de la foule la plus dense. S'il parlait, on entendait sa voix, mais il demeurait invisible. Lorsqu'il allait puiser de l'eau, il prenait comme récipient un de ces paniers en écorce de rafia tressée à larges mailles hexagonales qui servent au transport des poules, et pas une goutte d'eau ne s'en échappait.

<sup>2</sup> *Lakulaku*. *Mpsikidi* fils du précédent, et petit-fils d'*Indriambakia*. Il était originaire du *Menabe* et ses charmes étaient très renommés. Ils protégeaient contre les balles et les sagaies. Il voyageait sur mer ou sur les rivières, monté sur une énorme pierre en guise de pirogue et il la dirigeait avec une toute petite baguette de raphia ou *kira*.

<sup>3</sup> *Indriambavi* ou *Dadamuasi*. C'est, dit-on, l'ancêtre des rois Antankara. Elle était surtout inspirée par le *Trumba* qui lui conférait une puissance considérable. Elle aurait, dit-on, opéré des miracles. Elle tomba plusieurs fois sans connaissance, offrant toutes les apparences de la mort. Les premières fois on l'enterra, et elle trouva moyen de se retrouver dans sa maison avant le retour de ceux qui avaient assisté à ses funérailles. Ensuite on l'immergea dans la mer. Elle regagna sa case avant que les piroguiers qui l'avaient transportée au large fussent arrivés à terre.

<sup>4</sup> *Ramandazuala*. Roi des Sakalava, fils, dit une tradition, de *Rabaratavukukatsimibabi* (les-roseaux-qui-se-courbent-en-arc-sans-chevaucher-les-uns-sur-les-autres), et père d'*Andriantsi-unda*. Il fut grand destructeur de forêts. Avec les arbres qu'il ordonnait d'abattre, il faisait construire des villages fortifiés destinés à défendre son royaume contre les incursions de ses turbulents voisins.

La même tradition rapporte que c'est sous son règne qu'apparut le premier *muasi* ou devin consultant le *sikidi*. C'était un de ses soldats qui le suivait dans toutes ses expéditions et qui portait toujours avec lui un petit sac rempli de graines rondes et plates qu'il disposait de façon particulière et dont il tirait de précieux enseignements. Ses graines lui apprirent un jour que le frère du roi resté à *Itsururubula*, la capitale, voulait le supplanter. Le roi regagna précipitamment sa capitale, chassa son frère chez les *Mahafali* et remit de l'ordre parmi ses sujets. En récompense de ses précieux avis, *Andriamandazuala* nomma son soldat premier ministre ou *manantani*, et il en fit son principal conseiller.

Les noms cités ci-dessus depuis *Kaluzanaka* jusqu'à *Ramandazuala* sont, d'après certains *muasi*, les noms des élèves les plus fameux qui aient été formés par *Zumavavi*.

<sup>5</sup> *Antsazzuavatu*. Montagne sacrée se trouvant dans la province de Diégo-Suarez au sud d'*Ambuhimarinana*. Quelquefois on invoque *Andsahuna* ou *Andranuva* et *Karakatuva*, montagnes sacrées aussi, se trouvant à l'est d'*Ambuhimarinana*.

<sup>6</sup> *Andranumalahelu*. Village situé au sud de la province de Diégo-Suarez, entre *Buriravina* et *Analamerana*. Là se trouve une source d'eau thermale ayant, dit-on, des propriétés curatives extraordinaires.

driambakia, de Tsimidzungi, de Lakulaku, d'Indriambavi, de Ramandazuala!

C'est de vous que viennent les amulettes fameuses: «Le-petit-qui-triomphe-du-grand», «Celui-qui-abat-un-arbre-rien-qu'en-tournant-autour», «Celui-qui-fait-tomber-même-sans-le-vouloir».

Et vous venez des régions suivantes: Helakelaka, Menabe, Mampandihivahini, Antsazzuavatu, Andranumalahelu, Andavakamenaranu!

*Tamin'i Tsapatsapatanandava, Indriamanelaka, Ihudibatu, Indriantsivua, Indriamilupaka, Bevulunienga<sup>1</sup>, Kutulahimenamasu<sup>2</sup>, Indriantsalampana<sup>3</sup>.*

*Tamin'i Zanaharianambu<sup>4</sup>, Ramelukantuvu<sup>5</sup>, Zanaharimalandi<sup>6</sup>, Radzuarube<sup>4</sup>, Ravaratranambu<sup>7</sup>, Rakutukutu<sup>8</sup>, Ratuhinirantu<sup>9</sup>, Ratuhaniaina<sup>10</sup>, Rahanikuvvari<sup>11</sup>, Ralemitahunanaña<sup>12</sup>, izani ni Zanahari mam-pidzutsu ani Andriamisara<sup>13</sup>, Rundundanitra, mpagnimpa ni Zanahari si Andriamisara, Rahalinhalindanitra, Zanahari nanau ni mpamusavi!*

*Tamin'i Debadeba<sup>14</sup>, Kalanuru<sup>15</sup>,*

Et vous venez de Tsapatsapatanandava, d'Indriamanelaka, d'Ihudibatu, d'Indriantsivua, d'Indriamilupaka, de Bevulunienga, de Kutulahimenamasu, d'Indriantsalampana, les génies malfaisants.

Et vous venez encore des Dieux des régions supérieures, de Ramelukantuvu, de Zanaharimalandi, de Radzuarube, de Ravaratranambu, de Rakutukutu, de Ratuhinirantu, de Ratuhaniaina, de Rahanikuvvari, de Ralemitahunanaña, Dieux qui avez fait descendre Andriamisara sur la terre, de Rundundanitra, Dieu qui éventez les autres Dieux et Andriamisara, et de Rahalinhalindanitra, Dieu créateur des sorciers!

Vous venez encore de Debadeba,

<sup>1</sup> *Bevulunienga*. Le chauve.

<sup>2</sup> *Kutulahimenamasu*. Le petit garçon ou le génie aux yeux rouges. Les femmes Sakalava en font une sorte de croquemitaine dont elles effraient leurs enfants.

<sup>3</sup> *Indriantsalampana* ou *Zanahari veta* le Dieu pauvre, indigent, que l'on n'invoque jamais à moins d'occasions particulièrement solennelles. Il est grand ami des orages qui lui obéissent et qu'il lance contre eux que l'ont offensé.

<sup>4</sup> *Zanaharianambu*. Les Dieux des régions supérieures, par opposition à *Ratuvuana*, Dieu qui vit sous terre.

<sup>5</sup> *Ramelukantuvu*. Dieu qui a créé les autres Dieux.

<sup>6</sup> *Zanaharimalandi*. Le Dieu blanc, qui, avec le suivant, *Radzuaribe* a créé l'amitié et établi le mariage.

<sup>7</sup> *Ravaratranambu*. Le Dieu du tonnerre des régions supérieures.

<sup>8</sup> *Rakutukutu*. C'est un Dieu d'essence un peu inférieure qui est le serviteur des autres Dieux.

<sup>9</sup> *Ratuhinirantu*. Dieu dispensateur des richesses, qui protège les transactions commerciales, les rend fructueuses.

<sup>10</sup> *Ratuhaniaina*. Dieu-maître de la vie.

<sup>11</sup> *Rahanikuvvari*. Dieu qui a donné le riz à l'homme et grâce à qui on en mange.

<sup>12</sup> *Ralemitahunanaña*. Dieu qui fait tomber la pluie pour faire pousser les herbes et les légumes.

<sup>13</sup> *Andriamisara*. Fils du roi Sakalava *Ravahumena* et frère d'*Andriamandresi*. La légende n'est pas d'accord sur lui. Les uns disent que c'est un fils d'*Andriamandazuala* et le père d'*Andriandahifutsi*. Son règne fut fort glorieux. Mais cela nous paraît peu probable. D'autres en font le chef de la famille royale qui régna dans le Menabe. Il fut le père d'*Andrianihanina*. D'autres encore prétendent que, bien que fils aîné de *Ravahumena*, il ne régna pas et laissa le pouvoir à son frère *Andriamandresy*. Il se contenta d'exercer la pacifique profession de charpentier, mais il jouit toujours d'une très grande réputation. Pour le plus grand nombre, enfin, c'est un être d'origine divine dont on ignore la filiation. C'est l'ancêtre des rois Sakalava, le Saint-des-Saints, invoqué en toutes circonstance et dont les restes sont conservés avec un soin jaloux à Majunga, en même temps que ceux de trois de ses successeurs.

<sup>14</sup> *Debadeba*. *Mpisikidi* fameux qui vivait autrefois dans le *faritani* ou canton d'*Analalava*.

<sup>15</sup> *Kalanuru* ou *Kananuru*. Sorte d'êtres très petits, de la taille d'un enfant de cinq à six ans, qui connaissent les propriétés de toutes les plantes et la manière de s'en servir. Aucun

*Zavaviala*<sup>1</sup>, *Kelidia*<sup>2</sup>, *Mañambuhumahita*<sup>3</sup>, *Kiminimini*, *Lavahuhu*<sup>4</sup>, *Indriankasina*, *Indriamanutrana*, *mpanjaka ni Kalanuru*!

*Tamin'i Andzuatsi*<sup>5</sup>, *Famiruna*<sup>6</sup>, *Maribe ni vaiavi*, *Fudzia ni lehi-lahi*, *Indriamatuy*, *Indrianamili*, *Rapetu nivuan'ni sikidi*, *ary Befitanu ni nanau ni lakambatu si ni antsi*

des Kalanuru, de Zavaviala, de Kelidia, de Mañambuhumahita, de Kiminimini, de Lavahuhu, d'Indriankasina, d'Indriamanutrana qui sont les rois des Kalanuru!

Vous venez encore des Andzuatsi, de Famiruna, de Maribe la femme, de Fudzia l'homme, d'Indriamatuy, d'Indrianamili, de Rapetu, origine du *sikidi*, et de Befitanu qui fit la pi-

maléfice, aucun remède ne leur sont inconnus. Ils ont grand peur de la lumière et du feu qu'ils ne peuvent voir sans mourir aussitôt. Aussi mangent-ils leurs aliments crus: poissons, anguilles, crabes, gibier. Ils mangent aussi du miel qu'ils ne séparent pas de la cire. Ce sont de grands ravisseurs de petits enfants qu'ils emportent et élèvent soigneusement après leur avoir fait absorber un breuvage qui leur fait oublier leurs parents. Ils ne laissent pas de traces après eux: «*Ni Kalanuru tsihi liani*.» Toutefois, certains prétendent qu'ils laissent des traces, mais que leurs pieds sont tournés à l'envers des nôtres, ce qui trompe ceux qui veulent les suivre.

<sup>1</sup> *Zavaviala* ou *Zazavaviala*. Sorte de nymphes sylvestres que beaucoup confondent avec les *Kalanuru*.

<sup>2</sup> *Kelidia*. Petits pieds ou petites, légères traces de pas.

<sup>3</sup> *Mañambuhumahita*. Qui voit même lorsqu'il tourne le dos.

<sup>4</sup> *Lavahuhu*. Aux ongles démesurés.

<sup>5</sup> *Andzuatsi*. Tribu du nord que tous les auteurs ont désignée sous le nom d'*Onjatsy*. Personnellement nous avons entendu dire et nous avons vu écrire: *Andzuatsi*, *Andzuati*, *Ndzuati*. Ce sont, dit M. GRANDIDIER, et nous partageons son avis, les descendants des marins arabes qui abordèrent Madagascar au X<sup>e</sup> siècle. Des légendes inédites que nous avons recueillies à leur sujet nous retiendrons ceci:

Ils descendent tous de *Rafanaterimasuandru*, époux de *Rasalehivoula*. Ceux-ci eurent pour fils *Fudzia* qui se maria avec *Maribe* et en eut deux fils: *Indriamatui* ou *Indrianaturu*. Ils habitaient l'île de *Mudzumbu*. Les deux ancêtres disposaient d'un pouvoir surnaturel considérable, si bien qu'ils en arrivèrent à se croire plus puissants que Dieu lui-même. Mais, à la suite d'aventures trop longues à raconter ici, Dieu les punit: le mari fut changé en sanglier, la femme en lémurien. Aussi les *Andzuatsi* s'abstiennent-ils encore aujourd'hui de manger la viande de ces animaux.

*Fudzia* et ses enfants crurent si bien en nombre qu'ils ne tardèrent pas à se trouver à l'étroit dans l'île de *Mudzumbu*. Ils résolurent de la quitter. *Fudzia*, sa femme et son second fils, s'installèrent sur le toit de leurs cases et leur ordonnèrent de se détacher de l'île et de flotter sur les eaux. *Indrianaturu* monta sur son grenier à riz et donna le même ordre. Les constructions flottèrent et arrivèrent dans le pays d'*Ankarana*. Dès qu'ils furent partis, un îlot appelé *Ambariufali* (l'île-tabou) vint se battre contre *Mudzumbu* qui fut brisé en quatre morceaux. L'un de ces morceaux fut submergé, les trois autres, entraînés par le vent et les courants, s'arrêtèrent devant la baie d'Analalava et formèrent les îlots de *Nusi-Sui*, *Musi-Fahunina* et *Nusi-Langu* que l'on voit encore aujourd'hui.

Les descendants des *Andzuatsi* de l'*Ankarana* habitent aujourd'hui la région de *Vuhémar*. Ils sont tous *muasi*, renommés, et on les craint beaucoup car ils ont conservé le pouvoir qu'avaient leurs ancêtres de maudire les récoltes et les troupeaux: le bétail meurt, le riz coule et les arbres ne donnent plus de fruits lorsqu'ils le désirent.

<sup>6</sup> *Famirunu*. *Muasi* fameux habitant le *Sambiranu*. Il guérissait les malades et protégeait les troupeaux. Si quelqu'un volait un de ses bœufs, on ne pouvait rien faire de sa chair qu'on ne réussissait pas à faire cuire. Il gagna avec ses charmes beaucoup de bœufs et d'argent. Lorsqu'il mourut le tonnerre gronda, la foudre tomba, ses bœufs pleurèrent et ses charmes montèrent avec lui vers le séjour des *Zahahari*.



*vatu ani Maninguri!*

*Tamin'i Babauali, Luhampananina<sup>1</sup>, Milalauvula<sup>2</sup>, Ramuma, Sundrambulamena, Bekufia<sup>3</sup>, Kelisatruka<sup>4</sup>, Indrianunimanana, Tsiresi<sup>5</sup>, Talebenahimpa<sup>6</sup>, Muatsiampitsindzu<sup>7</sup>, Besaintina, izani rua ambini-fulu miandri fafa, vintana rua ambini-fulu, amin'i Mañatrefa, tsangan-defun'drui, ny lefundruy mahila, Dzagaradubuka - ni - tauna, Vakiaferunampirangu, Ampiria atsimu, vavahadi avaratra, mamadika izani tsi azumbaluvalu<sup>8</sup>!*

*Inu nu navidi anau, sikidi? Dzan-dzan'draha marañitra<sup>9</sup>, sabôha aman'antsôru, ampingaratra raha midusi, lelambula tsi vaki, rudzu vulafutsi mihuabuvunaña, veran-*

rogue et le couteau en pierre du Maninguri!

Vous venez encore de Babanali, de Luhampananina, de Milalauvula, de Ramuma, de Sundrambulamena, de Bekufia, de Kelisatruka, d'Indrianunimanana, de Tsiresi, de Talebenahimpa, de Muatsiampitsindzu, de Besaintina, qui sont les douze attendant sur la planchette, les douze destins qui viennent de *Mañatrefa*, (celui-que-l'on-regarde-en-face), des deux sagaies dressées, les deux sagaies croisées de chaque côté de la porte du ciel: *Dzagaradubuka-ni-tauna* et *Vakiaferunampirangu*. Abîme au sud, porte d'entrée au nord, que celui qui n'y prend garde soit à jamais perdu!

Avec quoi vous a-t-on acheté, ô *sikidi*? Avec un *dzandzan'draha marañitra*, avec une sagaie terminée par un talon en fer; avec un fusil sans défauts; avec des piastres non cou-

<sup>1</sup> *Luhampananina*. Tête de *fananina* ou *fananimpituluha*, sorte de serpent fabuleux à sept têtes qui avait, dit-on, cent mètres de long.

<sup>2</sup> *Milalauvula*. Qui joue avec l'argent.

<sup>3</sup> *Bekufia*. Grand bonnet, grande calotte, grand chapeau.

<sup>4</sup> *Kelisatruka*. Petit chapeau.

<sup>5</sup> *Tsiresi*. L'invincible.

<sup>6</sup> *Talebenahimpa*. Le grand chef qui est éventé.

<sup>7</sup> *Muatsiampitsindzu*. Le devin placé en vigie.

<sup>8</sup> Pour comprendre ce passage, il est indispensable de connaître les croyances des Sakalava au regard de l'autre monde. Il y a deux portes au ciel, disent-ils. La première est celle du *Zuali*, la seconde celle d'*Ibulisi*. Ces portes sont très étroites, elles s'élargissent pour laisser passer les morts et se referment après eux, mais elles ne s'ouvrent pas à deux battants. Entre les deux se trouve un pont très étroit avec de chaque côté, des abîmes sans fond. A la porte du *Zuali* se tient un animal (?) très noir. Un *Zañahari* est à côté de lui pour vérifier l'identité de celui qui comparait, pour savoir si c'est bien celui que l'on a voulu faire mourir (lorsque quelqu'un a été à l'agonie et qu'il guérit, on dit: *Efa t'ambaravarana, Zuali fa Zanahari tsi tia ni ratsi*: il est allé jusqu'à la porte du *Zuali*, mais Dieu n'a pas voulu son malheur, sa mort). De chaque côté de la porte deux sagaies sont croisées. Nous supposons que ce sont elles que l'on désigne sous le nom de *Dzagaradubuka ni tauna* et *Vakiaferunampirangu* expressions au sujet desquelles personne n'a pu nous renseigner. Lorsque *Zañahari* a constaté l'identité du défunt et qu'il consent à le laisser passer, les sagaies se dressent, la porte s'élargit, le nouvel élu passe et va à la porte d'*Ibulisi* d'où il ne revient plus.

<sup>9</sup> *Dzandzandraha marañitra*. Sorte de bâton pointu, durci au feu, pouvant servir de pique, de lance, d'épieu. On l'appelle communément *Katsamanta*.

*gerana<sup>1</sup> raha andriaka, fitaratra raha mahiratra, mahita ni marini, mitsindzu ni lavitra, akuhulahimena tunga enu, dzaulahi tunga treñi izani nu navidi anau, raitendrika vavaluza!*

*Manatau mahumbi, mañala mahafaka, Antambuzatu, vuina ariovu tsi anuntaniaku sikidi, fa ni anuntaniaku anau sikidi dia:*

*Indru Ranuna, marari fa tsi fantatra ni zavatra mankarari azi, ka izani ni anuntaniaku anau, sikidi, anau mañuntsafa amin'Zañahari, izahu mañuntani vòlana aminau!*

*Lazau ni zavatra mankarari. Musavin'ulu, lazau. Vintan'andru ratsi, lazau. Maimbun'drazana, lazau. Lulu lazau. Tsigni, lazau. Fanuta fadi<sup>2</sup>, lazau. Vava natau tsi afaka, lazau. Izai zavatra nankarari, na inuna na inuna, lazaunau, sikidi maruvinañi, pilipilivava, sakai fivòlanaña!*

pées; avec une chaîne en argent pouvant passer par-dessus le toit et retomber jusqu'à la terre de l'autre côté; avec un *verangerana* venant de la mer; avec un miroir permettant de bien voir, de distinguer ce qui est près, d'apercevoir ce qui est loin; avec un coq rouge sachant bien chanter, avec un taureau sachant bien beugler, c'est avec cela que l'on vous a acheté, vous dont on interroge la bouche fameuse!

Que ce que je demande soit exaucé, que le mal qu'ont fait les autres soit enlevé. Ce n'est pas pour cent malheurs, ce n'est pas pour mille désastres que je vous interroge, ô *sikidi*, mais voici pourquoi nous avons recours à vous:

Voilà un Tel qui est malade, il souffre et nous ignorons ce qui le fait ainsi souffrir. C'est pour que vous nous le disiez que nous vous questionnons, ô *sikidi*, vous qui pouvez interroger les Dieux. C'est pour cela que j'attends de vous une réponse!

Dites-nous ce qui le rend malade. Si ce sont les maléfices d'un sorcier, dites-le. Si c'est un mauvais destin, dites-le. Si c'est la colère des ancêtres offensés, dites-le. Si ce sont des esprits, dites-le. Si ce sont de mauvais fantômes, dites-le. Si c'est un fadi qu'il a transgressé, dites-le. Si c'est un vœu qu'il a oublié d'accomplir, dites-le. Toutes les choses qui ont pu le rendre malade, quelles qu'elles soient, faites que nous les connaissions, ô *sikidi* aux prescriptions innombrables, dont la bouche est forte comme le piment, du piment qui fait parler!

<sup>1</sup> *Verangerana*. Petit coquillage bivalve, sorte de bucarde.

<sup>2</sup> *Fadi*. Prescriptions que l'on doit observer sous peine de plus grands malheurs. Elles consistent à s'abstenir d'aliments divers, à s'interdire certains mots, certains gestes, à ne pas fréquenter certains lieux, etc.

*Mañatau mahumbi. Mañala mahafaka. Lazau izai mankarari, lazau ni marina fa anau mavandi izahu menamenatra, anau tuvôlana izahu ravuravu, fa raha mavandi indraiki, indraikindraiki fulu tauna tsi nuan'ulu fivôlanaña!*

*Tale*<sup>1</sup> mañuntani Mali,  
*Mali*<sup>2</sup> mañuntani Fahatelu,  
*Fahatelu*<sup>3</sup> mañuntani Biladi,  
*Biladi*<sup>4</sup> mañuntani Fianaha,  
*Fianaha*<sup>5</sup> mañuntani Abili,  
*Abili*<sup>6</sup> mañuntani Alisai,  
*Alisai*<sup>7</sup> mañuntani Fahavalu,  
*Fahavalu*<sup>8</sup> mañuntani Fahasivi,  
*Fahasivi*<sup>9</sup> mañuntani Umbiasi,  
*Umbiasi*<sup>10</sup> mañuntani Hadza,  
*Hadza*<sup>11</sup> mañuntani Zanahari,  
*Zanahari*<sup>12</sup> mañuntani Surutani,  
*Surutani*<sup>13</sup> mañuntani Tuvulahi,  
*Tuvulahi*<sup>14</sup> mañuntani Safari,  
*Safari*<sup>15</sup> mañuntani Kiba.

*Kiba*<sup>16</sup> ni tranu fudia mandri,  
*fudia maturi, vavaluza!*

Que mes demandes soient exaucées! Que le mal que d'autres ont pu faire soit enlevé! Dites-nous ce qui rend malade un Tel! Dites-nous la vérité, car si vous mentez j'aurai grand honte, et si vous consentez à répondre franchement je serai très heureux. Mais si vous mentez ne fût-ce qu'une seule fois, pendant plus de dix ans personne n'aura foi en vos paroles!

*Tale* interroge *Mali*,  
*Mali* interroge *Fahatelu*,  
*Fahatelu* interroge *Biladi*,  
*Biladi* interroge *Fianaha*,  
*Fianaha* interroge *Abili*,  
*Abili* interroge *Alisai*,  
*Alisai* interroge *Fahavalu*,  
*Fahavalu* interroge *Fahasivi*,  
*Fahasivi* interroge *Umbiasi*,  
*Umbiasi* interroge *Hadza*,  
*Hadza* interroge *Zanahari*,  
*Zanahari* interroge *Surutani*,  
*Surutani* interroge *Tuvulahi*,  
*Tuvulahi* interroge *Safari*,  
*Safari* interroge *Kiba*.

*Kiba* qui est la maison où l'on se retire pour dormir, où l'on va lorsqu'on a sommeil, ô bouche fameuse!

<sup>1</sup> *Talé*. Le consultant; signifie chef, désigne aussi le mari de la malade ou le père de l'enfant malade.

<sup>2</sup> *Mali*. Bœufs, argent, richesses, vêtements, médicaments, toutes sortes de marchandises.

<sup>3</sup> *Fahatelu*. Pécheur, chasseur, proies, quelquefois personne de taille moyenne, parent bienfaisant ou malfaisant. Etymologiquement signifie troisième.

<sup>4</sup> *Biladi*. Terre, village, patrie.

<sup>5</sup> *Fianaha*. Les enfants, la jeunesse.

<sup>6</sup> *Abili*. Regrets, vieille femme, les esclaves, les malheureux, quelquefois les ascendants.

<sup>7</sup> *Alisai*. La femme.

<sup>8</sup> *Fahavalu*. Les ennemis, la maladie, les armes, les pièges. Etymologiquement huitième.

<sup>9</sup> *Fahasivi*. L'eau, les remèdes, les calamités, sortilèges, revenants. Etymologiquement neuvième.

<sup>10</sup> *Umbiasi*. Le sorcier, celui qui connaît beaucoup de remèdes, le *mpisikidi*.

<sup>11</sup> *Hadza* ou *Hanina*. Les aliments, le gibier, le poisson, tous les produits de la chasse et de la pêche.

<sup>12</sup> *Zanahari*. Dieu.

<sup>13</sup> *Surutani*. Les âmes des ancêtres, le *trumba*, le gouvernement, quelquefois vieux père, ancêtres.

<sup>14</sup> *Tuvulahi* ou *Saidilahi*. Les jeunes gens, joie, bonheur.

<sup>15</sup> *Safari* ou *Salana*. La route, le voyage.

<sup>16</sup> *Kiba* ou *Tranu*. La maison, demeure.



## CHAPITRE III.

**Formation des Colonnes du Sikidi.**

Ce discours terminé, le *mpisikidi* prend quelques graines de la main gauche. Il tient les doigts allongés, la pince presque sous la main. Les graines sont saisies entre la base charnue du pouce et le reste de la main. Il en fait quatre petits tas qu'il dispose sur la natte, du sud au nord, suivant leur ordre. Puis il enlève deux par deux les graines de chacun des quatre tas. Le nombre de ces graines est pair ou impair. L'opération laisse un reste qui comprend une ou deux graines. Le *mpisikidi* dispose ces graines l'une au dessous de l'autre, le reste du premier tas en haut, celui du deuxième au dessous, ceux du troisième et quatrième ensuite. Il obtient ainsi une première colonne verticale qu'il met à sa droite, au sud.

Il reprend quatre autres poignées de graines et opère de nouveau de la même façon. Il obtient une deuxième rangée verticale qu'il dispose au nord de la première, c'est-à-dire à gauche. Il répète ces opérations une troisième, puis une quatrième fois, et il obtient ainsi les quatre rangées fondamentales du *sikidi*. C'est avec elles que l'on obtiendra toutes les autres. Elles ont chacune un nom spécial:

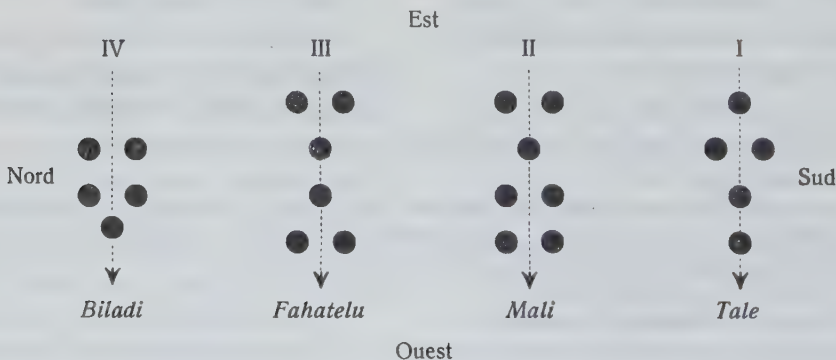
La première s'appelle *Tale*.

La deuxième s'appelle *Mali*.

La troisième s'appelle *Fahatelu*.

La quatrième s'appelle *Biladi*.

Je suppose qu'elles aient pris la forme suivante :



Elles se numérotent de droite à gauche dans le même sens que l'écriture arabe.

Les colonnes V, VI, VII et VIII ne se représentent pas. Elles sont obtenues en examinant horizontalement, de droite à gauche, les rangées des quatre colonnes ci-dessus. Elles se distinguent d'une façon suffisamment nette pour que les *mpisikidi* se dispensent de les établir.

La cinquième est *Fianaha*.

La sixième est *Abili*.

La septième est *Alisai*.

La huitième est *Fahavalu*.

Je les indique dans le tableau suivant:

		IV	III	II	I
<i>Fianaha</i>	V	●	● ●	● ●	●
<i>Abili</i>	VI	● ●	●	●	● ●
<i>Alisai</i>	VII	● ●	●	● ●	●
<i>Fahavalu</i>	VIII	●	● ●	● ●	●

Si nous voulions les représenter elles offriraient respectivement les dispositions suivantes:

VIII	VII	VI	V
●	●	● ●	●
● ●	● ●	●	● ●
● ●	●	●	● ●
●	● ●	● ●	●
<i>Fahavalu</i>	<i>Alisai</i>	<i>Abili</i>	<i>Fianaha</i>

Le *mpisikidi* établit alors avec ces huit premières colonnes les huit dernières du *sikidi* (voir Tableau de formation du *sikidi*).

Colonne IX ou *Fahasivi*. Il compte les graines des deux premières rangées à droite de la colonne I, ce qui correspond à la première rangée de *Fianaha* et à la première rangée d'*Abili*. Le total peut être pair ou impair. Si le total est impair (ce qui est le cas présent), le *mpisikidi* prend une graine dans son gros tas; si le total est pair, il en prend deux. Il place la graine (ou les deux graines suivant le cas), en dessous des quatre rangées fondamentales, mais tout à gauche.

Il compte ensuite les deux premières rangées de la colonne II, c'est-à-dire la deuxième rangée de *Fianaha* et d'*Abili*, puis les deux premières rangées de la colonne III et de la colonne IV. Il prend une ou deux graines suivant que les totaux sont pairs ou impairs, et il les dispose sous la première rangée qu'il vient de former.

En résumé, cette colonne IX est la résultante de la combinaison des colonnes V et VI, de *Fianaha* et d'*Abili*, considérées de droite à gauche.

Colonne X ou *Hanina*. Il compte de la même façon les graines des colonnes *Alisai* et *Fahavalu*, c'est-à-dire il combine les colonnes VII et VIII. Il obtient la colonne *Hanina* ou *Hadza* qu'il place au dessous de la colonne IV.

Colonne XI ou *Umbiasi*. Il combine de la même façon les colonnes IX et X qu'il vient d'obtenir, c'est-à-dire *Fahasivi* et *Hanina*. Il obtient la colonne XI ou *Umbiasi* qu'il dispose entre IX et X.

Colonne XII ou *Surutani*. Il combine les colonnes IV et III, c'est-à-dire *Biladi* et *Fahatelu*. Il obtient la colonne 12 ou *Surutani* qu'il place sous la colonne II.

Colonne XIII ou *Lalana* ou *Safari*. Il combine les colonnes II et I, c'est-à-dire *Mali* et *Tale*. Il obtient la colonne XIII ou *Safari*, qu'il place un peu à droite et au-dessous de la colonne I.

# Tableau de formation du Sikidi.

Fig. I

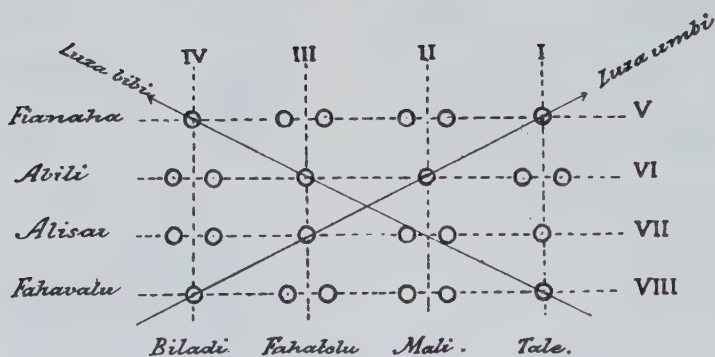


Fig. II.

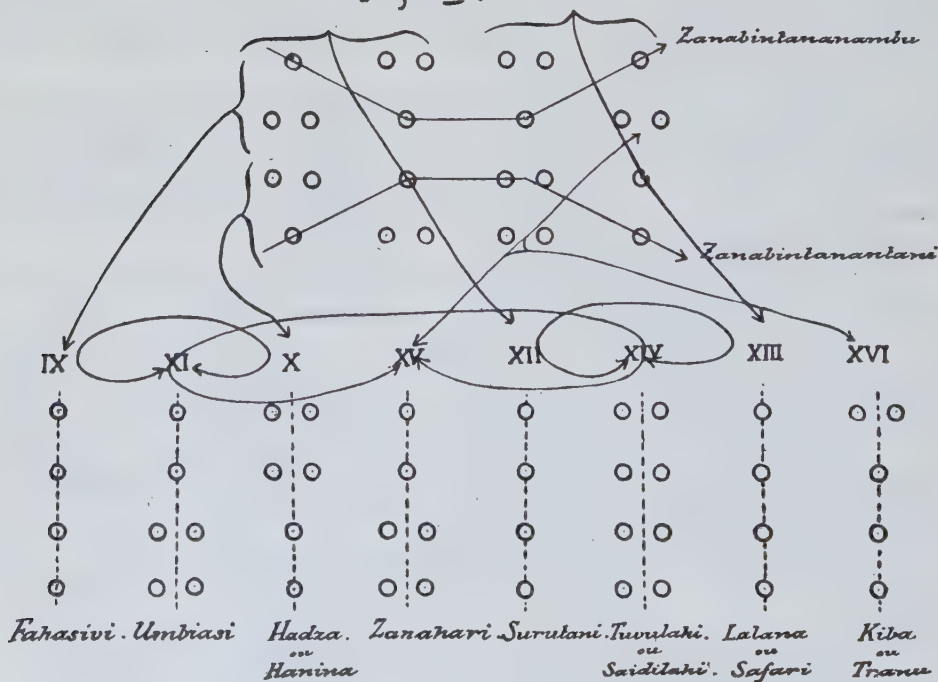




Fig. III.

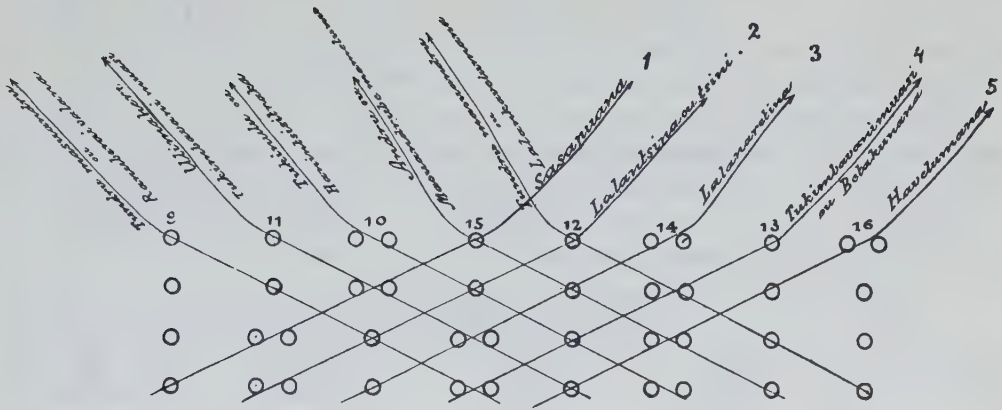


Fig. IV.

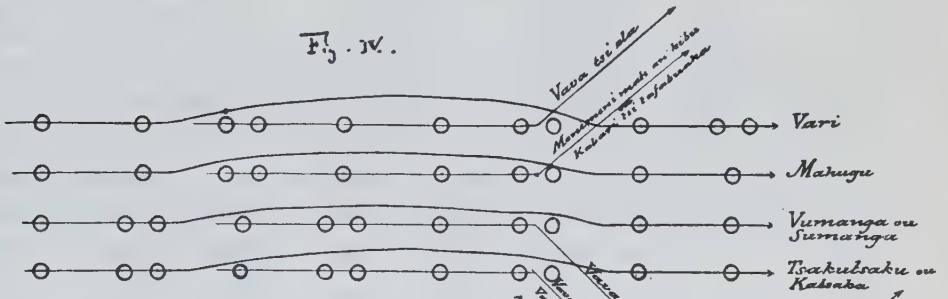


Fig. V

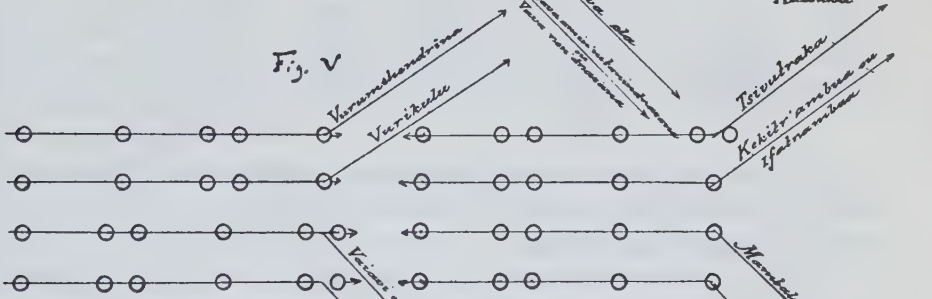
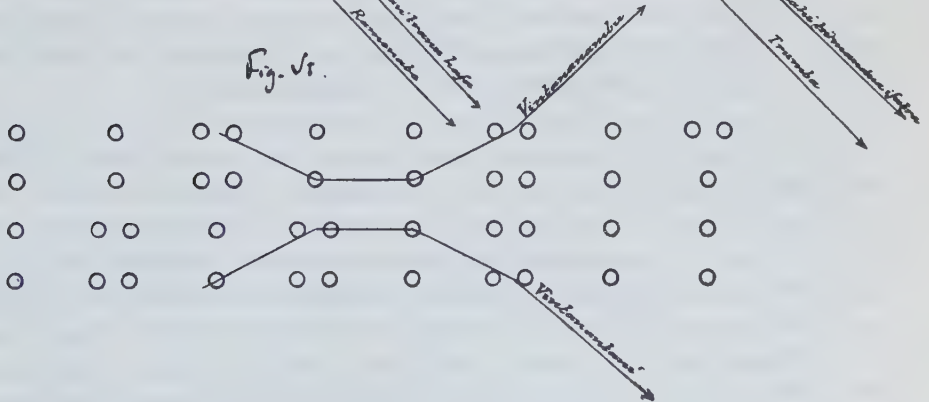


Fig. VI.



Colonne XIV ou *Tuvulahi*. Il combine les colonnes XII et XIII, c'est-à-dire *Surutani* et *Safari*. Il obtient la colonne XIV ou *Tuvulahi* qu'il place entre XII et XIII.

Colonne XV ou *Zañahari*. Il combine les colonnes XI et XIV, c'est-à-dire *Umbiasi* et *Tuvulahi*. Il obtient la colonne XV ou *Zañahari* qu'il dispose sous la colonne III.

Colonne XVI ou *Kiba* ou *Tranu*. Il combine les colonnes XV et I, *Zañahari* et *Tale*. Il obtient la colonne XVI, ou *Kiba*, qu'il place à droite de la colonne XIV, tout à fait au sud.

Toutes les colonnes sont ainsi obtenues, et le *sikidi*, étalé sur la natte, se présente alors sous l'aspect suivant :

Tableau du *Sikidi*.

		IV		III		II		I
<i>Fianaha</i>	V	●		● ●		● ●		●
<i>Abili</i>	VI	● ●		●		●		● ●
<i>Alisai</i>	VII	● ●		●		● ●		●
<i>Fahavalu</i>	VIII	●		● ●		● ●		●
		<i>Biladi</i>		<i>Fahatelu</i>		<i>Mali</i>		<i>Tale</i>
IX	XI	X	XV	XII	XIV	XIII	XVI	
●	●	● ●	●	●	● ●	●	● ●	
●	●	● ●	●	●	● ●	●	●	●
●	● ●	●	● ●	●	● ●	●	●	●
●	● ●	●	● ●	●	● ●	●	●	●
<i>Fahasivi</i>	<i>Umbiasi</i>	<i>Hanina</i> ou <i>Hadza</i>	<i>Zañahari</i>	<i>Surutani</i>	<i>Tuvulahi</i> ou <i>Saidilahi</i>	<i>Lalana</i> ou <i>Safari</i>	<i>Kiba</i> ou <i>Tranu</i>	

Remarque. Le total des graines de la colonne XV, *Zañahari*, est toujours un nombre pair. Si par hasard il est impair, c'est qu'il y a eu erreur, et on doit tout recommencer.

Colonnes secondaires. Le *mpisikidi* ne se contente pas de ces 16 colonnes. Il peut les considérer d'un grand nombre de façons. Ainsi alignées, elles se prêtent à un tas de combinaisons qui toutes ont une signification et un nom spécial. Nous allons examiner les principales :

Groupe I (fig. III du tableau de formation). Menons une ligne imaginaire du bas de la colonne IX ou *Fahasivi* au sommet de la colonne XV ou *Zañahari*. Cette ligne rencontre la quatrième rangée horizontale de la colonne *Fahasivi*, la troisième de la colonne *Umbiasi*, la deuxième de la colonne *Hadza* et la première de la colonne *Zañahari*. Ces rangées prennent la disposition ci-contre et forment une colonne qui s'appelle *Sasapuana*. Elle prédit un échec complet dans tout ce qu'on entreprend.

Menons une autre ligne imaginaire du bas de la colonne II au sommet de la colonne XII. Nous obtenons la disposition ci-contre et la colonne se nomme *Tsini* ou *Lalantsini*. C'est la colonne des mauvais fantômes, des revenants capables de rendre malade.

Procédons de la même manière:

1<sup>o</sup> Du bas de la colonne X au sommet de la colonne XIV. La disposition obtenue est la suivante et la colonne se nomme *Lalanaretina*. C'est la colonne de la maladie, de la fièvre imminente.

2<sup>o</sup> Du bas de la colonne XV au sommet de la colonne XIII. La disposition est indiquée ci-contre et la colonne se nomme pour les uns *Tukimbavanimuasi* «malédiction sortant de la bouche du sorcier»; pour d'autres: *Betakunana* «beaucoup porteront sur l'épaule». C'est la colonne qui prédit la mort des personnes malades.

3<sup>o</sup> Du bas de la colonne XII au sommet de la colonne XVI. La disposition est indiquée ci-contre et la colonne se nomme *Havelumana*. Elle indique la guérison prochaine à condition que le malade prenne du *Fameluna* ou *Fankabuki*, arbrisseau non identifié, très employé dans la pharmacopée du nord-ouest.

Groupe II (fig. III). Reprenons à l'extrémité de la figure III, et menons toujours nos lignes de bas en haut, mais de droite à gauche cette fois:

1<sup>o</sup> Du bas de la colonne XVI ou *Kiba* au sommet de la colonne XII ou *Suruani*. La disposition est indiquée ci-contre et la colonne se nomme: pour les uns *Tundrumasuandru* «serment fait par le soleil»; pour d'autres: *Lalankavelumana*. Elle apporte les beaux jours, le bonheur. Elle indique que le malade sera guéri par les mânes de ses ancêtres.

2<sup>o</sup> Du bas de la colonne XIII au sommet de la colonne XV. La disposition est la suivante. La colonne se nomme: pour les uns *Andru* «jour», et emporte le malheur, le mauvais temps; pour d'autres *Masuandrube Mameluna*, «grand soleil qui vivifie», et annonce une guérison produite par les *Zaahari*.

3<sup>o</sup> Du bas de la colonne XIV au sommet de la colonne X. La disposition est la suivante, et la colonne se nomme: pour les uns, *Tukinulu* «malédiction prononcée par un homme», pour d'autres: *Hanintsisitrika* «nourriture qui ne fait pas plaisir» (parce qu'elle a été ensorcelée).

4<sup>o</sup> Du bas de la colonne XII au sommet de la colonne XI. La disposition est indiquée ci-contre, et la colonne se nomme *Ulimaheri* «sortilège puissant»; et pour d'autres *Tukimbavanimuasi* «malédiction d'un sorcier». Elle indique que la maladie est causée par des maléfices redoutables.

5<sup>o</sup> Du bas de la colonne XV au sommet de la colonne IX. La disposition est la suivante. La colonne se nomme: pour les uns *Tundrumasuandru* (voir n° 1) pour d'autre *Ranubemivalana* «rivière au courant très rapide». Elle fait venir le bonheur.

Groupe III (fig. IV du tableau de formation):

1<sup>o</sup> La première rangée horizontale des colonnes IX et XI, puis XIII et XVI forme une nouvelle colonne dont la disposition est la suivante. Elle se nomme *Vari* «riz».



2° La deuxième rangée horizontale de ces mêmes colonnes en forme une nouvelle dont la disposition est la suivante et qui porte le nom de *Mahugu* «manioc».

3° La troisième rangée horizontale donne une colonne dont la disposition est la suivante. Elle porte le nom de *Vumanga* ou *Suamanga* «patates».

4° La quatrième rangée horizontale enfin donne une colonne dont la disposition est la suivante. Elle porte le nom de *Tsakutsaku* ou *Kat-saka* «maïs».

#### Groupe IV (fig. IV):

1° La première rangée horizontale des colonnes X, XVI, XII et XIV donne la disposition suivante, et la colonne se nomme *Vavatsi ela* «vœux récents», mais sans grande importance.

2° La deuxième rangée horizontale de ces mêmes colonnes donne la disposition suivante; la colonne se nomme *Menimeni mati ankibu*, littéralement «méditation profonde morte dans le ventre», c'est-à-dire «secret impénétrable» ou encore *Kabari tsi tafabuaka* «discours qui ne se fait pas connaître», «secret absolu».

3° La troisième rangée horizontale donne la disposition suivante. La colonne se nomme *Vava ela* «vœu ancien», «vœu très important».

4° La quatrième rangée horizontale donne enfin la disposition suivante. La colonne se nomme *Vava amin'ni tanindrazana* «vœu fait sur la tombe des ancêtres» ou encore *Vava ren'drazana* «vœu entendu par les ancêtres», dont ils ont pris acte et que, par conséquent, on doit accomplir.

#### Groupe V (fig. V du tableau de formation):

1° La première rangée horizontale des colonnes IX, XI, X, XV présente la disposition ci-contre. La colonne se nomme *Vurumihendrina* «oiseaux qui planent au haut des airs».

2° La deuxième rangée de ces mêmes colonnes présente la disposition suivante. Elle forme une colonne qui se nomme *Murikulu* «maléfices venant d'une personne», maléfices mêlés surtout à des aliments.

3° La troisième rangée de ces mêmes colonnes présente la disposition ci-contre. La colonne se nomme *Vaiavi an-trano hafa* «femme dans une autre case» ou «femme prise dans une case lointaine».

4° La quatrième rangée enfin de ces mêmes colonnes présente la disposition suivante. La colonne se nomme *Ramenabe* et désigne les âmes des Hova morts dans la région.

#### Groupe VI (fig. V):

1° La première rangée horizontale des colonnes XVI, XIII, XIV et XII, considérées de droite à gauche, cette fois, donne la disposition suivante. La colonne se nomme *Tsivukatra* «terrain stérile».

2<sup>o</sup> La deuxième rangée horizontale de ces mêmes colonnes se présente sous la forme suivante. La colonne se nomme *Kekitrambua* ou *Ifatrambua* « morsure de chien ».

3<sup>o</sup> La troisième rangée donne la disposition ci-contre. La colonne se nomme *Mambalahi tsi mandua ifatra* « caïman qui ne lâche pas ce qu'il a mordu ».

4<sup>o</sup> La quatrième rangée horizontale, enfin, donne la disposition suivante. La colonne se nomme *Trumba*. Elle désigne les âmes des rois morts.

#### Groupe VII (fig. VI du tableau de formation):

1<sup>o</sup> La première rangée de la colonne X, la deuxième des colonnes XV et XII, la première de la colonne XIV, donnent la disposition suivante. On nomme cette colonne *Vintanañambu* « destin de l'air ». La personne qui a ce destin doit s'abstenir de poissons pris à l'hameçon, car l'hameçon s'appelle *Vintana* et sert à enlever les poissons vers l'air.

2<sup>o</sup> La quatrième rangée de la colonne X, la troisième des colonnes XV et XII, la quatrième de la colonne XIV, prennent la disposition suivante. C'est la *Vintanantani*, le destin de la terre, le destin d'en bas. La personne qui a ce destin doit s'abstenir de tout ce qui pousse dans la terre: patates, manioc, arachides, etc. etc.

#### Groupe VIII (fig. II du tableau de formation):

1<sup>o</sup> La première rangée de la colonne IV, la deuxième des colonnes III et II, la première de la colonne I, donnent la disposition ci-contre. La colonne se nomme *Zanabintanañambu* « enfant des destins d'en haut ».

2<sup>o</sup> La quatrième rangée de la colonne IV, la troisième des colonnes III et II, et la quatrième de la colonne I, donnent la disposition suivante. La colonne se nomme *Zanabintanantani* « enfant des destins d'en bas ».

Les deux colonnes de ce groupe empêchent d'avoir des enfants mort-nés.

#### Groupe IX (fig. I du tableau de formation):

1<sup>o</sup> Menons une ligne imaginaire du bas de la colonne IV au sommet de la colonne I. La disposition est la suivante et la colonne se nomme *Luza aumbi*. C'est celle des esprits, des âmes des bœufs.

2<sup>o</sup> Menons une ligne imaginaire du bas de la colonne I au sommet de la colonne IV. La disposition est la suivante et la colonne se nomme *Luza bibi*. C'est celle des âmes des animaux autres que le bœuf et particulièrement des serpents.

Si les deux colonnes de ce groupe sont identiques, le consultant est incestueux, ou il devra le devenir s'il veut assurer la réussite de ses projets.

Les 32 formes que je viens d'énumérer ne s'établissent pas. Le *mpisikidi* en tient compte néanmoins, aussi bien que des 16 autres, suivant les circonstances, les renseignements qu'il veut obtenir, les questions que lui posent les consultants, etc.

## CHAPITRE IV.

**Aspect que peuvent prendre les colonnes du *Sikidi*.**

Toutes ces colonnes du *sikidi* peuvent se présenter sous 16 aspects différents, suivant le nombre et la disposition des graines qui les composent. Chacun de ces aspects a un nom spécial et une signification particulière. Leur ensemble forme le *Luka* ou alphabet du *sikidi*. Les voici :

1° *Taraiki*. Quatre rangées de chacune une graine. Son jour est le dimanche, sa couleur est le blanc, sa direction est le sud. Forme de la maigreur.

2° *Karidza*. Trois rangées de une graine et une rangée de deux. Son jour est le samedi, sa couleur le blanc ou le rouge, sa direction le nord. S'il s'agit d'une personne, elle n'est ni blanche ni noire.

3° *Alakausi*. Forme inverse de la précédente. Son jour est le lundi ou le mardi, suivant le cas, sa couleur le noir, sa direction, le centre de la terre.

4° *Suralahi*. Deux rangées d'une graine et deux rangées de deux. Son jour est le dimanche, quelquefois, mais très rarement le jeudi, sa couleur le blanc, sa direction le sud.

5° *Adabarai*. Forme inverse de la précédente, le plus sacré, le plus saint des *sikidi*. Son jour est le mercredi, sa direction est l'est.

6° *Alahidzana*. Une rangée de une graine et trois rangées de deux. Son jour est le samedi, quelquefois le jeudi. Sa couleur est entre le blanc et le rouge, sa direction le nord. Cette forme est excellente pour se marier et commencer la construction d'une case.

7° *Alikisi*. Forme inverse de la précédente. Son jour est le jeudi, sa couleur le rouge, sa direction l'ouest. Cette forme est excellente pour beaucoup de choses et surtout pour les affaires d'amour.

8° *Asumbula*. Quatre rangées de chacune deux graines. Son jour est le dimanche, sa couleur le blanc, sa direction le sud.

9° *Alihutsi*. Première et troisième rangées de deux graines, deuxième et quatrième d'une graine. Son jour est le lundi ou le mardi, suivant le cas, sa couleur le noir, sa direction le centre de la terre. Cette forme indique la formation de plaies et surtout de plaies syphilitiques.

10° *Adalu*. Forme inverse de la précédente. Son jour est le samedi, sa couleur entre le blanc et le rouge, sa direction le nord. Cette forme protège contre les ennemis. Les plaintes portées contre le consultant n'ont pas de suite.

11° *Alatsimai*. Première et quatrième rangées de deux graines, deuxième et troisième rangées d'une graine. Son jour est le mercredi, sa direction l'est. Cette forme protège contre les *Fahavalu* ou ennemis, brigands.



●  
● ●  
● ●  
● ●  
12° *Alikula*. Forme inverse de la précédente, son jour est le jeudi, sa couleur le rouge, sa direction l'ouest. Cette forme est favorable aux vagabonds.

13° *Alabiavu*. Première, deuxième et quatrième rangées de deux graines, troisième rangée d'une graine. Son jour est le samedi, sa couleur entre le blanc et le rouge, sa direction le nord. Cette forme fait avoir de beaux vêtements et de beaux bijoux. ● ●  
● ●  
● ●

● ●  
● ●  
● ●  
14° *Alahumura*. Forme inverse de la précédente. Son jour est le mercredi, sa direction l'est. Cette forme est très favorable aux larrons et surtout aux voleurs de bœufs.

15° *Betsivungu*. Première, deuxième et quatrième rangées de une graine, troisième rangée de deux graines. Son jour est le samedi, sa couleur le blanc, sa direction le sud. Cette forme emporte les enflures. ● ●  
● ●  
● ●

● ●  
● ●  
● ●  
16° *Alakarabu*. Forme inverse de la précédente. Son jour est le jeudi, sa couleur le rouge, sa direction l'ouest. Cette forme fait ordonner dans les *fanafudi* ou remèdes, l'emploi du fruit de la liane *karabu* (*Entada scandens*. BENTH. Légumineuses), qui pourtant en d'autres circonstances est *Fankatuza*, c'est-à-dire aggrave les maux.

Classement de ces formes. Les Sakalava de la région d'Analalava ne citent pas ces formes dans l'ordre que nous venons d'adopter. Ils les classent suivant ce que nous pourrions appeler des «affinités d'orientation» :

1° Groupe de l'est ou *Ampilungu Antantinaña*, qui comprend trois formes: *Alatsimai*, *Adabarai* et *Alahumuru*. Si l'on met *Adabarai* avant *Alatsimai*, on devient un fieffé vagabond.

2° Groupe de l'ouest ou *Ampilungu Antandrefana*, qui comprend aussi trois formes: *Alikula*, *Alikisi* et *Alakarabu*.

3° Groupe du nord ou *Ampilungu Antavaratra*, qui comprend quatre formes: *Adalu*, *Alahidzana*, *Alabiavu* et *Karidza*.

4° Groupe du sud ou *Ampilungu Antambalaka*, qui comprend aussi quatre formes: *Asumbula*, *Suralahi*, *Taraiki* et *Betsivungu*.

5° Groupe du centre ou intermédiaire: *Ampilungu Antanelanelaña*, qui ne comprend que deux formes: *Alihutsi* et *Alakausi*.

Parmi ces seize formes, il en est huit composées d'un nombre de graines pair. On les nomme *Mpandzakan'tsikidi*, «chefs ou rois du *sikidi*», ce sont:

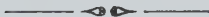
*Alatsimai* et *Adabarai* du groupe de l'est,  
*Alikula* du groupe de l'ouest,  
*Adalu* du groupe du nord,  
*Asumbula*, *Suralahi* et *Taraiki* du groupe du sud,  
*Alihutsi* du groupe du centre.

Les huit autres, dont le nombre de graines est impair, sont les *Andevun tsikidi* ou les «esclaves du *sikidi*», ce sont:

*Alahumura* du groupe de l'est,  
*Alikisi* et *Alakarabu* du groupe de l'ouest,  
*Alahidzana*, *Alabiavu* et *Karidza* du groupe du nord,  
*Belsivungu* du groupe du sud,  
*Alakausi* du groupe du centre.

Nous avons dit plus haut que la colonne XV ou *Zañahari* renfermait toujours un nombre de graines pair. C'est ce que les *mpisikidi* expriment en disant: *Zañahari* est toujours «chef», il n'est jamais «esclave».

(A conclure.)



## ***Betóya*-Sprachen Nordwestbrasi- liens und der angrenzenden Gebiete.**

Von THEODOR KOCH-GRÜNBERG.

(Fortsetzung.)

<b>Ömöá</b>	}	Pira-Paraná (Rio Apaporís)
<b>Buhágana</b>		
<b>Tsölá</b>		
<b>Sära</b>		
<b>Erúlia</b>		
<b>Tsöloa</b>		
<b>Palänoa</b>		



## A. Körpertelle.

Ö m ö á	B u h á g a n a	T s ö l á
Zunge <i>yeméno</i>	<i>yeméno</i>	<i>yeméno</i>
Mund <i>disé, lisé</i>	<i>lixsé</i>	<i>lihé</i>
Lippe <i>liséuïro</i>	<i>lixséuïro</i>	<i>lihété</i>
Zahn <i>guhíga</i>	<i>guhi</i>	<i>oxpi</i>
Nase <i>ínya</i>	<i>ínya</i>	<i>ixkea</i>
Auge <i>káxea</i>	<i>káxea</i>	<i>káxpéa</i>
Ohr <i>gamólo</i>	<i>gamólo</i>	<i>amólo</i>
Loch im Ohr läppchen <i>gamógohe</i>	<i>gamógohe</i>	—
Stift im Ohr läppchen <i>gamóyuxkéke</i>	<i>gamóyuxkéke</i>	—
Reiherfeder im Ohr läppchenstift <i>kenánia</i>	—	—
Stirn <i>liauexka</i>	<i>liauexka</i>	<i>lixabé</i>
Kopf <i>diǵhóga, liǵhóga</i>	<i>liǵhóga</i>	<i>rixpóa, liǵpóa</i>
Kopfhaar <i>hóa</i>	<i>hóa</i>	<i>póa</i>
Augenbrauen <i>káxehoa</i>	<i>káxehoa</i>	<i>kaxpétilo</i>
Augenwimpern <i>káxehoa</i>	<i>káxehoa</i>	<i>kaxpépóa</i>
Bart <i>oxkáhoa</i>	<i>oxkáhoa</i>	<i>lihépóa</i>
Schnurrbart <i>liséhoa</i>	<i>lixséhoa</i>	<i>lihépóa</i>
Wange <i>uadyúga</i>	<i>uadyúga</i>	<i>uahúpóali</i>
Kinn <i>oxkága</i>	<i>oxkága</i>	<i>púlia</i>
Schulter <i>náxkono</i>	<i>náxko(é)</i>	<i>áxkolo</i>
Arm <i>diǵká, liǵká</i>	<i>liǵká</i>	<i>liǵká</i>
Ellbogen <i>sániga</i>	<i>sániga</i>	<i>likáxalika</i>
Hand <i>ámo</i>	<i>ámo</i>	<i>uamó</i>
Handrücken —	—	—
Handfläche <i>ámokotiro</i>	<i>ámoko(x)tiro</i>	<i>uamókotiro</i>
Finger <i>ámomox(t)sóga</i>	<i>ámoa(x)sa</i>	<i>uamóhoa</i>
Fingernagel <i>ámoero</i>	<i>ámoelo</i>	<i>uamóhoahero</i>
Oberschenkel <i>(t)sakálo</i>	<i>sagálo</i>	<i>ǵhébeto</i>
Unterschenkel <i>niǵké<sup>1</sup></i>	<i>niǵké(e)</i>	<i>niǵká</i>
Schienbein <i>niǵkégoa</i>	<i>niǵkéhoa</i>	<i>niǵkáoalo</i>
Wade <i>niǵkélíga</i>	<i>niǵkélíga</i>	<i>niǵkádia</i>
Knie <i>lihémonie</i>	<i>liǵémonia</i>	<i>liuǵkulia</i>
Fuß <i>gebó</i>	<i>gebó</i>	<i>liǵpó, li(x)pó, li(x)pó</i>
Zehen <i>gebóhaúga<sup>2</sup></i>	<i>gebóasa</i>	<i>li(x)póhūni</i>
Zehennagel <i>gebóuero</i>	<i>gebóelo</i>	<i>li(x)póhero</i>
Körper <i>duxhé, luxhé</i>	<i>(mani) luxhé</i>	<i>rúxpúe</i>
Halß <i>ámema</i>	<i>ámema</i>	<i>uámema</i>
Nacken <i>ámema hédógea</i>	<i>kaná(g)ā</i>	<i>uamétutu</i>
Kehle <i>ámema kédáreko</i>	<i>(m)bexsérage</i>	<i>oadálíka</i>
Brust <i>koxtíga</i>	<i>koxtíga</i>	<i>koxítro</i>
Weibliche Brust, Brustwarze <i>óxea</i>	<i>óxea<sup>4</sup></i>	<i>úxpéa</i>
Bauch <i>herága</i>	<i>herága</i>	<i>ǵxtá, ǵxtága</i>
Nabel <i>(t)sómega</i>	<i>sómega</i>	<i>homotagápero</i>
Gesäß <i>hiǵkokumóno</i>	<i>hiǵkóa, hiǵkokumó-</i>	<i>ihia</i>
Penis <i>šitl(g)e</i>	<i>siǵtíge</i>	<i>[no] áxpéa</i>
Hodensack <i>uehéǵia(ga)</i>	<i>uahéǵia</i>	<i>oǵelltiapóa</i>
Membrum muliebre <i>ahé, ahé, nómioahe</i>	<i>ahé, ahé</i>	<i>yaneá</i>
Vagina <i>uélígohe</i>	<i>oanégohe</i>	<i>níanikoxpé</i>
Clitoris <i>onégohe</i>	<i>goné</i>	<i>kónea</i>
Anus <i>gedágohe</i>	<i>ketágohe<sup>5</sup></i>	<i>ǵxtápe</i>

<sup>1</sup> *x* sehr undeutlich; auch *liséga(t)sero* gehört. <sup>2</sup> Ein andermal *nyǵké* gehört; ebenso

## A. Körperteile.

Sära	Erúlia	Tsöloa	Palänoa
yémeno	yeméno	yeméno	yeméno
liḡsé	lisé	lisé	lisé
liḡséúiro	lisébeto	liségasero	liséga(x)sero <sup>1</sup>
guhi	guhi	guhi	guhi
inya	inya	inye	inya
káxea	káxea	káxea	káxea
gámono	gamóno	gamóno	gamóno
—	—	—	—
—	—	—	—
—	—	—	—
liaḡe(x)ka	diopoa, liopoa	—	liaḡeḡka
liḡhóga	liḡhóa, riḡhóa	liḡhoá, riḡhoá	liḡhóa
hóa	hóa	hóa	hóa
káxehoa	káxehoa	káxehoa	kaxéḡlehoa
káxehoa	káxehoa	káxehoa	kaxéhoa
liḡséhoa	liséhoa	liséhoa	oxkáhoa
liḡséhoa	liséhoa	liséhoa	liséḡehoa
uadyúga	uadyúga	uadyúga	uadyúḡga
oxkága	hútia	oxká	oxká
áxkono	naxkó(m)bisiolo	naxkómasiolo	liḡkaxeto
liḡká	li(ḡ)ká	li(ḡ)ká	li(ḡ)ká
tsálika	likásalika	likásalika	li(ḡ)kásálika
ámo	ámo	ámo	ámo
—	—	—	amóxoe
ámokotiro	ámokotiro	ámokotiro	amókoxtiro
ámooasoa	ámooa(t)soa	ámooasoa	amóoa(t)soa
ámooero	ámogasero	ámogasero	amóga(x)sero
tságalo	(t)ságaro	(t)ságaro	(t)ságalo
niḡké(e)	niḡké(g)e	niḡkéye	niḡké
niḡkéoa	niḡkéḡ(g)ḡoa	—	niḡkégoano
niḡkéliḡa	niḡkéḡ(g)ḡelia	—	niḡkéliya
liḡómēnia	lisómuni(g)a	—	gesómuniya
gebóhama	gebó	gebó	gebó
gebóoasoa	gebóoasoa	gebóoasoa	gebóoasoa
gebóero	gebógasero	gebógasero	gebóga(x)sero
luxhé	lúxḡ	lúxḡ	luxhé
ámḡa	ámḡa	ámḡa	ámḡa
ámḡḡḡtu	ámḡtuxtúlo	ámḡtuxtúa	ámḡtutu
ámḡaliga	ya(n)ḡdia	ya(n)úlia	ya(n)úlia
koxttiro	ḡxseliḡ	ḡxsé	koxttiro
óxea	óxea	óxea	óxea
hērága	gedá	gedá	gedá
tsomḡá	tsómḡahero	tsómḡagero	tsomḡgadahero
yḡḡsiga	itsia	iḡsia	itsia
sixtḡe	áxea	áxea	ḡhea
oáhetia	oáxeliputu	—	oaxḡripuxtoa
ahé	ahé	ahé	ahé
ḡḡliḡohe	ḡḡaligohe	ḡḡaligohe	ḡḡliḡohe
koné	kōné	—	koné
gedḡ	gedḡ	—	gedḡ

in den Zusammensetzungen. <sup>3</sup> Oder *geboha(x)úga*. <sup>4</sup> Oder *óhea*, *ḡhea*. <sup>5</sup> Oder *ḡḡdagohe*.

Ö m ö á	B u h á g a n a	T s ö l á
Haut <i>utro</i> , ( <i>maxsá</i> )uiro	<i>utro</i>	<i>áxero</i>
Knochen <i>goá</i> , ( <i>maxsá</i> )goa	<i>hoá</i>	<i>óá</i>
Blut <i>lī</i>	<i>lī</i>	<i>li</i>
Fleisch <i>utro</i>	<i>utro</i>	<i>li</i>
Herz <i>éxi</i>	<i>éxi</i>	<i>yéřipona</i>
Magen —	2. <i>iř(s)iaha</i>	—
Darm —	2. <i>geťábahu</i>	—
Speichel —	2. <i>góite</i>	—
Urin —	2. <i>goné</i>	—
Schweiß —	2. <i>ótsotati</i>	—
Träne —	2. <i>kahésauę</i>	—
Kot <i>geťá</i> , <i>geďá</i>	<i>geďá</i>	<i>ęťá</i>
Flatus —	2. <i>geťáhutiųę</i>	—
Lunge <sup>1</sup> —	2. <i>uaxkéro</i>	—
Leber <sup>1</sup> —	2. <i>yémeriřtiro</i>	—
Herz <sup>1</sup> —	2. <i>ęgámę</i>	—
Magen <sup>1</sup> —	2. <i>hakęga</i>	—
Kehllappen <sup>1</sup> —	2. <i>káta óxkaro, káta óxkalo</i>	—
Flügel <i>ueřkóui(x)tire</i> <sup>2</sup>	<i>ueřkoniřtirise</i>	<i>ueřkokéřibę</i>
Feder <i>ueřkóhoa</i>	<i>ueřkóhoa</i>	<i>ueřkopoá</i>
Schwanz —	—	<i>ueřkobixko</i> <sup>3</sup>

**B Elemente, Natur.**

Ö m ö á	B u h á g a n a	T s ö l á
Wasser <i>éde</i> , <i>ide</i>	<i>ide</i>	<i>óxko</i>
Fluß <i>liaga</i>	<i>liaga</i>	<i>lia</i>
Bach —	2. <i>liamaxkęie</i>	—
Feuer <i>héame</i>	<i>héame</i>	<i>péro</i>
Rauch ( <i>m</i> ) <i>búeri</i>	<i>buéli</i> , 2. <i>buéri</i>	<i>buxéli</i>
Asche —	2. <i>óxhoa, óhoa</i>	—
Brennholz <i>héa</i>	<i>héa, hęa</i>	<i>pę</i>
Kohle —	2. <i>nixti</i>	—
Himmel <i>ęméęe</i>	<i>ęméęa</i>	<i>ęméáhero</i>
Wolke —	2. <i>maxkánexkeno</i>	—
Regen <i>éde</i> , <i>ide</i>	<i>ide</i> , <i>ldoadée(e)</i>	<i>óxko</i>
Nebel —	2. <i>uahębuéri</i>	—
Wind <i>uinó</i>	<i>minó</i>	<i>mīnó</i>
Blitz <i>bęhó</i>	<i>bęhó</i>	<i>bęxřó</i>
Donner <i>bęhóbexstemi</i>	<i>bęhohámi</i>	<i>bęxřóřamı</i>
Regenbogen ( <i>m</i> ) <i>bué</i>	<i>buzyáme</i>	( <i>m</i> ) <i>bué</i>
Sonne <i>ómakani</i> , <i>ómakayi</i>	<i>ómakayi</i>	<i>muhiřu</i>
Tag <i>ęméęa</i>	<i>ęméęalexkę</i>	<i>ęméleko</i>
Nacht <i>yami</i>	<i>yami</i>	<i>yami</i>
Morgen <i>mutsúdihi</i>	( <i>m</i> ) <i>buxsulihthi</i>	<i>buhúdioaka</i>
Mittag <i>tędehara</i>	<i>liohoiýánoka</i>	<i>tonohélikabę</i>
Abend <i>yami(x)ka</i>	<i>yámika</i>	<i>yámika</i>
Mond <i>ómakani yamigage</i> , <i>ómakayi yamigage</i>	<i>yamigage ómakayi</i>	<i>muhiřu</i>
Stern <i>yoxkóá</i>	<i>yoxkóá</i>	<i>yóxkoa</i>
Neuer Mond —	2. <i>māmeřámakoni</i>	—
Vollmond —	2. <i>úmakoniueđęęę</i>	—

<sup>1</sup> An einem Hühnervogel (*Penelope spec.*) abgefragt. <sup>2</sup> *ueřko* = Papagei. <sup>3</sup> Zuerst



Sära	Erúlia	Tsöloa	Palänoa
(yé)uiro	gá(x)sero	—	gá(x)sero
goá	ođno	—	gođno
lī	lī	—	lī
ltro	ltro	—	ltro
ęxslhona	ęxse	—	yęę(x)se
—	—	—	—
—	—	—	—
—	—	—	—
—	—	—	—
—	—	—	—
—	—	—	—
gędá	gędá	—	gędá
—	—	—	—
—	—	—	—
—	—	—	—
—	—	—	—
—	—	—	—
ueękokęrihę	ueękóuęse	—	ueękóuįse
ueękohóa	ueękóhóa	—	ueękóhóa
—	—	—	—

**B. Elemente, Natur.**

Sära	Erúlia	Tsöloa	Palänoa
idę	oxkó	oxkó	óxko
liaga	liaga	liaga	liaga
—	—	—	—
pęame	hęame	hęame	hęame
buęri	búeri	—	búeri
—	—	—	—
pęa	hęa	hęa	hęa
—	—	—	—
ęmęa	ęmęasero	ęmęa	ęmęga(x)sero
—	—	—	—
idę	oxkó	oxkó	óxko
—	—	—	—
mīnó	mīnó	—	mīnó
bęxhó	bęxhó	—	bęxhó
bęxhóhāmi	bęxhóhāre	—	bęxhóhāmi
(m)buęmisi	(m)buęnimame	—	buęnimame
ómakani	muhthu	muhthu	muhthu
ęmęa	ęmęa	—	ęmęa
yami	yāmi	yāmi	yami
busuliyága	buxstidyę	—	bu(x)sūse
lloho	hásaliboxtá	—	ha(t)seáliboxta
yámika	yamika	—	yámika
yamiagę	yamiagę	yamiagę	yamiagę
yoxkó	yóxko	yoxkó	yoxkó
—	—	—	—
—	—	—	—

erhielt ich dafür: ueękouęiubi.

	Ö m ö á	B u h á g a n a	T s ö l á
Plejaden —		2. <i>yoxkóduxturo</i>	—
Erdboden <i>šitá</i>		<i>šitá</i>	<i>hita</i>
Weg <i>má</i>		<i>má</i>	<i>má</i>
Berg <i>nəxtá(e)</i>		<i>nəxtə</i>	<i>əxta(e), ɛxtayukə</i>
Wald <i>hóa</i>		<i>hóa</i>	<i>maxkáloka</i>
Insel <i>hóa</i>		<i>gédalekódyoga. 2. kú-</i>	<i>liamákanəxkəno</i>
Stein <i>nəxtá</i>		<i>nəxta(e) [mālika]</i>	<i>əxta</i>

**C. Haus, Gerät.**

	Ö m ö á	B u h á g a n a	T s ö l á
Haus <i>wi</i>		<i>úi, úwi</i>	<i>úii</i>
Holztür —		2. <i>(t)šáro</i>	—
Strebepfeiler —		2. <i>bo(x)tá</i>	—
Sitzschemel <i>kómono</i>		<i>kómono</i>	<i>kómono</i>
Hängematte <i>hóue</i>		<i>hóue</i>	<i>púe</i>
Miriti-Hängematte <i>nəhoue</i>		—	—
Tucumfaden <sup>1</sup> <i>yúxkama</i>		—	—
Kniefäden aus Baumwollfäden —		—	<i>yu(x)táhero</i>
Baumwolle <i>yuxtá</i>		<i>yuxtá</i>	<i>yu(x)tá</i>
Fischnetz <i>yulige</i>		<i>yolige</i>	<i>ba(x)pi</i>
Flacher Korb <i>ha(x)ti</i>		<i>ha(x)ti</i>	<i>úhebatí</i>
Tragkorb —		2. <i>hībə</i>	—
Tipiti (Mandiocaschlauch) <i>hínomə</i>		<i>hino</i>	<i>pinoe, pinoe</i>
Flaches Sieb <i>tsiōga</i>		<i>tsiōga</i>	<i>həgoa</i>
Reibebrett <i>(t)sogóno</i>		<i>so(g)ólo</i>	<i>hókono</i>
Bratrost <i>uaɣ(t)setsóra<sup>2</sup></i>		<i>uakasawo</i>	<i>uakahauə</i>
Herd <i>gaxtáro</i>		<i>gaxtálo</i>	<i>axtálo</i>
Herdfüße aus Ton —		— <i>[tuxtíro]</i>	—
Kochtopf <i>(t)soxtə</i>		<i>soxtə. 2. tso(x)təisətu-</i>	<i>hoté</i>
Wassertopf —		2. <i>idəgonatə</i>	—
Mörser <i>hámoa</i>		<i>kahitutu</i>	<i>komóleka</i>
Stößer <i>doxkálige, loxkálige</i>		<i>loxkálege, 2. utrugə</i>	<i>róxkaligə</i>
Cocazyylinder —		2. <i>kaihálege</i>	—
Cocaklopfer —		2. <i>kaihálabahu</i>	—
Kleines Cocasieb —		2. <i>bihəragamaxká-</i>	—
Ambaúva-Blätter als Coca-Zusatz —		2. <i>kahəigo [g]ā</i>	—
Pflanzung <i>uəx(t)séga</i>		<i>uəxsəga</i>	<i>úehe</i>
Beil <i>kómea</i>		<i>kómea</i>	<i>kómea</i>
Steinbeil —		2. <i>maxsábəxkənako-</i>	—
Messer <i>yođnihi</i>		<i>yođlehi</i>	<i>[me yərikoʃe]</i>
Kanú <i>kumá</i>		<i>kumá</i>	<i>kúmoa</i>
Ruder <i>uərehi</i>		<i>uhéalahi</i>	<i>uəiyoro</i>
Pech <i>gəhe</i>		<i>gəhe</i>	<i>əxpə</i>
Bogen <i>atúlahi</i>		<i>hatúlahi</i>	<i>temúlikaʔi</i>
Pfeil <i>yllugə</i>		<i>yérugə</i>	<i>yəruə</i>
Giftpfeil für Hochjagd —		2. <i>hatúlaboxka</i>	—
Futteral für die Spitzen dieser Giftpfeile —		2. <i>hatúlaboxkanaxka</i>	—
Harpunenpfeil —		2. <i>ylrügə (= Pfeil)</i>	—
Blasrohr <i>bu(x)hāga</i>		<i>buxhága</i>	<i>búpua</i>
Giftpfeilchen <i>uaxká</i>		<i>uaxká</i>	<i>uá(x)ka</i>
Köcher <i>uaxkátolea</i>		<i>uaxkátolege</i>	<i>uá(x)kaha</i>

<sup>1</sup> Einschlagfaden der Hängematte. <sup>2</sup> *ual* = Fische. <sup>3</sup> Mörser mit Handgriff, trogförmig.

Sära	Erúlia	Tsöloa	Palänoa
—	—	—	—
<i>siṡtá</i>	<i>sitá</i>	(t) <i>siṡtá</i>	<i>sitá</i>
<i>má</i>	<i>má</i>	<i>má</i>	<i>má</i>
<i>nḡxtayuxkḡ</i>	<i>nḡxtá(g)ē</i>	—	<i>nḡ(x)tá(g)ē</i>
<i>hóa</i>	<i>maxkáloka, maxká-</i>	—	<i>ma(x)káloka</i>
<i>nḡxtanḡxkḡno</i>	<i>nḡxkḡno</i> [noka]	—	<i>luxháxoá</i>
<i>nḡxta</i>	<i>nḡxtá</i>	—	<i>nḡxtá</i>

## C. Haus, Gerát.

Sära	Erúlia	Tsöloa	Palänoa
<i>uṡ</i>	<i>wṡ</i>	<i>wṡ</i>	<i>wṡ</i>
—	—	—	—
<i>kómono</i>	<i>kómono</i>	<i>kómono</i>	<i>kómono</i>
<i>hóue</i>	<i>húē(g)ē</i>	<i>húe</i>	<i>húe</i>
—	—	—	—
<i>yóhohero</i>	<i>yuxtá(g)ase</i>	—	<i>gḡdágase</i>
<i>yuxtá</i>	<i>yuxtá</i>	<i>yixtá</i>	<i>yuxtá</i>
<i>baxhige</i>	<i>bahi</i>	—	<i>bahi</i>
<i>úhḡbo</i>	<i>uhḡbo</i>	—	<i>uhḡbo</i>
—	—	—	—
<i>híno</i>	<i>hinome</i>	—	<i>hinome</i>
<i>tsíoga</i>	<i>tsíoa</i>	—	<i>tsíoa</i>
<i>tsōgóno</i>	<i>tsō(g)óno</i>	—	(t) <i>sogóno</i>
<i>uaíkasa</i>	<i>uaíkasabo</i>	<i>uaíkasabo</i>	<i>uaíkasabo</i>
<i>gaxtáro</i>	<i>gaxtáro</i>	<i>gaxtáro</i>	<i>gaxtáro</i>
—	—	—	<i>líraḡ</i>
<i>kíhūs(e)tḡ</i>	<i>soxtḡ</i>	—	(t) <i>soxtḡ</i>
—	—	— [liabḡ <sup>4</sup>	—
<i>hámono, hámoló</i>	<i>hámono</i>	<i>hámono</i> <sup>3</sup> , <i>gahídoxká-</i>	<i>kómohūlia</i>
<i>loxxáligḡ</i>	<i>lóxxále</i>	<i>loxxáli, doxxáli</i>	<i>loxxáli</i>
—	—	—	—
—	—	—	—
—	—	—	—
<i>uḡṡse</i>	<i>uḡṡ(t)sḡ</i>	<i>uḡṡsḡ</i>	<i>uḡ(t)sḡ</i>
<i>kómea</i>	<i>kómea</i>	<i>komḡ</i>	<i>kómea</i>
—	—	—	—
<i>yóalihi</i>	<i>yehéliaxai</i>	—	<i>kómehei</i>
<i>kúmoá</i>	<i>kúmoa</i>	<i>kúmoa</i>	<i>kúmoa</i>
<i>uálihi</i>	<i>uḡ(a)lihi</i>	<i>uḡ(a)lihi</i>	<i>uḡ(a)lihi, uḡlihi</i>
<i>gḡḡḡ</i>	<i>gḡḡḡ</i>	—	<i>gḡḡḡ</i>
<i>háxtulahai, haxtú-</i>	<i>témudyahai</i>	<i>temúliahi</i>	<i>temúbeto</i>
<i>yḡruḡḡ</i> [lahi]	<i>yḡruḡḡ</i>	<i>yṡru</i>	<i>yḡruḡḡ</i>
—	—	—	—
—	—	—	—
—	—	—	—
<i>buxhága</i>	<i>búxhua</i>	<i>buxhuá</i>	<i>buxhuá</i>
<i>uaxká</i>	<i>uaxkáli</i>	<i>uaxkáli</i>	<i>uaxká</i>
<i>uaxkása</i>	<i>uáxxasalia</i>	<i>uaxkátoli</i>	<i>uaxká(t)salia</i>

<sup>4</sup> Oder *gahíloxxáliabḡ*. — *gahi* = Coca.



Ö m ö á	B u h á g a n a	T s ö l á
Gift <i>nimá</i>	<i>limá</i> <sup>1</sup>	<i>nima</i>
Samaúmaseide für die Giftpfeilchen <i>būdyá</i>	<i>būdyá</i> [ <i>boxka</i> <sup>2</sup>	<i>bú(x)ha</i>
Giftlanze —	2. <i>leálaboxka, reála-</i>	—
Keule —	2. <i>yuxkége</i> (= Holz)	—
Angel <i>hotáse</i>	<i>hoxtáse</i>	<i>ue(i)uērika</i>
Gewehr —	2. <i>héaga</i>	—
Pulver —	2. <i>héamęno</i>	—
Schrot —	2. <i>héake</i>	—
Hüftschnur <i>yuxkáma</i>	<i>yúxkama</i>	<i>uēlikaye</i>
Schambekleidung (des Mannes) <i>uax(t)sóro</i>	<i>uaxsólo</i>	<i>ua(x)hólo</i>
Perlenschurz (der Frau) <i>yaxkéua(x)sero</i>	<i>yaxkéuaxsolo</i>	<i>yaxkéuhalo, yaxkéu-</i>
Bauchbinde aus Baststoff —	2. <i>uaxsóboxtiro</i>	— [ <i>haro</i> ]
Faserbehang —	2. <i>aúiroka</i>	—
Schnur des Faserbehanges —	2. <i>uaxsócano</i>	—
Kamm <i>gtro</i>	<i>gtro</i>	<i>īró</i>
Kürbissattel <i>yax(t)sága</i>	<i>yáxsa</i>	<i>yáha</i>
Fußklappen aus Fruchtschalen <i>kamúka</i>	<i>kámoka</i>	<i>uáha</i>
Flötenpfeife <i>yámaoa</i> <sup>3</sup> . <i>yónaęeuaga</i>	<i>térolaga</i>	<i>tóloe</i>
Panpfeife <i>(t)sérulo</i>	<i>sérulo</i>	<i>ueǝpali</i>
Galakopfputz aus gelben Ararafederchen <i>máhoara</i>	<i>máhoaro</i>	<i>mápoalo</i>
Jacke des Maskenanzugs aus Baststoff —	—	—
Unterbehang des Maskenanzugs aus Baststreifen —	—	—
Männerzopf —	2. <i>yáhoahotikę, yi-</i> <i>(g)ęhoahotikę</i> <sup>4</sup>	—

## D. Mensch, Familie.

Ö m ö á	B u h á g a n a	T s ö l á
Mensch, Mann <i>ęmę(e)</i>	<i>ęmę(e)</i>	<i>kęmę</i>
Leute —	— 2. <i>maxsá</i>	—
Vater <i>kęna</i>	<i>kęna</i>	<i>kákę</i>
Schwiegervater —	—	—
Mutter <i>kána</i>	<i>kána</i>	<i>káko</i>
Schwiegermutter —	—	—
Kind <i>uhúe</i>	<i>uhúe</i>	<i>kęuimaga</i> (= sein
Säugling <i>óxeauhue</i> (= „Brustkind“)	—	— [Kind]
Sohn <i>yemáxkę</i>	<i>yémakę</i>	<i>yéma(x)ke</i>
Knabe <i>maxkéaga</i>	<i>máxkeaga</i>	<i>gáhōga</i>
Bruder <i>yérehone</i> <sup>5</sup>	<i>yélihole</i>	<i>hęgokę</i>
Schwester <i>yoxkóbeho</i> <sup>6</sup>	<i>yoxkóbeho</i>	<i>baloka</i>
Weib <i>nómio</i>	<i>nómio</i>	<i>kánomio</i> (= sein
Mädchen <i>nómio, maxkóaga</i>	<i>maxkóaga</i>	<i>kámo</i> [Weib]
Tochter <i>yemáxko</i>	<i>yémako</i>	<i>yéma(x)ko</i>
Oheim <i>(m)bęamę</i>	<i>(m)bęamę</i>	<i>mę(g)ě</i>
Tante <i>gaheigó</i>	<i>gahéigo</i>	<i>mę(g)ǝ</i>
Großvater <i>nixkę</i>	<i>nixkę</i>	<i>nixké</i>
Großmutter <i>tsuřga</i>	<i>tsuřga</i>	<i>nixkó</i>
Häuptling <i>ęhę</i>	<i>ęhę</i>	<i>uimąge</i>
Weißer <i>gáua</i>	<i>kallua</i>	<i>auę</i>

<sup>1</sup> Yábá: *nimá*. <sup>2</sup> Yábá: *bęxsúboxka*. — Lanzenspitze = *héheni*. — Futteral dazu =  
knochen; wörtlich übersetzt „Hirschknochen“. <sup>4</sup> Yábá: Halskette aus schwarzen Samen = *erúlika*.

Sära	Erúlia	Tsöloa	Palänoa
<i>nima</i>	<i>nima</i>	<i>nimá</i>	<i>nimá</i>
<i>būdyá</i>	<i>bū(d)ya</i>	<i>būdyá</i>	<i>būdyá</i>
—	—	—	—
—	—	—	—
<i>hoxtáse</i>	<i>ué(i)ughedya</i>	<i>uëuëherigë</i>	<i>ué(i)ugheria, ué(i)ug-</i> <i>/hedia</i>
—	—	—	—
—	—	—	—
<i>uenyálíma</i>	<i>uényadyama</i>	—	<i>ueiyáliama</i> [ro
<i>uaxsólo, uaxsóro</i>	<i>uaxsólo, uaxsóro</i>	—	<i>uax(t)sólo, uax(t)só-</i>
<i>yaxkéuaxsero</i>	<i>yaxkéuaxsero</i>	—	<i>yaxkérioga(x)sero</i>
—	—	—	—
—	—	—	—
—	—	—	—
<i>gíro</i>	<i>gíro</i>	<i>gíro</i>	<i>gíro</i>
<i>yáxsa</i>	<i>yaxsá</i>	<i>yaxsá</i>	<i>yá(t)sa</i>
<i>kámoka</i>	<i>kámoka</i>	<i>kámoka</i>	<i>kámoka</i>
<i>né(d)naüëuq</i>	<i>kónome</i>	<i>yámagoa</i> <sup>1</sup>	<i>uëüoa</i>
<i>né(d)naüëuqhama</i>	<i>uëüopali</i>	—	<i>uëüopali</i>
<i>maháhoa</i>	<i>maháhoa</i>	<i>maháhoa</i>	<i>maháhoa</i>
<i>uaxsólo</i>	—	—	—
<i>mođ(g)ëha</i>	—	—	—
—	—	—	—

**D. Mensch, Familie.**

Sära	Erúlia	Tsöloa	Palänoa
<i>émë</i>	<i>émë</i>	<i>émë</i>	<i>émë</i>
—	—	—	—
<i>këná</i>	<i>kákë</i>	<i>kákë</i>	<i>kákë</i>
—	—	—	<i>(h)axkoána</i>
<i>kaná</i>	<i>káko</i>	<i>káko</i>	<i>káko</i>
—	—	—	<i>mëxgáho</i>
<i>uimā(g)ë</i>	<i>uimā(g)ë</i>	—	<i>(t)sáka</i>
—	—	—	—
<i>yémaxke</i>	<i>yémaxké</i>	—	<i>yémaxke</i>
<i>haibigiaka</i>	<i>mamë</i>	—	<i>(t)sáka (= Kind)</i>
<i>mái</i>	<i>gáhëgë</i>	—	<i>gáhëgë</i>
<i>yoxkápexyo</i>	<i>yëbeteq</i>	—	<i>yëbeteq</i>
<i>nómio</i>	<i>nómio</i>	<i>nómio</i>	<i>nómio</i>
<i>haibëxgoaka</i>	<i>mamó</i>	—	<i>mamó</i>
<i>yémaxko</i>	<i>yémaxkó</i>	—	<i>yémaxko</i>
<i>bëāme</i>	<i>bëāmë</i>	—	<i>bëāme</i>
<i>bëāmo</i>	<i>bëāmó</i>	—	<i>bëāmo</i>
<i>niḡké</i>	<i>niḡké</i>	—	<i>nyixké</i>
<i>niḡkó</i>	<i>niḡkó</i>	—	<i>nyixkó</i>
<i>ëhë</i>	<i>ḡhë</i>	<i>ëhë</i>	<i>ëhë</i>
<i>gauë, kaliua</i>	<i>gáuë</i>	<i>gáuë</i>	<i>gauë</i>

*bëxsúboxkalaxka*. — Umwicklung der Lanzenspitze aus Tucumfasern = *yúxka*. <sup>3</sup> Aus Hirsch-

<sup>1</sup> Zuerst erhielt ich dafür *(t)sóe*, wie im Tuyúka. <sup>2</sup> Zuerst erhielt ich dafür *gahéige*.

**E. Medizin, Religion, Zauber.**

Ö m ö á	B u h á g a n a	T s ö l á
Zauberarzt <i>yái</i>	<i>yái, yéi</i>	<i>komó, komú</i>
Tabak <i>mənó</i>	<i>mənó</i>	<i>mənó</i>
Schnupftabak <i>mənouhíne</i>	<i>mənouhíne</i>	<i>mənouñirike</i>
Schnupfapparat <i>mənósēno</i>	<i>mənósēro, mənósēlo</i>	<i>uñirikehénero</i>
Gott —	<i>2. Itsiaha</i>	—
Gespensst <i>sámę</i>	<i>lemę 2. néme</i>	<i>ua(x)ti</i>

**F. Säugetiere.**

Ö m ö á	B u h á g a n a	T s ö l á
Affe <i>gaxké</i>	<i>gaxké</i>	<i>a(x)ké</i>
Brüllaffe <i>áuge, óuge, áuge</i>	<i>áuge. 2. óge</i>	<i>úge</i>
Oayapisá-Affe —	<i>uau</i>	—
Fledermaus <i>óxtso</i>	<i>óxso</i>	<i>ohó</i>
Jaguar <i>yáigohóligę</i>	<i>yáigohóligę</i>	<i>yái</i>
Schwarzer Jaguar <i>yáiyét(g)e</i>	<i>yáiyét(g)e</i>	<i>yáika(n)yī</i>
Puma <i>yái(t)sóá(g)e</i>	<i>yáisóę</i>	<i>yáihóae</i>
Hirsch <i>yamá</i>	<i>yamá</i>	<i>yamá</i>
Fischotter <i>dēmi</i>	<i>dēmi</i>	<i>lladēmi</i>
Tapir <i>ueḡḡké</i>	<i>ueḡḡké</i>	<i>ueḡḡké</i>
Capivara <i>liaueḡḡké</i>	<i>liaueḡḡké</i>	<i>liaueḡḡké</i>
Paca <i>(t)sēmé</i>	<i>sēmé</i>	<i>hemé</i>
Aguti <i>(m)bá</i>	<i>(m)bá</i>	<i>(m)bá</i>
Taitetú-Schwein <i>yesépotiro</i>	<i>yęxsépuro</i>	<i>ktyehe</i>
Taiasú-Schwein <i>yesé</i>	<i>yęxsé</i>	<i>yehé, yehé</i>
Faultier <i>kěre(x)ka, kěreka</i>	<i>kěleka</i>	<i>uenę</i>
Cuatí <i>mihi</i>	<i>mihi</i>	<i>mīpi</i>
Ameisenbär <i>bęxkó</i>	<i>bęxkó</i>	<i>bę(x)kó</i>
Cuatipurú <i>nįxtsóka</i>	<i>nįxsoka</i>	<i>uīhoame</i>
Agutiuaia —	<i>2. bó(x)so</i>	---
Gürteltier <i>hámoa</i>	<i>hámoa</i>	<i>pámo</i>
Hund <i>idaįyei</i>	<i>idaįyei</i>	<i>(n)diái</i>

**G. Vögel.**

Ö m ö á	B u h á g a n a	T s ö l á
Vogel <i>mínimakę</i>	<i>mínimakę</i>	<i>mínimake</i>
Arára <i>mahá</i>	<i>mahá</i>	<i>mă</i>
Periquito <i>yęḡkéro</i>	<i>gęḡkero</i>	<i>kúdyalı</i>
Papagei <i>uęḡko</i>	<i>uęḡko</i>	<i>uę(x)ko</i>
Anacá <i>róę</i>	<i>róę</i>	<i>rohé</i>
Mutum <i>ęnohi</i>	<i>nohi</i>	<i>uanoři</i>
Urumutum —	<i>2. iḡkáęę</i>	—
Jacú <i>kátameę</i>	<i>kátame</i>	<i>katamháęę</i>
Cujubím <i>káxta</i>	<i>káta</i>	<i>káta</i>
Jacamí <i>déde</i>	<i>déde</i>	<i>déde</i>
Inambú <i>nehá(g)ă</i>	<i>náhă(g)ę</i>	<i>ă</i>
Tucáno <i>laxsé</i>	<i>laxsé, laxsę</i>	<i>lahé</i>
Japú <i>úmu</i>	<i>úmu</i>	<i>umú</i>
Kolibri <i>mimi</i>	<i>mimi</i>	<i>mimi</i>
Specht —	<i>2. kóęę</i>	—
Ente <i>liakata</i>	<i>liakata</i>	<i>liăpótaka</i>
Carará —	<i>2. liarase, diarase</i>	—



**E. Medizin, Religion, Zauber.**

Sära	Erúlia	Tsöloa	Palänoa
kumú	kumú	kumú	kumú
mənó	mənó	mənó	mənó
menóbati	menóbati	mənouiñire, mənoui-	mənó
mənósenero	mənósenero	mənósenero [nine	uinriqsenero
—	—	—	—
nemé	uaxti	—	uaxti

**F. Säugetiere.**

Sära	Erúlia	Tsöloa	Palänoa
gaxké	gaxké	gaxké	gaxké
ógé	ógé	ógé	ógé, o(u)gé
—	—	—	—
óxso	oxsó	oxsó	óxso
yái	yáioxkáligege	yái	yáioxkáligege
yáiyt(g)ē	yáiyt(g)ē	—	yáiyt(g)ē
yái sóā(g)ē	yái sóā(g)ē	—	yái(t)sóā(g)ē
yáma	yamá	yamá	yamá
lia(d)yoa	dimi	tími	dimi
ueḡké	ueḡké	ueḡké	ueḡké
liaueḡké	liaueḡké	liaueḡké	liaueḡké
tsēmé	sēmé	sēmé	sēmé
(m)bú	(m)bú	(m)bú	(m)bú [pulo
kyeḡse	kyeḡse	kyeḡse	ye(ḡ)sépuro, ye(ḡ)sé-
yeḡsé	yeḡsé	yeḡsé	ye(ḡ)sé, hálaye(ḡ)sé
kérea	kérea, kélea	kérea	kérea
mihi	mihi	mihi	mihi
bḡxko	bḡxkó	bḡxkó	bḡxkó
uiḡtsō(g)ā	timúka	timóka	timóka
—	—	—	—
hámo	hámo	hámo	hámo [„Haushund“)
yái	yái	yái	uí(d)yai, wḡyai (=

**G. Vögel.**

Sära	Erúlia	Tsöloa	Palänoa
mini	minimaxke	—	minimaxke
mahá	mahá	mahá	mahá
kúdyali	ká(d)yali	kúdyali	ke(ḡ)kéro
ueḡko, ueó, kulika	ueḡkó	ueḡkó	ueḡko
roé, loé, doé	roé, lóe	roé, lóe	loé
nohi	nohi	nohi	nohi
—	—	—	—
kátama	kaxtámahē	kaxtámahē	kaxtámahe
káxta	kaxtá	kaxtá	kaxtá
déde	déde	déde	déde
náha	nahá	(g)ahá	náha
laxsé	laxsé	laxsé	laxsé
ómu	ómu	ómu	úmu
mīmi	mimi	mimi	mimi
—	—	—	—
liákata	liakata	liakata	liakata
—	—	—	—

Ö m ö á	B u h á g a n a	T s ö l á
Weißer Reiher <i>yehé</i>	<i>yahé</i>	<i>yé</i>
Maguarý —	2. <i>áuali</i>	—
Jaburú —	2. <i>euála, euána</i>	—
Socó —	2. <i>á</i>	—
Corocoró —	2. <i>koxtó</i>	—
Möwe —	2. <i>kúlāda</i>	—
Urutauí —	2. <i>ueráhu</i>	—
Cacão —	2. <i>gá(x)gāna</i>	—
Habicht —	2. <i>tatālea</i> <sup>1</sup>	—
Schwarzer Aasgeier <i>yúxka</i>	<i>yúxka</i>	<i>yu(x)ká</i>
Große Eule —	2. <i>bəxhóogábo</i>	—
Taube <i>búha</i>	<i>búha</i>	<i>búa</i>
Hahn, Huhn <i>kála, kára</i>	<i>kála, kára</i>	<i>á(m)boxkə</i>

**H. Fische, Reptilien usw.**

Ö m ö á	B u h á g a n a	T s ö l á
Fisch <i>uai</i>	<i>uai</i>	<i>uai</i>
Schuppen <i>uaĩutro</i>	<i>uaĩutro, uaĩséro</i>	<i>uaĩáxero</i>
Gräte <i>uai(g)ōā</i>	<i>uai(g)ōā</i>	<i>uaiua</i>
Rochen <i>ánya</i>	<i>ánya</i>	<i>ánya</i>
Zitteraal <i>mĩnu</i>	<i>mĩnu</i>	— <sup>2</sup>
Sorubim <i>kúliri</i> <sup>3</sup>	<i>kúliri</i> <sup>3</sup>	<i>uaĩpé</i>
Piranha <i>mé(n)yua</i>	<i>mũnyua</i>	<i>bé</i>
Pacú <i>ohúga</i>	<i>úhuga</i>	<i>á</i>
Pirahiba <i>hásai</i>	<i>hásai</i>	<i>mó</i>
Aracú —	2. <i>bótega</i>	—
Tucunaré —	2. <i>yukúnani</i>	—
Mandubé —	2. <i>uaĩ(d)zéro</i>	—
Alligator <i>gédzo</i>	<i>gésó. 2. gésó</i>	<i>ého</i>
Eidechse <i>yuáboro</i>	<i>yúa</i>	<i>yúho</i>
Frosch <i>óma</i>	<i>óma</i>	<i>ōmoá</i>
Kröte <i>dárob(e)ke</i>	<i>dároka</i>	<i>dəbəlóbekə</i>
Frosch oder Kröte <sup>4</sup> —	2. <i>momóno</i>	—
Erdregenwurm	2. <i>báleoa</i>	—
Baumregenwurm	2. <i>ənaɦúa</i>	—
Landschildkröte (Jabuti) <i>gága</i>	<i>gága</i>	<i>uhélika, uhérika</i>
Wasserschildkröte (Tartarúga) —	2. <i>gága</i>	—
Große Wasserschlange (Schlange überhaupt) <i>hino</i>	<i>hino</i>	<i>řino</i>
Jararaca (Giftschlange) —	2. <i>ánya</i>	—

**I. Niedere Tiere.**

Ö m ö á	B u h á g a n a	T s ö l á
Ameise <i>émoa</i>	<i>émoa</i>	<i>emoá</i>
Termiten <i>buxtúa</i>	<i>buxtúa, hú(e)tura</i>	<i>bu(x)túa</i>
Moskito <i>məxdéa</i>	<i>məxdé</i>	<i>məxdəa</i>
Pium —	2. <i>yúxti</i>	—
Maruim —	2. <i>ətséka</i>	—
Micuim	2. <i>gamótsoro</i>	—
Mutúca <i>nónuro</i>	<i>nónulo</i>	<i>núnulo</i>
Biene <i>mómia</i>	<i>mómia</i>	<i>béroa, béroa</i>
Honig <i>mōmi</i>	<i>béloa</i>	<i>béroako</i>

<sup>1</sup> Schwarz mit rotem Schnabel und graugelben Schwanzfedern. <sup>2</sup> Komme dort nicht vor.

Sära	Erúlia	Tsöloa	Palänoa
<i>yehé</i>	<i>yehé</i>	<i>yehé</i>	<i>yehé</i>
—	—	—	—
—	—	—	—
—	—	—	—
—	—	—	—
—	—	—	—
—	—	—	—
<i>yúxka</i>	<i>yuxká</i>	<i>yuxká</i>	<i>yúxka</i>
—	—	—	—
<i>búxha</i>	<i>buhá</i>	<i>buhá</i>	<i>bu(x)há</i>
<i>kára, kála</i>	<i>nahá(m)buxkə</i>	<i>nahá(m)buxkə</i>	<i>nahá(m)buxkə</i>

**H. Fische, Reptilien usw.**

Sära	Erúlia	Tsöloa	Palänoa
<i>uai</i>	<i>uai</i>	<i>uai</i>	<i>uai</i>
<i>uaiuiro, uatkaxsero</i>	<i>uaiḡaxsero</i>	—	<i>uaiga(x)sero</i>
<i>uaiua</i>	<i>uaiua</i>	—	<i>uatgoa</i>
<i>inya</i>	<i>ánya</i>	<i>ánya</i>	<i>lianya</i>
<i>mīnú</i>	— <sup>3</sup>	<i>mīnú</i>	<i>oxkouĩvǎlo</i>
<i>kúliri</i> <sup>3</sup>	<i>uathə</i>	<i>kúliri</i> <sup>3</sup>	<i>uaihə</i>
<i>monyú</i>	<i>mbə</i>	<i>munyú</i>	<i>mūnyú</i>
<i>úhūga</i>	<i>uhú</i>	—	<i>úhu</i>
<i>hāsai</i>	<i>liséuəxtəro</i>	<i>hasai</i>	— <sup>3</sup>
—	—	—	—
—	—	—	—
—	—	—	—
<i>ḡəso</i>	<i>ḡəsó</i>	<i>ḡəxsó</i>	<i>ḡəso</i>
<i>yúagəso</i>	<i>yúa</i>	—	<i>yuagəso</i>
<i>ōmá</i>	<i>umá</i>	—	<i>úma</i>
<i>dárobeke</i>	<i>dárobeke</i>	—	<i>dárobe(x)kəa</i>
—	—	—	—
—	—	—	—
—	—	—	—
<i>ḡáhuli</i>	<i>ḡú</i>	—	<i>úhu</i>
—	—	—	—
<i>híno</i>	<i>híno</i>	<i>híno</i>	<i>híno</i>
—	—	—	—

**I. Niedere Tiere.**

Sära	Erúlia	Tsöloa	Palänoa
<i>emoá</i>	<i>émoa</i>	<i>émoa</i>	<i>émoa</i>
<i>buxtúa</i>	<i>buxtúa</i>	—	<i>buxtúa</i>
<i>məxdé</i>	<i>məxdé</i>	—	<i>mə(x)dé</i>
—	—	—	—
—	—	—	—
—	—	—	—
<i>núnuro</i>	<i>núnuro</i>	—	<i>núnuro</i>
<i>mámia</i>	<i>mómia</i>	—	<i>mómia</i>
<i>bəroa</i>	<i>bəroa</i>	—	<i>momioxko</i>

<sup>3</sup> Aruak-Einfluß. <sup>4</sup> Macht des Abends *pau-pau*.



Ö m ö á	B u h á g a n a	Ṭ s ö l á
Wespe <i>úxtia</i>	<i>úxtia</i>	<i>u(x)tla</i>
Heuschrecke <i>nímia</i>	( <i>n</i> ) <i>yímia</i> , <i>yexséro</i>	<i>poréro</i> , <i>porélo</i>
Grille —	2. <i>moxtsínoa</i>	—
Wasserjungfer —	2. <i>boté</i> [(= Sterne)	—
Leuchtkäfer —	2. <i>yoxkóaga</i> , <i>yoxkóa</i>	—
Mistkäfer —	2. <i>gétánōloka</i> <sup>1</sup>	—
Schmetterling <i>momóna</i>	<i>momóno</i>	<i>momóno</i>
Großer blauer Morpho <i>émę</i>	<i>émę</i>	<i>ēmę</i>
Tocandira-Ameise ( <i>m</i> ) <i>béta</i>	( <i>m</i> ) <i>bé(x)ta</i> 2. <i>héta</i>	<i>bex tá</i>
Große Saúba-Ameise ( <i>n</i> ) <i>yámimeṣká</i>	( <i>n</i> ) <i>yamémexka</i> 2. <i>ya-</i> <i>mimeka</i> = Maniuára	<i>mexká</i> <sup>3</sup>
Carapato <i>gajhttsia</i>	<i>gahésea</i> , <i>gahlsea</i>	<i>bahé</i>
	2. <i>nahitsuaka</i>	
Barata <i>hálaya</i>	<i>hálaya</i> 2. <i>hálaya</i>	<i>yuxkáxegę</i>
Tausendfuß —	2. <i>múni</i>	—
Skorpion —	2. <i>kotímaha</i>	—
Krebs —	2. ( <i>n</i> ) <i>gaxhí(g)ě</i>	—
Spinne —	2. <i>bęxhę</i>	—
Laus <i>giá</i>	<i>giá</i>	<i>tya</i>
Floh <i>negómea</i>	<i>negómea</i>	<i>núkea</i>
Sandfloh —	2. <i>gębótsuhu</i> <sup>3</sup>	—
Muschel —	2. <i>uajnotsikólo</i>	—
Schnecke —	2. <i>tsunéhétóro</i>	—
„Páca“ <sup>4</sup> —	2. <i>muniákumono</i>	—

## K. Pflanzen.

Ö m ö á	B u h á g a n a	Ṭ s ö l á
Baum <i>yúxkęķę</i>	<i>yuxkęķę</i>	<i>yuxkę</i>
Blatt <i>hú</i>	<i>hú</i>	<i>ǃú</i>
Ast —	2. <i>yuxkęģęļhętsēno</i> , <i>yuxkęģęđhętsēno</i>	—
Rinde <i>yuxkęųiro</i>	<i>yuxkęųiro</i>	<i>ǃahéro</i> , <i>ǃehéro</i>
Wurzel ( <i>n</i> ) <i>yéma</i>	( <i>n</i> ) <i>yéma</i>	<i>nexkó</i>
Dorn —	2. <i>ho(x)tá</i>	—
Blüte <i>yuxkętsere(g)a</i>	<i>yuxkęgo</i>	<i>yúxkęo</i>
Frucht <i>yuxkęliṣka</i>	<i>yuxkęlea</i>	<i>yuxkęle(x)ka</i>
Gras <i>dá</i>	<i>dá</i>	<i>dá</i>
Mais <i>ohólíka</i>	<i>ohólíka</i>	<i>ohólíka</i>
Mandioca <i>kǃ</i>	<i>kǃ</i>	<i>kǃ</i>
Mandiocamehl <i>na(g)átare</i>	<i>nahogaxtére</i>	<i>poká</i>
Mingau (Suppe) aus Mandiocamehl —	2. <i>nahugaxteregayę-</i>	—
Mingau aus Tapioca —	— <i>li(t)sę</i>	—
Mandioca-Fladen (Beijú) <i>nahóno</i>	<i>nahóno</i>	<i>naúlo</i> , <i>ná(h)ulo</i>
Kaschiri <i>idire</i>	<i>idire</i>	<i>édehe</i>
Banane <i>óho</i>	<i>óho</i>	<i>ǃ</i>
Batate <i>yáhi</i>	<i>yáhi</i>	<i>yá(x)ǃi</i>
Inyame (Cará) <i>yámo</i>	<i>yámo</i>	<i>yamó</i>
Ananas ( <i>t</i> ) <i>séna</i>	<i>séna</i>	<i>hená</i>
Capsicum ( <i>m</i> ) <i>bía</i>	( <i>m</i> ) <i>bía</i> 2. <i>biá</i>	( <i>m</i> ) <i>bía</i>
Ingá —	2. <i>menę</i>	—

<sup>1</sup> *gétá* = Kot. <sup>2</sup> Maniuára (species). <sup>3</sup> *gębó* = Fuß. <sup>4</sup> Ein kleines Tier, unserer Asse Vertiefungen aufwirft, Art Ameisenlöwe.

Sära	Erúlia	Tsöloa	Palänoa
<i>úxtia</i>	<i>uxtia</i>	—	<i>u(x)tia, kasáuxtia</i>
<i>hólero</i>	<i>hólero</i>	—	<i>díro</i>
—	—	—	—
—	—	—	—
—	—	—	—
<i>hógoloa</i>	<i>hogóloa, hogóroa</i>	—	<i>hógolo, hógoro</i>
<i>éme</i>	<i>emé</i>	—	<i>émé</i>
<i>hextá</i>	<i>hextá</i>	—	<i>héta</i>
<i>méxka</i>	<i>méxka</i>	—	<i>méxka</i>
<i>gahétsia</i>	<i>bax(t)sé</i>	—	<i>basé</i>
<i>kaxtsiá</i>	<i>gaxséroa</i>	—	<i>gaséro</i>
—	—	—	—
—	—	—	—
—	—	—	—
—	—	—	—
<i>giá</i>	<i>giá</i>	—	<i>giá</i>
<i>ně(g)ómea</i>	<i>ně(g)ómea</i>	—	<i>ně(g)óme</i>
—	—	—	—
—	—	—	—
—	—	—	—
—	—	—	—

## K. Pflanzen.

Sära	Erúlia	Tsöloa	Palänoa
<i>yúxkəkə</i>	<i>yúxkə</i>	—	<i>yúxkə</i>
<i>há</i>	<i>há</i>	—	<i>há</i>
—	—	—	—
<i>yúxkəkax(t)sero</i>	<i>yuxkəgaxsero</i>	—	<i>héagasero</i>
<i>yúxkəlē(g)ō</i>	<i>yuxkəlē(g)ō</i>	—	<i>(n)yéma</i>
—	—	—	—
<i>yúxkəgo</i>	<i>yuxkəgo</i>	—	<i>gō</i>
<i>yúxkəkəlika</i>	<i>yuxkədika</i>	—	<i>yuxkəlika</i>
<i>dā</i>	<i>dā</i>	—	<i>dā, tā</i>
<i>ohólika</i>	<i>ohólika</i>	—	<i>ohólika</i>
<i>kī</i>	<i>kī</i>	—	<i>kī</i>
<i>poxká</i>	<i>nahó(u)gaxtere</i>	—	<i>nahó(u)gatere</i>
—	—	—	—
—	<i>kámu</i>	—	<i>kámu</i>
<i>náxhono</i>	<i>nahóno</i>	—	<i>nahóno</i>
<i>idire</i>	<i>édire</i>	—	<i>edire</i>
<i>óho</i>	<i>ohó</i>	—	<i>óho</i>
<i>yáhi</i>	<i>yahl</i>	—	<i>yáhi</i>
<i>yámo</i>	<i>yamó</i>	—	<i>yámo</i>
<i>(t)séna</i>	<i>(t)séna</i>	—	<i>(t)séna</i>
<i>(m)bla</i>	<i>(m)bla</i>	—	<i>(m)bla</i>
—	—	—	—

ähnlich, das im Fußboden der Häuser zahlreich in Löchern lebt und Gänge und trichterartige

Ö m ö á	B u h á g a n a	T s ö l á
Abiu —	2. <i>káneä</i>	—
Umarí —	2. <i>uöme</i>	—
Cucúra —	2. <i>edyé</i>	—
Urucú <i>mux(t)sá</i>	<i>muxsá</i>	<i>mu(x)há</i>
Carajurú —	2. <i>(g)énani</i>	—
Coposú <sup>1</sup> —	2. <i>éö(g)ā</i>	—
Pequeá-Nuß <sup>2</sup> —	2. <i>gebóteha</i>	—
Ucuquí —	2. <i>húhia</i>	—
Kautschuk —	2. <i>hitsiaha káutsihi</i>	—
Rohgummi (Seringa) —	2. <i>uáxtsoali</i>	—
Dünner Bambus (Tambóca) —	2. <i>yúnaqage</i>	—
Dicker Bambus —	2. <i>úexka</i>	—
Pfeilrohr —	2. <i>yíru</i>	—
Zuckerrohr —	2. <i>kánayuxkège</i>	—
Coca <i>gahi</i>	<i>gahi</i>	<i>bátu<sup>3</sup></i>
Timbó <i>niati</i>	<i>kála</i> . 2. <i>kūná</i>	<i>é(i)humehi</i>
Sipó <i>mix(t)si</i>	<i>mixsi</i> . 2. <i>mix(t)si</i>	<i>mīhi</i>
Große Kalabasse <i>kóalo</i>	<i>tugákoa</i>	<i>uáro</i>
Kleine Kalabasse <i>koamextā(g)ā</i>	<i>yáxxsa</i>	<i>uaiyegélikalo</i>
Tucupí-Sauce <sup>4</sup> —	2. <i>yukábixti</i>	—
Mirití <i>lé</i>	<i>lé</i> 2. <i>lénig</i>	<i>né</i>
Tucum <i>yúxka</i>	<i>yuxkáhu<sup>5</sup></i> 2. <i>yúxka</i>	<i>yuxkáheli</i>
Assaí <i>mihtrika</i> , <i>mihtdika</i>	<i>mihi</i> 2. <i>mihlika</i>	<i>mixpi</i>
Pupunha <i>hotá<sup>6</sup></i>	<i>hotá<sup>6</sup></i> 2. <i>hoxtá</i>	<i>ené</i>
Patauá —	2. <i>uaxkálika</i>	—
Bacába —	2. <i>yomé</i>	—
Paxiúba —	2. <i>yahiniq</i>	—
Caraná —	2. <i>muhi</i>	—
Jauarý —	2. <i>bixti<sup>7</sup></i>	—
Busú <sup>8</sup> —	2. <i>ua(x)hi</i> , <i>uahí</i>	—

## L. Zahlen.

Ö m ö á	B u h á g a n a	T s ö l á
1 <i>kóga</i>	<i>kóla</i> . 2. <i>kóga</i>	<i>hika</i>
2 <i>héaga</i>	<i>héala</i> . 2. <i>héaga</i>	<i>péga</i>
3 <i>édiaga</i>	<i>édiala</i> . 2. <i>édiaga</i>	<i>ixtiape</i>
4 <i>babáli<sup>9</sup></i>	<i>bábali</i> . 2. <i>kómolax-</i> <i>kaga</i>	<i>hikamukopétiro</i>
5 <i>kód(e)amoko(no)</i>	<i>kódamoko</i> . 2. <i>kótaa-</i> <i>mohéto<sup>11</sup></i>	<i>hikamukopé</i>
6 <i>kógahénihara<sup>12</sup></i>	<i>kógahenihalo</i> , <i>kóga-</i> <i>henihero</i> . 2. <i>ámo-</i> <i>héno</i>	<i>pégamupétirope</i>
7 <i>héahénihara</i>	<i>héahenihalo</i> , <i>héahe-</i> <i>nihero</i> . 2. <i>héaga</i> <i>ámohéno</i>	<i>ixtiapenihero</i>
8 <i>édiahénihara</i>	<i>édiahenihalo</i> , <i>édia-</i> <i>henihero</i> . 2. <i>édia-</i> <i>gaga</i> <i>ámohéno</i>	<i>ixtiapenihero</i>

<sup>1</sup> Kakaoähnliche Baumfrucht. <sup>2</sup> Aspidosperma. <sup>3</sup> Lingoa geral. <sup>4</sup> Mit Capsicum einge-  
mit niedrigem Stamm und großen, nicht gefiederten Wedeln, die zur Hausdeckung benutzt  
*mohéto*. <sup>12</sup> Zuerst erhielt ich *keadeamohenihara*. <sup>13</sup> Erhielt dafür auch wiederholt *gahea-*



Sära	Erúlia	Tsöloa	Palänoa
—	—	—	—
—	—	—	—
—	—	—	—
<i>muxsä</i>	<i>mux(t)s(e)ä</i>	—	<i>mú(t)sa</i>
—	—	—	—
—	—	—	—
—	—	—	—
—	—	—	—
—	—	—	—
—	—	—	—
—	—	—	—
—	—	—	—
<i>gahi</i>	<i>gahi</i>	—	<i>gahi</i>
<i>ehúmissi</i>	<i>ehómi(t)si</i>	—	<i>ehéumi(t)si</i>
<i>miḡsí</i>	<i>miḡ(t)si</i>	—	<i>misi, sikä</i>
<i>kóālo, kóāro</i>	<i>goālo, goāro</i>	—	<i>goālo, goāro</i>
<i>héuḡtikoāga</i>	<i>ókagoaka</i>	—	<i>ókagoāka</i>
—	—	—	—
<i>né</i>	<i>lé</i>	—	<i>yú(x)ka</i>
<i>yúxka</i>	<i>yuxkábuti</i>	—	<i>yúkabuti, yú(x)ka-</i>
<i>mihi</i>	<i>mihi</i>	—	<i>mihi</i>   <i>buti</i>
<i>ho(x)tá</i>	<i>éne</i>	—	<i>éne</i>
—	—	—	—
—	—	—	—
—	—	—	—
—	—	—	—
—	—	—	—
—	—	—	—

## L. Zahlen.

Sära	Erúlia	Tsöloa	Palänoa
<i>kohóga</i>	<i>góha</i>	—	<i>gohá</i>
<i>hēāga</i>	<i>adiáhēa</i>	—	<i>hēa</i>
<i>ēdlāga</i>	<i>idia</i>	—	<i>idia</i>
<i>(m)bābaliga</i> <sup>10</sup> , <i>(m)bā-</i>	<i>babáli</i>	—	<i>bábali</i>
<i>baligali</i>			
<i>kódamokono</i>	<i>gohámogono</i>	—	<i>gohámogono</i>
<i>kohógaheniharo, ko-</i>	<i>góhahenihero</i> <sup>13</sup>	—	<i>gahéamohenihero</i>
<i>hógahenihero; gá-</i>			
<i>hēamoheniharo</i>			
<i>hēaheniharo, hēahe-</i>	<i>hēahenihero</i>	—	<i>hēahenihero</i>
<i>nihero</i>			
<i>ēdiaheniharo, ēdia-</i>	<i>idiahenihero</i>	—	<i>idiahenihero</i>
<i>henihero</i>			

kochter Mandiocasaft. <sup>5</sup> *hū* = Blatt. <sup>6</sup> Oder *(e)hotá*. <sup>7</sup> Doä: Tucumá = *(m)biḡti*. <sup>8</sup> Palme werden. <sup>9</sup> Zuerst erhielt ich *kódamoko*. <sup>10</sup> Zuerst erhielt ich *kódamokono*. <sup>11</sup> Auch *kótahamoheniheriga*.

	Ö m ö á	B u h á g a n a	T s ö l á
9	<i>bábalibénihara</i>	<i>bábalihenihalo, bába- lihenihero. 2. hēa- dahamo</i>	<i>kíkamukoŋepeniŋero</i>
10	<i>héad(e)amoko(no)</i> <sup>1</sup>	<i>héadamoko. 2. gahé- taamohéto</i>	<i>pégamuŋetiroŋe</i>
Wenig	<i>hēwetoa(ga)</i>	<i>hawetága</i>	<i>o(x)kóga</i>
Viel	<i>háhe</i>	<i>hahegooie(ini)</i>	<i>ga(x)ŋé</i>
Alles	<i>yuxkehéine</i> <sup>2</sup>	<i>hahegooie(ini); ha- héyege(ini)</i>	<i>ŋá'iro</i>

**M. Pronomina.**

	Ö m ö á	B u h á g a n a	T s ö l á
Ich	<i>yé</i>	<i>yé</i>	<i>yé</i>
Du	<i>mé</i>	<i>mé</i>	<i>mé</i>
Er	<i>gáhi</i> <sup>3</sup>	<i>gáhi</i> <sup>3</sup>	<i>hé</i>
Wir	<i>māni</i>	<i>māniga</i>	<i>māni</i>
Ihr	<i>mēa</i>	<i>mēa</i>	<i>mēhá, imahá</i>
Sie	<i>ina</i>	<i>ina</i>	<i>axŋenápŋe [ŋ(a)i]</i>
Mein Bogen	<i>dítehaŋ atúlahi</i>	<i>yéyaháŋ hatúlahi</i>	<i>yé(d)yaŋaŋ temúlika-</i>
Dein Bogen	<i>mé(t)tehaŋ atúlahi</i>	<i>méyaháŋ hatúlahi</i>	<i>mé(d)yaŋaŋ temúli- kaŋ(a)i</i>
Sein Bogen	<i>tí(e)haŋ atúlahi</i>	<i>gáhiyaháŋ hatúlahi</i>	<i>hé(d)yaŋaŋ temúlika-</i>
Unser Haus	<i>mānīyauŋ</i>	<i>manīyauŋ</i>	<i>mani(d)yauŋ [ŋ(a)i]</i>
Euer Haus	<i>gēédauŋ</i>	<i>mēdyauŋ</i>	<i>mēhá(d)yauŋ [ŋe]</i>
Ihr Haus	<i>ínad(i)auŋ</i>	<i>inayauŋ</i>	<i>ná(d)yauŋ, ná(d)yauŋ-</i>

**N. Adjektiva.**

	Ö m ö á	B u h á g a n a	T s ö l á
Groß	<i>héige</i>	<i>háiro</i>	<i>ŋá'iro</i>
Klein	<i>héiŋikea</i>	<i>hawetága</i>	<i>o(x)kéga</i>
Kalt	<i>éx(t)sānea</i>	<i>exsānya</i>	<i>hiamehóe</i>
Warm	<i>ax(t)sínea</i>	<i>axsinya</i>	<i>hiamehókabō</i>
Trocken	<i>kālanya(da)</i>	<i>kālanya</i>	<i>kārakuauŋ(o)ŋa, ká- lakuauŋ(o)ŋa</i>
Krank	<i>kaxtibeame</i>	<i>yáliste, yánise</i>	<i>liálike, liélike</i>
Tot	<i>kókoa</i>	<i>kókeale</i>	<i>liakuauŋi</i>
Gut	<i>adyádia</i>	<i>kenáyami, kenánya-</i>	<i>yákuauŋi</i>
Schlecht	<i>yanyániamé</i>	<i>yenyányami [mi]</i>	<i>rōnikeŋe</i>

**O. Farben.**

	Ö m ö á	B u h á g a n a	T s ö l á
Weiß	<i>boxtl(g)e</i>	<i>boxtlge. 2. boxtó</i>	<i>boxtiami</i>
Schwarz	<i>yl(g)e</i>	<i>yl(g)e. 2. nytŋo</i>	<i>kanyt</i>
Schmutzig	<i>ŋéri</i>	<i>ŋéli. 2. hóakédo</i>	<i>ŋgéli</i>
Rot	<i>(t)súá(g)e</i>	<i>sóe. 2. tsúáliste</i>	<i>huámi</i>
Blau	<i>mextá(g)e</i>	<i>seméi. 2. tseméáliste</i>	<i>káhi(y)álihe</i>
Grün	<i>semérise</i>	<i>seméalo, seméano. 2. tseméáliste</i>	<i>kaxéménihe</i>
Gelb	<i>semérise</i>	<i>euŋ 2. tsúáliuhōro</i>	<i>éua</i>

<sup>1</sup> Zuerst erhielt ich *ámohétiro*, <sup>2</sup> = „alle Bäume“? <sup>3</sup> *gáhi* bedeutet „jeder andere“.

Sära	Erúlia	Tsöloa	Palänoa
<i>bábaligaliheniharo,</i> <i>bábaligalihenihero</i>	<i>babálihenihero</i>	—	<i>gohamógonoheni-</i> <i>hero</i>
<i>ámohetia</i>	<i>hěamohetiro</i>	—	<i>hěamogono</i>
<i>oxkonága</i>	<i>oxkónoaha</i>	—	<i>óxkonáka</i>
<i>hahěni'akoa</i>	<i>hahála</i>	—	<i>hǎ'la</i>
<i>hahěniakono</i>	<i>(n)yǎhedi</i>	—	<i>nyǎhedf-koama</i>

**M. Pronomina.**

Sära	Erúlia	Tsöloa	Palänoa
<i>yě</i>	<i>yě</i>	—	<i>yě</i>
<i>mě</i>	<i>mě</i>	—	<i>mě</i>
<i>i</i>	<i>i</i>	—	<i>i</i>
<i>māni</i>	<i>mǎni</i>	—	<i>mǎni</i>
<i>měá, (ina)</i>	<i>měá</i>	—	<i>měá</i>
<i>ina</i> [hǎi]	<i>ina</i>	—	<i>ina</i>
<i>yě(d)yahǎi háxtula-</i>	<i>yědyáhi témudyahǎi</i>	—	<i>yěye temúbeto</i>
<i>mě(d)yahǎi háxtula-</i>	<i>mě(d)yáhi témudya-</i>	—	<i>měye temúbeto</i>
<i>hǎi</i>	<i>hǎi</i>	—	—
<i>ǐ(d)yahǎi háxtulahǎi</i>	<i>gahidyabeto témudya-</i>	—	<i>báise temúbeto</i>
<i>māni(d)yauǐ</i>	<i>māni(d)yauǐ</i> [hǎi]	—	<i>māniyauǐ</i>
<i>měǎ(d)yauǐ</i>	<i>měǎdyauǐ, gahéna-</i>	—	<i>měǎyauǐ</i>
<i>inǎ(d)yauǐ</i>	<i>inadyauǐ</i> [dyauǐ]	—	<i>inayauǐ</i>

**N. Adjektiva.**

Sära	Erúlia	Tsöloa	Palänoa
<i>háiro</i>	<i>háiro</i>	—	<i>haigéro</i>
<i>hewedága</i>	<i>oxkónoaga</i>	—	<i>kiht'yaga</i>
<i>ęxsǎnya</i>	<i>ęxtsabętsáha</i>	—	<i>ęxsabęsaha</i>
<i>axsǎnya</i>	<i>axtsiaha</i>	—	<i>axsibeęsaha</i>
<i>kǎraǎhę, kǎ ǎhę</i>	<i>kǎlakoahę</i>	—	<i>kǎlǎse</i>
<i>kó(g)e(d)yami</i>	<i>lǎhāmi</i>	—	<i>yuxkętuxti</i>
<i>kógua(u)mi</i>	<i>lihákoami, lihágoa-</i>	—	<i>lihákoami</i>
<i>kaxtiyami</i>	<i>kenámi</i> [mi]	—	<i>kenabęxsáha</i>
<i>tsehǒ(m)pehániami</i>	<i>lohǒbęxseámi</i>	—	<i>lohǒbęxsǎ</i>

**O. Farben.**

Sära	Erúlia	Tsöloa	Palänoa
<i>boxti(n)yami</i>	<i>boxti(t)se</i>	—	<i>boxtǐse</i>
<i>nyǐ(n)yami</i>	<i>nyǐ(g)je</i>	—	<i>nyǐse</i>
<i>ęěri</i>	<i>ęěri</i>	—	<i>ęěri</i>
<i>(t)sóagę, (t)soá(n)ya-</i>	<i>tsoǎ(g)ě*</i>	—	<i>tsoáse</i>
<i>(t)sęmę(n)ya</i> [mi]	<i>tsēmę(t)se</i>	—	<i>tsęmę(t)se</i>
<i>(t)sęmę(n)ya</i>	<i>tsēmę(t)se</i>	—	<i>tsęmę(t)se</i>
<i>bótea</i>	<i>bótea, bódea</i>	—	<i>bót(e)a</i>

\* Auslautendes ę dumpf, guttural.



	Ö m ö á	P. Zeit.	B u h á g a n a	T s ö l á
Gestern	<i>i(x)há</i>		<i>káne</i>	<i>kánghégoiya. maxká-</i>
Morgen	<i>(m)busúlihi</i>		<i>buxsúli</i>	<i>bu(x)hūdyága [nəmə</i>
Heute	<i>hané</i>		<i>hané</i>	<i>yúxkeaga</i>

	Ö m ö á	Q. Ort.	B u h á g a n a	T s ö l á
Rechts	<i>liho</i>		<i>loáda</i>	<i>kaliápe</i>
Links	<i>yaxkótea</i>		<i>naxkónte</i>	<i>kākóneoa</i>
Hier	<i>ádo</i>		<i>ádo</i>	<i>ádo</i>
Nahe	<i>dyetéaka</i>		<i>yedáka</i>	<i>manitéaka</i>
Dort	<i>tsóhə</i>		<i>sóe</i>	<i>hōpə</i>
Fern	<i>yodlohe</i>		<i>yoálehə</i>	<i>ōpəkadýolopə</i>

	Ö m ö á	R. Modale Ausdrücke.	B u h á g a n a	T s ö l á
Ja	<i>áə, háə</i>		<i>háə</i>	<i>əhə</i>
Nein	<i>mani</i>		<i>máe, má'e, máte(ini)</i>	<i>má(a)</i>

	Ö m ö á	S. Zeitwörter.	B u h á g a n a	T s ö l á
Atmen	<i>manié(u)si</i>		<i>exseámine</i>	<i>maniúhato</i>
Baden	<i>ixta guáto</i> <sup>2</sup>		<i>guáto</i>	<i>maniúhato</i>
Beischlafen	<i>manigáto</i>		<i>əxtauəáto</i>	<i>hitómaneyĩ(g)eto</i>
Braten	<i>tsoəbale, tsoəbare</i>		<i>(uai) həó bale</i> <sup>3</sup>	<i>hóigalike</i>
Brennen	<i>əhélise</i>		<i>heáme əhəa</i> <sup>4</sup>	<i>pərolío(d)ya</i>
Essen	<i>báre</i>		<i>báre, bále [are</i>	<i>əgálike</i>
Fallen	<i>kédexkame</i>		<i>kediəkeale, kediəke-</i>	<i>(n)yāádahe</i>
Fischen	<i>uəihóle, uəihóre</i>		<i>uəí hóre, uəí hóle</i>	<i>uəí uėrike</i>
Fliegen	<i>uetiuame</i>		<i>uəxtikuame</i>	<i>uəyāwi</i>
Fließen	<i>ide susáro</i> <sup>5</sup>		<i>húetimaya</i>	<i>átekoawi</i>
Gehen	<i>óäre</i>		<i>óäre, óále</i>	<i>ádahe, ádehe</i>
Hauen	<i>háre</i>		<i>háre, hále</i>	<i>pálike</i>
Hören	<i>téore</i>		<i>teóre, teóle</i>	<i>áxpiniha</i>
Kacken	<i>kədákune</i>		<i>kədákole, kədákore,</i>	<i>ənálike</i>
			<i>kədákone [dále</i>	<i>[rāme</i>
Kämpfen	<i>maxtsáughéne</i>		<i>gāmeliddre, gaméli-</i>	<i>ámekélāme, ámeké-</i>
Klettern	<i>mə(x)háne</i>		<i>məxhále, məxháre</i>	<i>uaməāwi, uaməlike</i>
Kochen	<i>dóare, dóale</i>		<i>lóale, lóare</i>	<i>axhióiya</i>
Lachen	<i>aháre, ahále</i>		<i>aháre, ahále</i>	<i>é(x)bēlike, é(x)bērike</i>
Pissen	<i>goné</i>		<i>gonéle, gonére</i>	<i>ónelike</i>
Rauchen	<i>udire</i>		<i>mənó udire</i>	<i>uhálike</i>
Rudern	<i>kumaŋ(e)ále, kumaŋ(e)áre</i>		<i>oeále, oeáre</i>	<i>uėlike</i>
Schlafen	<i>kánire</i>		<i>kánire, kánile</i>	<i>kaninike</i>
Schneiden	<i>lextére</i>		<i>lextére, lextéle</i>	<i>pálige</i>
Sitzen	<i>dúhíre</i>		<i>lúxhíre</i>	<i>luĩrike</i>
Springen	<i>(m)bubále, (m)bubáre</i>		<i>hatémhále, hatém-</i>	<i>baxpálike</i>
Sterben	<i>kóre</i>		<i>kókoami [háre</i>	<i>liakuawi</i>
Töten	<i>uhére</i>		<i>maxsá uhére</i> <sup>6</sup> , max-	<i>hiálike, hiánike</i>
Trinken	<i>idire</i>		<i>idire [sá uhéle</i>	<i>éədirike</i>
Weinen	<i>oxtire</i>		<i>óxtire</i>	<i>oxtirike</i>
Werfen	<i>léare, (e)léare</i>		<i>léare, loxkáre, dox-</i>	<i>rēhólike, dēhólike</i>
Vorwärts! wohlan!	<i>itá</i>		<i>ixtá [káre</i>	<i>hitó</i>

(Fortsetzung)

<sup>1</sup> Das erste *ə* ist weniger guttural als das zweite. <sup>2</sup> Laßt uns baden! <sup>3</sup> Fische braten.

**P. Zeit.**

Sära	Erúlia	Tsöloa	Palänoa
<i>káne</i>	<i>káne</i>	—	<i>káne</i>
<i>buxsulixága, buxsu-</i>	<i>bux(t)stádye</i>	—	<i>buxstýe</i>
<i>hané [rixága]</i>	<i>yúxge</i>	—	<i>yúxge</i>

**Q. Ort.**

Sära	Erúlia	Tsöloa	Palänoa
<i>lio</i>	<i>lio</i>	—	<i>lio</i>
<i>axkóteha</i>	<i>náxkoakatę</i>	—	<i>naxkókatea</i>
<i>ádo</i>	<i>adó</i>	—	<i>adó</i>
<i>yęteáka</i>	<i>yęxtę<sup>1</sup></i>	—	<i>yętę</i>
<i>yóalehę</i>	<i>ðhe</i>	—	<i>tsðhe</i>
<i>yóálehę</i>	<i>yúālo, yóālo</i>	—	<i>yóapętsð'kahe</i>

**R. Modale Ausdrücke.**

Sära	Erúlia	Tsöloa	Palänoa
<i>kăę</i>	<i>bę</i>	—	<i>bę</i>
<i>măă</i>	<i>măha</i>	—	<i>măha</i>

**S. Zeitwörter.**

Sära	Erúlia	Tsöloa	Palänoa
<i>ęxtsięmiya</i>	<i>ęxtsetsáhane</i>	—	<i>ęx(t)sehęale</i>
<i>ęxta guáto</i>	<i>măni guáto</i>	—	<i>guáto</i>
<i>gahđli(t)se</i>	<i>uęāle</i>	—	<i>uę(a)le</i>
<i>hęđ(m)bāle</i>	<i>tsoębāle</i>	—	<i>hęđ(m)bāle</i>
<i>tsoędise, tsoękoa</i>	<i>tsóere</i>	—	<i>huttiōle. hęame hu-</i>
<i>ámimbaya</i>	<i>bāre</i>	—	<i>bāre, bāle [tiōle<sup>4</sup></i>
<i>kędiuabe</i>	<i>kędile, kędīre</i>	—	<i>kędīre</i>
<i>hōgeuđmi</i>	<i>uaiuęhere</i>	—	<i>uai u(e)hęre</i>
<i>uęxtiuami</i>	<i>uęāmi</i>	—	<i>uęsę</i>
<i>omákami</i>	<i>ómakoami</i>	—	<i>ómakoami</i>
<i>uákoami</i>	<i>uákoami</i>	—	<i>uákoami</i>
<i>hădzulekoami</i>	<i>hāle, hāre</i>	—	<i>hāle</i>
<i>tęđlise</i>	<i>áhīre</i>	—	<i>ahire</i>
<i>gedákolise</i>	<i>gęnāle</i>	—	<i>gęnāle</i>
<i>gāmekealise</i>	<i>yámenikéane</i>	—	<i>yámenikeāle</i>
<i>męhđkoami</i>	<i>męhāle</i>	—	<i>męhāle</i>
<i>axtsio(d)ya</i>	<i>axtsiō(d)ya</i>	—	<i>axsioya</i>
<i>ahāle</i>	<i>áhale</i>	—	<i>ahāle</i>
<i>(g)ōnére</i>	<i>(g)ōnere</i>	—	<i>gónere</i>
<i>udīre</i>	<i>údire</i>	—	<i>męnó udire</i>
<i>uhęāle</i>	<i>uęāle, uęāre</i>	—	<i>uęāle</i>
<i>kanīre</i>	<i>kānine</i>	—	<i>kānine</i>
<i>lęxtérise</i>	<i>yihęre, yihęle</i>	—	<i>hátāle</i>
<i>luxhīre</i>	<i>luxhīre</i>	—	<i>húdyāle</i>
<i>haxtiuale</i>	<i>hátire</i>	—	<i>hátire</i>
<i>kōoami</i>	<i>lihāle</i>	—	<i>lihakoami</i>
<i>maxsá uęhéne</i>	<i>tsiāle</i>	—	<i>tsiāle, masé tsiale<sup>6</sup></i>
<i>idire, amidīre</i>	<i>édire</i>	—	<i>edīre</i>
<i>oxtlire</i>	<i>oxtlire</i>	—	<i>o(x)tīre</i>
<i>léāle, réāle</i>	<i>lęāle</i>	—	<i>lęāle</i>
<i>i(x)tá</i>	<i>i(x)tá</i>	—	<i>hęa</i>

folgt.)

<sup>4</sup> Das Feuer brennt. <sup>5</sup> Der Fluß fließt, strömt. <sup>6</sup> Leute töten.

## Notes sur le *Tarikh-el-Fettach*<sup>1</sup>.

Par le P. JOSEPH BRUN des Pères Blancs, Ghardaia, Algérie.

De son voyage à Tombouctou au lendemain de l'occupation française, M. FÉLIX DUBOIS rapportait avec les renseignements qu'il devait utiliser dans son beau livre «Tombouctou la Mystérieuse», une copie complète du *Tarikh-es-Soudan* dont le texte arabe et la traduction française ont été publiés par M. O. HOUDAS en 1900.

FÉLIX DUBOIS signalait un autre ouvrage dont il avait beaucoup entendu parler, le *Fatassi*, nom sous lequel les Tombouctiens désignent le *Tarikh-el-Fettach*. «Malgré d'incessantes recherches pendant toute la durée de mon voyage, écrit-il<sup>2</sup>, il m'a été impossible de recueillir de ce travail considérable autre chose que des fragments. Tout le monde connaît l'œuvre et la vante. Personne ne la possède. C'est le livre-fantôme du Soudan.»

Grâce à trois manuscrits, le livre-fantôme a enfin pris un corps, et si, à cause des vicissitudes que cet ouvrage a subies, nous ne sommes pas sûrs de le posséder intégralement, du moins le texte et la traduction que nous en donnent Messieurs O. HOUDAS et M. DELAFOSSE justifient pleinement la réputation dont jouit le *Fatassi* chez les lettrés soudanais.

Dans cette recension nous allons grouper sous quelques titres les notes les plus importantes recueillies au cours d'une étude attentive.

### I<sup>o</sup> Le texte arabe.

Sur ce point nous serons brefs. Un avertissement des éditeurs nous indique sur quels éléments est basé la leçon adoptée.

«Le texte... provient du collationnement de trois manuscrits, dont le plus ancien est appelé Mscr. A, dont le second, copié sur le premier, est appelé Mscr. B, et dont le plus récent, provenant de la copie d'un original que nous n'avons pas eu entre les mains, est appelé Mscr. C...

«Lorsqu'un doute s'est présenté dans la lecture d'un mot ou la vocalisation d'un nom propre, c'est en général la leçon du manuscrit le plus ancien (Mscr. A) qui a été adoptée<sup>3</sup>.»

Les notes du bas des pages sont à peu près exclusivement consacrées à marquer les variantes de l'un ou l'autre des manuscrits, ainsi que les omissions. Grâce à une excellente typographie, la lection du texte et des notes est facile.

### II<sup>o</sup> Titre du Livre.

Il faut remarquer que le titre du livre tel qu'il est donné avec le nom de l'auteur, ne se trouve pas tel quel dans les manuscrits. Au début du livre nous apprenons que ce qui suit a été écrit par SIDI MAHMOUD KATI, et un peu plus loin il nous dit quel titre il a donné à son livre: *Tarikh-el-*

<sup>1</sup> *Tarikh el Fettâch fi akhbâr el bouldan oua l djouyouch oua akâbir en nas* par MAHMOUD KATI BEN EL HADJ EL MOTAOUAKKEL KATI et l'un de ses petits-fils. Texte arabe édité par O. HOUDAS et M. DELAFOSSE. In 8° de 186 p. — Le même. Traduction française par O. HOUDAS et M. DELAFOSSE. In 8° de 360 p. — Paris, ERNEST LEROUX, 1900.

<sup>2</sup> Tombouctou la Mystérieuse, p. 343.

<sup>3</sup> Texte arabe. Avertissement.



*Fettach*, etc. (p. 10). Au même endroit il nous dit quel est l'objet de son livre, et il est facile de voir que ce qu'il indique n'est qu'une petite partie de l'ouvrage tel que nous l'avons. Nous reviendrons là-dessus en discutant la question de l'auteur ou des auteurs du *Tarikh-el-Fettach*. Au reste, ce n'est là qu'une question secondaire. Le contenu de l'ouvrage présente un tout autre intérêt, en lui même d'abord et ensuite par la comparaison avec les données du *Tarikh-es-Soudan*<sup>1</sup>.

### III° L'objet du *Tarikh-el-Fettach*.

C'est un ouvrage d'histoire qui embrasse d'une façon à peu près suivie la période de l'empire Songay de Gao de 1464 à 1599. Cette période comprend trois parties bien distinctes :

1° 1464—1493. C'est le règne de Ali le Grand, le dernier et le plus célèbre des rois de la deuxième dynastie des princes du Songay. Cette dynastie est connue sous plusieurs noms : *Sonni*, c'est ainsi qu'elle est appelée dans le *Tarikh-es-Soudan*; *Chi*, comme la désigne le *Tarikh-el-Fettach*; *Si* et *Sin* dans plusieurs légendes des Sorkos.

2° 1493—1591. C'est la période de la troisième et dernière dynastie, celle des *Askia*. Dix princes portant ce titre ont régné sur le Songay indépendant. Comme nous le verrons, c'est à cette époque qu'est consacrée la plus grande partie de notre ouvrage.

3. 1591—1599. Cette époque voit le renversement de la dynastie des *Askia* dans le royaume de Gao à la suite de la conquête du Songay par les Marocains.

Notre ouvrage contient d'autres données. Le relevé des chapitres de la Table dans la Traduction française, auquel nous ajoutons quelques dates, nous éclairera.

Chap. I. Principales particularités de la vie (1443—1538) et du règne (1493—1529) de l'*Askia* el Hadj Mohammed, p. 13 à 55. — Chap. II. *Kankan* Moussa et l'empire du Malli (1<sup>ère</sup> moitié du XIV<sup>e</sup> siècle), p. 55 à 70. — Chap. III. Le royaume de Kaniaga ou de Diara, p. 70 à 75. — Chap. IV<sup>2</sup>. L'empire des *Kayamaga*, p. 70—80. — Chap. V<sup>3</sup>. Histoire des rois du Songay et de la dynastie des *Chi* et notamment du *Chi* Ali (1464—1493).

Les chapitres VI à XV sont consacrés successivement aux *Askias* Mohammed (1493—1529), Mousa (1529—1531), Mohammed Bounhan (1531—1537), Ismaïl (1537—1539), Ishag I (1539—1549), Daoud (1549—1582), El Hadj (1582—1586), Mohammed Bani (1586—1588), Ishag II (1588—1591), Mohammed Gao, le dernier roi indépendant du Songay.

Le XVI et dernier chapitre est consacré aux débuts de l'occupation marocaine (1591—1599).

<sup>1</sup> La comparaison est d'autant plus importante que ces deux ouvrages ont été achevés à peu près à la même époque (2<sup>ième</sup> moitié du XVII<sup>e</sup> siècle) et qu'ils sont totalement indépendants l'un de l'autre.

<sup>2</sup> Les chapitres II, III, IV ne sont pas des histoires sur les trois empires mentionnés, mais des renseignements fort divers recueillis par l'auteur.

<sup>3</sup> C'est à partir de ce chap. V que nous avons une histoire suivie de l'empire du Songay. Le règne du *Chi* Ali remplit à peu près tout ce chapitre.

La traduction française est suivie de deux appendices. Le premier contient une liste de Kourmina Fari. Il me semble que cette liste fait partie de notre ouvrage. Elle a sa place marquée à la page 159. A cette page nous lisons à propos des Kourmina Fari: «Dieu seul sait si le texte de cette page et de la suivante est exact, car on y trouve une divergence dans l'ordre de succession des Kourmina Fari». Cette phrase ne peut s'expliquer qu'autant que ce qui suit a trait aux Kourmina Fari. Or, le texte de la page 159—160 ne parle pas d'eux. Vraisemblablement, à cette place on devait lire la liste donnée en «Appendice».

L'appendice no. 2 est de beaucoup plus important. Il est la traduction d'une partie d'un manuscrit de 24 feuillets, dont une très grande partie est identique au text du *Tarikh-el-Fettach*. M. DELAFOSSE dans cet appendice ne traduit que les parties qui ne se trouvent pas dans le corps de l'ouvrage. Il y aurait tout une étude à faire sur ce document. La préface qu'il contient est peut-être celle de l'ouvrage définitif du dernier rédacteur. S'il en était ainsi, les autres détails de cette préface nous permettraient de conclure que le principal auteur de l'ouvrage que nous avons, est l'écrivain du XVII<sup>e</sup> siècle, et que, si les premiers chapitres du livre sont bien de Mahmoud Kati en grande partie, nous ne les possédons pas tels qu'ils ont été écrits primitivement, mais seulement dans l'utilisation qu'en a fait le rédacteur définitif.

#### IV<sup>e</sup> Le *Tarikh-el-Fettach* et le *Tarikh-es-Soudan*.

Laissons de côté les chapitres étrangers à l'histoire du Songay qui se trouvent dans les deux Histoires pour ne nous occuper que de l'empire Songay. De cette période 1464—1600, nous avons deux excellents annalistes, dont les œuvres se complètent merveilleusement. Cette histoire remplit 131 pages du *Tarikh-es-Soudan* et 277 pages du *Tarikh-el-Fettach*. Ce serait une erreur de croire que ce dernier ouvrage nous apprenne beaucoup d'événements nouveaux. Quelques dates, quelques faits de plus ou moins concernant ces règnes de rois nègres ne sont pas à dédaigner sans doute, mais n'ont pas une grande importance.

La valeur très appréciable du *Tarikh-el-Fettach* vient d'abord de ce que, confirmant les données du *Tarikh-es-Soudan*, elle nous permet de regarder comme acquis à l'Histoire les renseignements concernant les principaux faits qui se sont passés dans l'empire de Gao pendant le XVI<sup>e</sup> siècle.

Mais sa valeur propre, son originalité, consiste surtout dans les très nombreux détails qui nous révèlent non pas des sultans quelconques, mais des sultans très nègres. La société des bords du Niger y apparaît mieux avec ses préjugés, ses castes; son vieux fond nègre superstitieux et cruel. L'islam n'a pas changé grand chose à cela: les castes continuent d'être méprisées, les esclaves d'être vendus: les révoltes contre les princes y sont au moins aussi nombreuses, les répressions aussi sanguinaires. Changez les noms et les dates, et ces Askia du XVI<sup>e</sup> siècle nous semblent les frères d'El Hadj Omar, de Samory, d'Agnibou et autres potentats nègres du XIX<sup>e</sup> siècle.

Signalons quelques passages plus particulièrement intéressants.

a) **Origine de quelques castes et de quelques peuples.** (p. 40 et seq.)  
— Ces divers récits sont de pures légendes, comme on en rencontre par-

tout. Il faut remarquer que chez les Soudanais, les origines des castes ou des peuples ennemis sont expliquées par des fictions ayant toute le même caractère: la généalogie de l'ancêtre est contre les lois de la morale, et ordinairement cet ancêtre se marie avec une parente rapprochée, tante, cousine, voire sœur. Ce que le *Tarikh-el-Fettach* nous raconte des Dienké, des Bobo, des Kourounky, des Korgoy, des Sorko, des Da, des Meyga, des Diam Kiria, rentre dans cette catégorie. Au point de vue historique, ces récits sont sans valeur. Il ne faudrait pas cependant les regarder comme de purs dévergondages de l'imagination. Au point de vue de la connaissance des «idées morales» des Noirs, ces récits méritent toute notre attention. Si l'on remarque que partout ces légendes, avec des divergences de détails, attribuent l'origine des castes et des peuples méprisés à une génération impure, suivie d'un mariage contre les lois de la nature, on peut et on doit tirer cette conclusion très légitime que là où ces légendes ont pris naissance, les indigènes admettent, ou admettaient l'existence de lois morales bien précises. Et par là, si ses histoires saugrenues dénotent une imagination peu délicate, elles n'en témoignent pas moins en faveur des lois de la morale. Et ceci va à l'encontre de toute une école qui ne voudrait voir dans les «idées morales» qu'un produit des mœurs ambiantes, alors qu'une étude plus attentive montre que les idées morales sont toujours supérieures aux mœurs, preuve évidente que celles-ci ne sont pas la source de celles-là.

**b) Les Juifs de Tendirma.** — Ceux qu'intéressent la dispersion des Beni-Israël à travers le monde, trouveront (p. 119—122) un passage extrêmement curieux sur une colonie juive établie à Tendirma, et qui aurait disparu dans la première moitié du XV<sup>e</sup> siècle. L'auteur nous parle de nombreux puits, qu'ils avaient creusés pour l'arrosage de leurs jardins. La paroi de ces puits était vitrifiée par un procédé extrêmement curieux, qui nous est signalé une autre fois dans un récit légendaire (p. 59 et seq.). L'auteur nous donne les noms de sept princes juifs qui auraient gouverné simultanément à Tendirma: Djebrouit ben Hicham, Dzoulyemen ben Abd el Hakim, Zeïr ben Silam, Abd el Latif ben Souleïman, Malik ben Ayoub Fadl ben Mizar et Ghalib ben Youssef.

Tendirma, en amont de Tombouctou sur la rive gauche du Niger, est un lieu bien connu. L'établissement d'une colonie juive sur les bords du Niger, au Moyen Age, n'a rien d'in vraisemblable. Lors de la conquête de l'Afrique du Nord par les Arabes, plus tard lors de l'invasion Hillalienne, les tribus Judaïco-Berbères ont subi le sort des anciens habitants, et le violent orage qui les a jetés dans le Sud Algérien et Marocain a bien pu faire échouer quelques fractions sur les bords du Niger.

**c) Un roi songay au XVI<sup>e</sup> siècle.** — L'Askia Daoud régna de 1549 à 1582. Le *Tarikh-el-Fettach* lui consacre 41 pages. Dans ce long chapitre, l'histoire des événements politiques est à peu près nulle, mais en revanche, les histoires y abondent où nous voyons défiler bon nombre d'individus de toutes les classes de la société: Askia, grands chefs, gens de castes préposés aux affaires personnelles de l'Askia, esclaves, lettrés, jurisconsultes, cadis. Voici une scène édifiante à la façon musulmane. Un beau jour, l'Askia Daoud a fait un grand héritage de 500 esclaves. Il en distribue une partie à de saints personnages,



pour se rendre agréable à Dieu et il en libère 27. Là-dessus il fait appeler ses fils, leur fait un sermon touchant, et leur dit de respecter sa volonté. Son fils aîné répond au nom de tous ses frères. Son allocution est presque aussi pieuse que celle de son père, mais savourez cette péroraison :

«Voici d'ailleurs notre frère Souleïman, le plus jeune d'entre nous : il n'aurait qu'à faire une expédition dans l'une des villes du pays des infidèles et, avant même que la nuit ne soit achevée entièrement, il aurait ramassé un butin de dix mille esclaves ou même d'avantage. Fais ce qui te plaît et que Dieu t'en sache gré et t'accorde la meilleure des récompenses» (p. 195). Voilà en raccourci un joli tableau de piété et de cynisme musulmans !

Autre scène. Cette fois c'est un pieux lettré qui est reçu en audience du souverain. «Chaque fois que l'Askia voulait cracher ou envoyer un jet de salive, l'un des eunuques se précipitait vers lui et lui tendait la manche de son vêtement, dans laquelle le prince crachait, etc.»

Une fois seul avec le prince, le pieux lettré lui dit : «J'ai été contraint de penser que tu étais fou, vicieux ou insensé, lorsque je t'ai vu cracher dans des manches de vêtements tandis que les gens se couvraient la tête de poussière pour te faire honneur.»

— «Je ne suis pas fou, répondit le prince en riant, j'ai toute ma raison, mais je commande à des fous, à des impies, à des orgueilleux, et c'est pour cela que je fais le fou moi-même . . . afin de les effrayer et les empêcher de faire du tort aux musulmans» (p. 210).

Au fond, l'Askia Daoud' agissait, ce faisant, comme un bon roi nègre. De nos jours encore, l'empereur du Mossi, ou Moro-naba continue cette tradition, à cette exception près que ses expectorations sont reçues non pas dans les manches, mais dans les mains de ses pages. J'ai été deux fois témoin de cet usage protocolaire.

#### V° La traduction.

La traduction du *Tarikh-el-Fettach* présentait des difficultés spéciales. La plupart des noms de lieux appartiennent aux langues soudanaises. Les écrivains arabes ont essayé de transcrire ces noms avec les caractères de l'alphabet arabe; un pareil système est si défectueux que sur cent noms ainsi transcrits on risque fort de se tromper de lecture 80 fois sur 100. La connaissance de la géographie de cette région, de son histoire, de sa langue préparaient fort bien M. M. DELAFOSSE à nous transcrire dans leur vraie prononciation tous ces noms-là. La difficulté était encore plus grande quand il s'agissait non plus de noms propres, mais de mots divers totalement étrangers à l'arabe. Sous ce rapport, la traduction laisse fort peu à désirer<sup>1</sup>, elle approche de la perfection.

Les notes mises au bas des pages sont extrêmement instructives. La parfaite loyauté du traducteur s'y révèle à chaque instant. On peut accepter ses affirmations avec d'autant plus de sûreté qu'il indique toujours ses doutes soit sur la lecture d'un mot, soit sur l'assimilation de telle ou telle localité.

<sup>1</sup> Il me semble cependant que le mot français ou francisé de *kola* ou «noix de kola» aurait remplacé avantageusement le mot *gouro* laissé tel quel dans la traduction. Ajoutons qu'en songay on prononce plutôt *goro* que *gouro*.

Un index alphabétique de 18 pages à deux colonnes nous donne en caractères typographiques variés tous les noms propres d'individus, de familles, de peuples, de titres de localités et de pays. Cet index alphabétique est un excellent instrument de travail. MM. HOUDAS et DELAFOSSE méritent par leurs travaux toute la reconnaissance de ceux qui s'occupent de choses soudanaises<sup>1</sup>.

Nous n'avons relevé que de très légères erreurs, que le traducteur a reconnues à la page 256, au lieu des dates 997 = 1588, il faut lire 897 = 1491.

De même à la note de la page 222, contrairement à ce qui est dit sur la date de la construction de la mosquée de Sankosé à Tombouctou, il faut reconnaître qu'il ne s'agit que d'une reconstruction. Les données du *Tarikh-es-Soudan* sont formelles, la mosquée de Sankosé est bien antérieure à 1578.

#### VI° Le problème de la composition et des auteurs du *Tarikh-el-Fettach*.

D'après les données contenues dans l'ouvrage même, et un détail obituaire que fournit le *Tarikh-es-Soudan*, M. DELAFOSSE attribue l'ouvrage à Mahmoud Kati ben el Hadj el Motaouakkel Kati, qui serait né en 1468 et mort en 1593. Cet ouvrage aurait été complété et terminé par un petit fils de l'auteur, le fils d'une de ses filles, mariée à El Mokhtar Gombélé, que nous appellerons: Ibn el Mokhtar Gombélé. Des allusions précises à différents événements du XVII<sup>e</sup> siècle prouvent que ce dernier n'a terminé l'ouvrage qu'après 1666. Ce dernier écrivain dit avoir utilisé des renseignements de trois de ses oncles Youssof, Ismaïl, Amin, de son père El Mokhtar, de son grand père Mahmoud Kati ben el Hadj el Motaouakkel.

D'après ces données, M. DELAFOSSE établit la généalogie suivante:

1° Mahmoud Kati ben el Hadj el Motaouakel Kati

né en 1468, mort en 1593

a eu pour enfants

Youssof, Ismaïl, Tlamin, une fille qui épouse el Mokhtar Gombélé

Ibn el Mokhtar,

dernier rédacteur, mort après 1668.

Cette généalogie de nos auteurs et informateurs aboutit à deux faits bien extraordinaires: 1° Mahmoud Kati ben el Motaouakkel Kati aurait vécu 125 ans (1468—1593), 2° entre la naissance de Mahmoud Kati et la mort de son petit fils, deux siècles se seraient écoulés.

En soi la chose n'est pas impossible, mais elle est si extraordinaire qu'elle demande une étude attentive des passages concernant tous ces personnages. Nous trouvons au cours de l'ouvrage les désignations: Mahmoud Kati, le cadî Mahmoud, Alfa Kati, Mahmoud Kati ben el Hadj el Motaouakkel Kati. Au premier coup d'œil, je veux dire à la première lecture de l'ouvrage, on a bien l'impression qu'il s'agit d'un seul et même personnage, mais un examen plus précis nous conduit à une conclusion différente qui est au moins

<sup>1</sup> A. M. HOUDAS nous devons la traduction de deux ouvrages considérables: celle du *Tarikh-es-Soudan*, et celle du *Tedzkiret-en-Nisian*. Entre autres travaux de M. DELAFOSSE signalons son grand ouvrage sur le Haut Sénégal-Niger (3 vol. in 8°) une «Chronique du Fouta Sénégalais» et de nombreux ouvrages de linguistique.

très probable, à savoir que Mahmoud Kati né en 1468 et Mahmoud Kati ben el Hadj el Motaouakkel mort en 1593 sont deux personnages différents.

Voici selon moi en tableau généalogique les membres de cette famille d'écrivains :

I <sup>o</sup> Mahmoud Kati
né en 1468, mort vers 1553
II <sup>o</sup> Mahmoud Kati ben el Hadj el Motaouakkel Kati
né entre 1493—1529, mort en 1593
Ismaïl, Youssof, El Amin, une fille mariée à El Mokhtar Gombélé
Ibn el Mokhtar Gombélé
mort après 1668.

L'ordre généalogique que je propose fait disparaître les deux suppositions extraordinaires de la généalogie proposée par M. DELAFOSSE. Ce n'est pas une raison pour l'admettre, mais j'ajoute qu'elle cadre mieux avec les données que nous possédons.

Reprenons ce tableau en commençant par le dernier membre.

I<sup>o</sup> Ibn el Mokhtar Gombélé. Son nom nous est inconnu autrement que par celui de son père, il est le rédacteur définitif du *Tarikh-el-Fettach*.

II<sup>o</sup> Ismaïl, Youssof, El Amin sont les oncles du précédent. Ceci ne présente aucune difficulté.

III<sup>o</sup> Mahmoud Kati ben el Hadj el Motaouakkel Kati est certainement mort en 1593. L'auteur du *Tarikh-es-Soudan* est précis sur ce point. Or le *Tarikh-el-Fettach* (p. 152) nous dit qu'il est né sous le règne de l'Askia El Hadj Mohammed, par conséquent entre 1493 et 1529. Le texte arabe porte هي ايام اسكي محمد. Que l'expression هي ايام doive être traduite par «sous le règne», je le déduis 1<sup>o</sup> que dans les autres passages analogues de notre livre elle doit être traduite ainsi, 2<sup>o</sup> que les événements racontés le sont toujours en tenant compte du règne des princes et non de la durée de leur vie, 3<sup>o</sup> que des cinq personnages mentionnés dans cette liste de la page 152, il en est trois au moins dont nous connaissons la date exacte de la naissance — sous le règne de l'Askia Mohammed. Je conclus donc que dans ce passage, nous avons le témoignage que Mahmoud Kati ben el Hadj est né sous l'Askia, par conséquent qu'il est distinct du Mahmoud Kati né en 1468, sous le règne de Sonni Ali.

IV<sup>o</sup> Mahmoud Kati, né en 1468, est l'auteur incontestable d'un livre intitulé *Tarikh-el-Fettach*. Ce livre occupe les 5 ou 6 premiers chapitres de notre ouvrage, mais avec des indications supplémentaires intercalées dans le récit même, et dûes à la plume du dernier rédacteur; j'ai indiqué dans le tableau généalogique que ce 1<sup>er</sup> Kati né en 1468 est mort en 1553. La date de la naissance découle des données même de l'ouvrage. La date de 1553 ou 1554 est indiquée d'après les renseignements que nous lisons dans «Tombouctou la Mystérieuse», p. 343. D'après les informateurs de FÉLIX DUBOIS, dont l'un est un descendant de Mahmoud Kati, celui-ci est mort une quinzaine d'années après Askia le Grand. Ce prince étant mort en 1538, la date de la mort de Mahmoud Kati devrait être fixée vers l'an 1553—1554.



## Neunzehn swanische Lieder.

(Statt eines Referates.)

Von Dr. A. DIRR, München.

Die Arbeit, aus der ich hier das Wichtigste nebst einigen Proben dem Nichtkenner des Russischen und Georgischen zugänglich machen möchte, trägt folgenden Titel: „Sammlung georgischer Volkslieder (imerethische, gurische, ratschinische, swanische und kharthalino-kachethische) in volkstümlicher Weise. Mit dem Phonographen aufgenommen von SACH. P. PALIEW<sup>1</sup>.“

Der Titel wie der einleitende Text ist durchwegs zweisprachig, russisch und georgisch. Auch die Lieder sind übersetzt. Der Autor ist ein ausgezeichnete Musiker, seit Jahren Dirigent der Tifliser Oper. Er sammelt seit langen Jahren schon, hauptsächlich im Auftrage verschiedener georgischer Vereine und Gesellschaften, die ihm auch die nötigen Mittel zur Veröffentlichung des angesammelten Materials (gegen 250 Nummern) zur Verfügung gestellt haben. Besonders darum angenommen hat sich die „Georgische philharmonische Gesellschaft“. Das mir vorliegende Heft enthält 42 Nummern, darunter 2 imerethische, 11 gurische, 3 ratschinische, 19 swanische und 7 kharthalino-kachethische.

Die Einleitung enthält soviel des Interessanten, daß ich sie hier in ihren wesentlichen Zügen wiedergebe, besonders den Teil, der von den swanischen Liedern handelt.

Der Hauptgrund, warum PALIEW eine so bedeutende Anzahl swanischer Lieder aufgenommen hat, liegt darin, daß über sie fast noch gar nichts veröffentlicht ist, wenn man von einigen kurzen Liedchen im Sbornik Materialow absieht. Merkwürdigerweise hat PALIEW gerade diese Lieder auf seiner swanischen Reise, während welcher er fast alle Dörfer besucht hat, nirgends gehört, nicht einmal etwas Ähnliches.

Es gibt ein Dadianisches und ein Oberes, Freies Swanethien. Letzteres umfaßt nur elf Dörfer. In ihnen ist noch das Urwüchsige des swanischen Lebens erhalten. Im Dadianischen sind die Lieder schon von den ratschinischen, das heißt denen der nächstliegenden Gegend georgischen Volkstums, beeinflußt. Die Swanen führten fast immer Krieg, bald mit den benachbarten Feodalen, bald mit den Völkern jenseits der Hauptkette, den Tscherkessen und Ossen. Der Kampf war kein leichter, wegen der geringen Zahl der Swanen überhaupt und der Zersplitterung ihrer Kräfte. Wenn man diese Umstände im Auge behält, wird der Charakter des swanischen Liedes leicht verständlich; der Swane tritt darin entweder als Sieger auf, der seinem Gott für den geschenkten Sieg dankt, auch wohl in einem Tanzlied (*č'šaxaš* genannt<sup>2</sup>) seine Siege besingt (dabei treten zwei Chöre auf), oder aber als Hilfeflehender, bei welcher Gelegenheit die Opfertiere, silberne und goldene Opfergaben aufgestellt werden, um die herum die Singenden den heil. Georg, die Erzengel, die Jungfrau usw. um Hilfe anflehen oder in klagenden Tönen ihre gefallenen Brüder beklagen. Selbst bei Begräbnissen singt ein Chor einen *zari* genannten Hymnus.

<sup>1</sup> Georgisch: P'ALIAŠVILI.

<sup>2</sup> Über die Transkription siehe meine georgischen Volkslieder und unten.

Was die musikalische Seite der swanischen Lieder betrifft, so unterscheiden sie sich von denen der georgischen Stämme dadurch, daß in ihnen weniger oft die „Dissonanzen“<sup>1</sup> auftreten, die sich so häufig in georgischen Liedern finden. In ihrer ruhigen Bewegung erinnern sie übrigens mehr an die kurzen kharthalino-kachethischen, als an die gurischen, mingrelischen und imerethischen Lieder, obwohl gerade diese Stämme ihre näheren Nachbarn sind. Auch darin verdienen sie besondere Beachtung, daß sie sich reiner erhalten haben, als die Lieder der anderen erwähnten Völker; nichts ist zu bemerken vom Einfluß der europäischen Musik, der Mandoline, Gitarre und Drehorgel, die jetzt fast in jedem georgischen Dorf zu finden sind und zur Entartung des eigentlichen georgischen Volksliedes führen.

Dem Inhalt nach lassen sich die swanischen Lieder einteilen in religiöse, historische, sittenbeschreibende und lyrische. In seinen religiösen Liedern zeigt sich der Swane mehr von der materiellen Seite: er verlangt fette Rinder, goldene Schlüssel, eine starke Festung und die Achtung und Verehrung seiner Mitmenschen (vgl. Nr. 2 und 3). Die historischen Lieder kann man in folgender Weise anordnen: „Die Königin Thamara“ Nr. 4, „*iav xaldi*“ Nr. 5 und „Was tun?“ Nr. 7. In dem Liede „*iav xaldi*“ beschreibt der Swane seine Heimat, die er „*xaldi* nennt<sup>2</sup>. Er nennt sie gut, erzählt, daß in ihr fröhliches Leben und Tanz herrscht (*šušpari*), daß seine Nachbarn *zeni* und *k'wiani* heißen und die *zeni* seine Freunde sind. Im Liede „Die Königin Thamara“ beschreibt er die Flucht dieser Herrscherin; nach einer verlorenen Schlacht sucht sie Zuflucht in Swanethien. Augenscheinlich ist dies ein Anachronismus, der dadurch hervorgerufen ist, daß Thamara überhaupt alle anderen geschichtlichen Persönlichkeiten verdrängt hat (nicht nur bei den Swanen) und sich die gesamte historische und legendäre Überlieferung um diesen Namen krystallisiert. Es handelt sich wohl um die Königin Rusudan, die nach dem *k'art'lis cxovreba* (das Leben Kharthaliniens, Georgiens) im 13. Jahrhundert von den Mongolen besiegt wurde und nach Swanethien entflo. Im Liede „Was tun?“ ist von der Königin Thamara die Rede.

Der Einbruch der dadeschkelianischen Fürsten im 15. Jahrhundert und ihre Kämpfe mit den Swanen finden gleichfalls ihren Widerhall in den swanischen Liedern (siehe Nr. 6 *namsqur jač'vlian*). Der Held dieses Liedes beklagt sich über die Fürsten D., über seine hilflose Lage und seine Rache an den Unterdrückern. In den Sittenliedern ist die Rede von der Steinbockjagd und vom Zuge gegen die Ossen<sup>3</sup>. Spottlieder sind z. B. Nr. 8 und 9, Tanzlieder Nr. 19, „*šina vogil vogil vasa*“, Nr. 17 *šaiama šamarera* und die Nrn. 16 und 18. Im Begräbnishymnus *zari* wird der Tode gerühmt und seine Taten aufgezählt.

<sup>1</sup> Anführungszeichen vom Verfasser.

<sup>2</sup> Eines der Dörfer heißt heute noch Chalde.

<sup>3</sup> Die Ossen (Osseten) sind gar nicht die nächsten Nachbarn der Swanen. Jenseits der Gletscher, im Norden von Swanethien leben Tataren (Balkaren und Karatschaier), mit denen die Uschkuler Swanen früher allerdings beständig kämpften. Aber die swanischen Lieder erwähnen die Ossen, es müssen also wohl einmal Ossen dort gegessen haben, was durch W. MILLER's Forschungen mehr als wahrscheinlich gemacht ist, nur die chronologische Frage bereitet einige Schwierigkeiten.

Sowohl in musikalischer Hinsicht als auch in Bezug auf die begleitenden Gebräuche wird dieser *zari* bei den Swanen ganz anders gesungen als bei den anderen Völkern kharthwelischer Sprache. Bei den Swanen wird er nur von Männern gesungen — die Frauen treten nur als Klageweiber auf. Man stellt sich in Reihen auf, wobei man Stäbe mit eisernen Spitzen auf der Schulter trägt, schließt sich dem Trauerzug an und singt den Hymnus in zwei Chören. Das Ganze ist sehr feierlich, seltsam und erschütternd. Wenn es nicht ein Begräbnis wäre, und wenn man nicht das Weinen der Frauen hörte, gliche das Ganze ehe einer feierlichen Prozession<sup>1</sup>. In Imerethien und Mingrelien aber spielt sich die Trauerfeierlichkeit folgendermaßen ab: Die reichen Verwandten begeben sich zu seinem Begräbnis in Begleitung eines *asabia* genannten Gefolges. Vor dem Trauerhause steigen alle vom Pferde und führen da zum Zeichen ihrer Trauer den *zari* aus. Dieser besteht in folgendem: eine der weiblichen Verwandten (selten nur ein männlicher) fängt an verzweifelt zu schreien und zu weinen, und danach stimmen die anderen eine Trauermelodie, meistens ohne Worte, an, die die Anwesenden, im Gegensatz zu dem swanischen *zari*, in Kummer und Trauer versetzt.

Ein wichtiger Umstand verdient noch erwähnt zu werden, wichtig nicht nur für die Umschreibung in unsere Noten grusinischer Lieder, sondern auch im allgemeinen für alle jene, die sich mit der Musik von Völkern anderer musikalischer Systeme als das unsere beschäftigen. Es handelt sich darum, daß die georgischen Sänger, die irgendein Lied hören, nie darüber übereinkommen können, ob es vom Volke ebenso ausgeführt wird, wie es notiert worden ist. Der eine behauptet ja, der andere nein. Das erklärt sich nach PALIEW's Meinung folgendermaßen: „Gewöhnlich teilen sich die Sänger eines georgischen Dorfes in Chöre zu vier oder mehr Gliedern. Diese Sänger haben sich gewöhnlich so aufeinander eingesungen, daß, wenn einer von ihnen zufällig in einen anderen Chor gerät, er sich meistens nicht orientieren kann, selbst wenn dieser gar nichts zu wünschen übrig läßt. Jeder Sänger aus einem gegebenen Chor wird beim Singen ein und desselben Liedes zwar nicht aus dem Rahmen des Motivs hinausgehen und seinen Charakter nicht verändern, aber es trotzdem nach seiner Weise singen, mit Variationen, wie sie ihm liegen, er wird sich seiner eigenen musikalischen Phantasie überlassen und sein Lied mit immer neuen ‚Melismen‘ schmücken. Daher kommt es, daß weder die erste, noch — und dies viel weniger — die zweite Stimme, die überhaupt im georgischen Gesang eine besondere Rolle spielt, ohne gewisse Veränderungen auskommen können. Daher scheint einem oft ein Lied, das man von gewissen Sängern gehört hat, vollständig unbekannt, wenn man es von anderen hört.“ PALIEW ist es vorgekommen, daß ein guter Sänger sich zu singen weigerte, wenn ihm ein Mitsänger aus dem Chor fehlte, in den er sich eingesungen hatte.

Das wäre das für uns Wichtige aus dem Vorworte PALIEW's.

Ich habe die Lieder folgendermaßen geordnet (in Klammern stehen die betreffenden Nummern der PALIEW'schen Sammlung): 1—3 religiösen Inhalts, 4—7 historischen, 8—10 Spottlieder, 11 Liebeslied, 12—13 sind schwer zu

<sup>1</sup> Der Hymnus ist schon so zersungen, daß es PALIEW nicht gelang, den Text zu fassen.



bestimmen, sie sehen aus wie gesungene Märchen, 14 Begräbnishymnus, 15 Arbeits(Berufs)lied, hier ein Jägerlied, 16—19 Tanzmelodien.

Nr. 11 wird anscheinend nur georgisch gesungen (es ist mingrelischer Herkunft<sup>1</sup>, siehe meine 25 georgischen Volkslieder, Nr. 9), ebenso Nr. 13. Den swanischen Text gebe ich nach PALIEW'S Umschrift in georgischen Lettern; meine rein theoretische Kenntnis des Swanischen erlaubte mir nicht anders vorzugehen. Die Transkription ist dieselbe, wie in meinen georgischen Volksliedern, wobei ich bemerken muß, daß sich durch ein Versehen des Setzers (ich habe die Korrekturen nicht selbst besorgt) Fehler eingeschlichen haben. Es soll nämlich heißen: *dz* habe ich durch *d̃*, und *dž* durch *j* ersetzt. Hinzuzufügen ist für den vorliegenden Artikel, daß *ə* = sogenanntes stummes französisches *e* ist.

Nr. 1. (Nr. 16.) *Ĵgaräg. (Hymnus an den heil. Georg.)* [Dorf Uschkuli.]

*Largo. M. M. ♩ = 53. ten.*

*Un poco rubato. ten.*

*ten.*

*ten.*

*ten.*

*meno ten. a tempo*

*meno ten. a tempo*

*meno ten. a tempo*

u - i ha - i va, he - a i vo,

u - i u - i he - o i u - i ha - i va, he - a i vo,

ha - i ho - i ho - i o di - de - ba šen - da hai ha - i - o,

ha - i ho - i ho - i - o di - de - bu šen - da hai ha - i - o,

hi - a - i a - i ho - di ha - i di - de - ba šen - da hai ha - i - o,

hi - a - i a - i ho - di ha - i di - de - ba šen - da hai ha - i - o,

hi - a - i a - i ho - di ha - i di - de - ba šen - da hai ha - i - o,

<sup>1</sup> Scheint aber auch in Mingrelien in georgischer Sprache gesungen zu werden.

*rallentando*

hi - a - i a - i ha - i su - lo c'mi-da γmer-t'i ho!

hi - a - i a - i ha - i su - lo c'mi-da γmer-t'i ho!

hi - a - i a - i ha - i su - lo c'mi-da γmer-t'i ho!

Swanisch.

Georgisch.

Deutsch.

Jgäräg didab

c'mida giorgis dideba

Dem heil. Georg Ruhm!

Jgäräg silogvešt'

cm'idao giorgi šen šegvec'ie

Heil. Georg, rette uns!

So PALIEW. Das ist aber nicht ein Text des Liedes, wo außer den bedeutungslosen Singsilben nur die Worte *dideba šen(da)*... *sulo c'mida γmert'i* vorkommen (Ruhm dir! Heiliger Geist, Gott!).

Nr. 2. (Nr. 28.) *Lile*. [Dorf Mužali.]*Moderato assai* (♩ = 72).

is - gä-ni di-dä-bin di-dä-bin go - ši - a

hoi - da li - le vo is - gä-ni di-dä-bin di-dä-bin go - ši - a

*ten.* 1

ho - i da li - le hoi da li - le vo, di-de-ba t'a-rin-gxe-lars

ho - i da li - le hoi da li - le vo, di-de-ba t'a-rin-gxe-lars

*ten.*

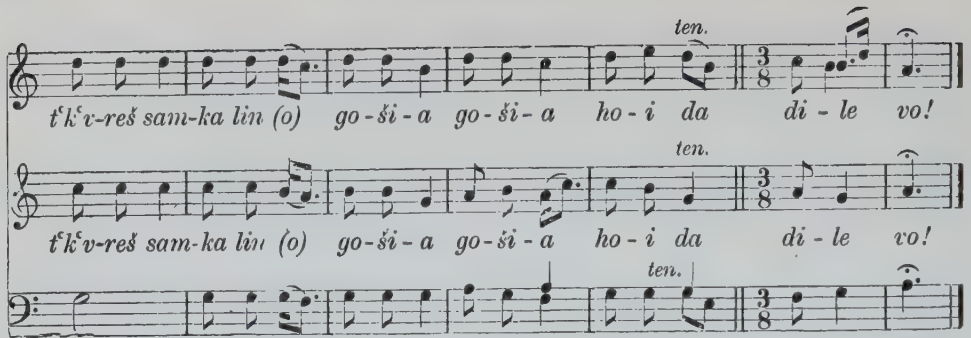
*ten.*

li - le vo li - le vo ho - i da li - le hoi da li - le vo,

li - le vo li - le vo ho - i da li - le hoi da li - le vo,

2

<sup>1</sup> Das Tempo bleibt dasselbe. <sup>2</sup> Der Ton ist etwas höher.



## Swanisch.

hoi da dile vo  
 isgän(i) didäbin gošia  
 dideba t'aringzelars  
 t'k'v-reš samkalin gošia  
 d'rudild jacxepi vok'v-reš(i)  
 sudil metqvp'e uŕv žerole  
 lalgena isgvi xanare  
 murgvöld xogündax šveniagär  
 qias xorkädax roženär

mäčxp'är zagär ikvčxialeš  
 islam berian t'äsmusgvjini  
 žvuidäš miča qorsxagen(a)  
 lunk'rove miča t'asare  
 läškädi miča t'op'are  
 lemurqvam miča lälzigas  
 xunvas xequrex lačvar(e)  
 dšulvas xacxep(i) šaurden  
 al žert'em nä čogvmäzäras.

## Georgisch.

hoi da dileo  
 šeni didebit' savsea  
 dideba mt'avar angelozebs  
 ok'ros samkaulit' savseno  
 ok'ros žvude gars gartqiat'  
 sup'azed balaxi dat'elilia  
 t'k'vent'vis šec'iruli xarebisagan  
 mat' mortqmuli ak'vt' t'asmebi  
 qelzed hkidiat' zarebi  
 mačxp'ar k'edzedac daxtian  
 islam beriani t'asis mpqrobeli  
 mis žvudis kart'ana gidgat'  
 ok'rosi misi t'asebi  
 moč'edil misi t'op'ebi  
 mis koškian sasaxlešia  
 d'irs dac'olilan arčvi da jixvi  
 zemoť axvevia k'or-arč'ivi  
 ama žmert'ma čven gvakurt'xos.

## Inhalt.

## Deutsch.

Hoi da dileo!  
 Deines (Eures) Ruhmes ist (alles) voll,  
 Ruhm euch Erzeugeln!  
 Goldnen Gerätes voll sind (die Tempel)  
 mit goldenem Gehege eingehegt.  
 Auf dem Platze<sup>1</sup> ist das Gras zertreten<sup>2</sup>.  
 (Aus dem Leder) eurer Opferochsen  
 haben sie Riemen (Gürtel) um.  
 An den Hälsen haben sie Glocken,  
 auf dem Matschchpar<sup>3</sup> springen sie umher  
 Islam Beriani, der Kelchträger  
 steht an dem Tor eures Geheges,  
 seine<sup>4</sup> goldenen Gefäße,  
 seine<sup>4</sup> geschmiedeten Gewehre  
 sind in seinem<sup>4</sup> turmbewehrten Hause,  
 unten liegt ein Steinbock und eine wilde  
 oben schweben Adler und Falke. [Ziege<sup>5</sup>,  
 Möge Gott uns segnen<sup>6</sup>!

<sup>1</sup> Sw. *sudil*, georg. *sup'a* ist bei den Swanen ein zu Zusammenkünften oder zu religiösen Zwecken bestimmter Platz. <sup>2</sup> Scil. Vom Trampeln der Opfertiere. <sup>3</sup> Ein Ortsname (Berg).

<sup>4</sup> *Mis* soll hier nach PALIEW *t'k'veni* bedeuten, also „sein“ durch „euer“ ersetzt werden.

<sup>5</sup> Vgl. über die Tiernamen Nr. 23.

<sup>6</sup> Ich hoffe, das Lied dem Verständnis näher rücken zu können in einer Arbeit über die mythologischen Vorstellungen der Zentral- und Westkaukasier (Swanen, Ossen, Chevsuren, Thuschen, Tscherkessen, Ubychen und Abhasen).



## Nr. 3. (Nr. 29.) Hymnus an die Erzengel. [Dorf Uschkuli.]

*Andante sostenuto* (♩ = 56).<sup>1</sup>  
*ten.*

ho-i da di-de-o, ho! di-de-ba di-de-ba  
di-de-ba t'a-ringxe-lars, di-de-ba di-de-ba

di-de-o di-de hoi da di-de-o läl-kxə-ra-lend li-šeds,  
di-de-o di-de hoi da di-de-o läl-kxə-ra-lend li-šeds,

gviš-gve ho, di-de-o di-de-o, di-de-o!  
gviš-gve ho, di-de-o di-de-o, di-de-o!

Swanisch.

hoi da dideo	jav logušada qeruš miča
dideba t'aringzelars	limzir miča čuvogmarjva
lälkxəralend lišeds gvišgve	girgolda miča kxanare
zagni zagiarn ikvčxialex	

Inhalt.

Georgisch.

Deutsch.

hoi da dideba  
dideba mt'avar angelozs,  
kit'xovt' misgan čven švelasa,  
man šegvec'ios t'visis dalit'a

Hoi! Ruhm!  
Ruhm dem Erzengel!  
Erbitten wir von ihm Hilfe,  
er rette uns mit seiner Macht.

<sup>1</sup> Die Dauer der einzelnen Noten schwankt im ganzen Stück; ♩ = ♩, ♩ = ♩. Es war also unmöglich, die genaue Dauer der einzelnen Noten anzuzeigen und PALIEW mußte sich mit einer allgemeinen Bemerkung begnügen.

<sup>2</sup> Das Tempo bleibt dasselbe.

*čvenma locvam ġirseulad čaiaros* Unser Gebet sei würdig ihn zu erreichen,  
*mast'an*  
*rk'eb dagrexili misi xarebi* seine krummhornigen Opferochsen  
*ert' mt'is k'edidam meorezed xtian.* Springen von einem Bergzug zum andern.

Nr. 4. (Nr. 24.) *T'amar mep'la.* (Königin Thamara.) [Dorf *Ec'eri.*]

*Andante* (♩ = 52).

*t'a-mar ded-p'äl t'a-ma-ra va-da-la-lo,*  
*va-da-la-lo t'a-mar ded-p'äl t'a-ma-ra va-da-la-lo,*  
*i-är aj-šal-da t'a-ma-res, va-da-lo. k'a-i xos-ru-la*  
*i-är aj-šal-da t'a-ma-res, va-da-la-lo. k'a-i xos-ru-la*  
*va-da-lo.*  
*t'a-ma-res, va-da-la-lo p'a-tan ma-də t'a-ma-re? ho!*  
*t'a-ma-res, va-da-la-lo p'a-tan ma-də t'a-ma-re? ho!*  
*fine*

Swanisch.

*t'amar dedp'äl t'amara*  
*iär ajšalda t'amares?*  
*k'a(i)xosrula t'amares?*  
*p'atan madə t'amare?*  
*läč'kil madə t'amare?*  
*läč'kil amsäd äšärisga*  
*k'ošul madə t'amare?*  
*vori dela t'amare*  
*muri murqvam simurqvam*

*šturvas šaurden ĵacxepi*  
*xuns lačvare čua qurex.*  
*šdäk'il jagän margalitš*  
*p'ät'uld jagön abrešumiš*  
*voridela t'amare*  
*t'amar dedp'äl t'amare*  
*čäzild madma t'amares*  
*hungrild madma t'amares*  
*čap'ril esud ecerisga*

<sup>1</sup> Die Note ist etwas niedriger.

## Georgisch.

t'amar mep'e t'amaro  
vin geoma t'amaro?  
omsa morči t'amaro?  
ra uqavi perangi?  
ra uqavi lečak'i?  
lečak'i me ašaras damrča  
ra uqavi mast'an k'oši  
hori dela t'amaro  
hoi šen cixev muris cixev  
maḡla orbi gaxvevia  
dīrs arčv-jixvi gic'vanan  
kbili margalitis gidga  
t'ma gak'vs abrešumisa  
hori dela t'amaro  
t'amar mep'e t'amaro  
arc cxeni gqavs šen t'amars  
arc gidga unagiri  
čap'ra mo(v)ixsen ec'ersa.

## Inhalt.

## Deutsch.

Königin Tamara!  
Wer hat mit dir Krieg geführt, Tamara?  
Hast du den Krieg beendet, Tamara?  
Was hast du mit deinem Hemd getan?  
was mit deinem Kopfschmuck? [blieben“.  
„Der Kopfschmuck ist mir in Aschara<sup>1</sup> ge-  
Was hast du mit dem Schuh getan?  
hori dela<sup>2</sup> Tamara!  
Oh du Schloß, du Muri-Schloß<sup>3</sup>,  
oben schweben Adler<sup>4</sup>,  
unten weiden Steinböcke<sup>5</sup>.  
Zähne hast du aus Perlen,  
Haare hast du aus Seide,  
hori dela Tamara!  
Tamara, Königin, Tamara!  
Nicht einmal ein Pferd hast du, Tamara,  
und auch keinen Sattel.  
„Ich nahm das Saumzeug in Etzeri<sup>6</sup> ab.“

Nr. 5. (Nr. 26.) *lav K'alt'i*. [Dorf Lasch-chethi.]

Moderato sostenuto (♩ = 96).

bu - bu - ci - a so - p'e - li k'al-t'i-da

i - av k'al-t'i-da ba - bu - ci - a so - p'e - li k'al-t'i-da

šus - pa - ri - a šus - pars ču - ben k'vi - a - ni - a

šus - pa - ri - a vo, šus - pars ču - ben k'vi - a - ni - a

šus - pa - ri - a

<sup>1</sup> Weg nach Letsch-chumi.<sup>2</sup> Begleitungssilben ohne Sinn.<sup>3</sup> In Zageri, an der swanischen Grenze; von Kutais aus zwei Reittage.<sup>4</sup> Orbi nach ERISTOW: *Sarncoramphus Gryphus*.<sup>5</sup> Nach ERISTOW: *arčvi* = *Antilope rupicapra*, *jixvi* = *Capra ibex*, *Capra caucasica*.<sup>6</sup> Swan. Dorf. <sup>7</sup> Die Dauer dieser Note ist etwas kürzer als  $\frac{1}{8}$ .



*k'vi-an da ču-ben xi-a-ni-a k'vi-an ču-ben xi-a-ni-a*

*xi-an da čve-ni mo-qva-re-a mo-qva-re-a.*

## Georgisch.

*iav k'alt'i bebut'ia  
sop'el k'alt'i šušparia  
šušpars k'vevit' k'viania  
k'vian k'vevit' ziania  
zian čveni moqvarea*

## Inhalt.

## Deutsch.

Schönes Khalthi Bebuti<sup>2</sup>  
Dorf Khalthi (Schuschpari<sup>3</sup>) das fröhliche,  
unterhalb Schuschpari ist Khviani<sup>4</sup>,  
unterhalb Khviani ist Siani,  
die von Siani sind unsere Freunde.

Nr. 6. (Nr. 25.) *O sabrela namqsur jačvlian.* [Dorf Ec'eri.]

*Moderato cantabile* ( $\text{♩} = 92$ ).

Solo.

*voi o-sa bre-la*

*nam-qsur ja-čvlian ho, xvil-xi ga-la lad-red ho-ker*

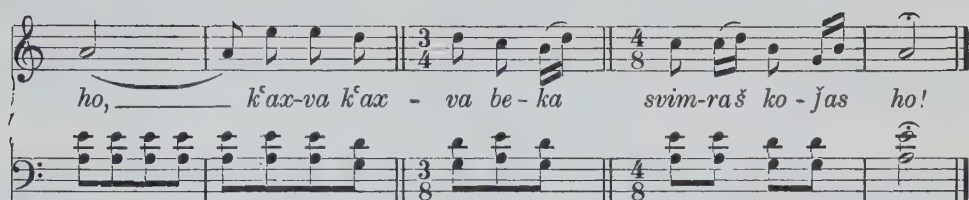
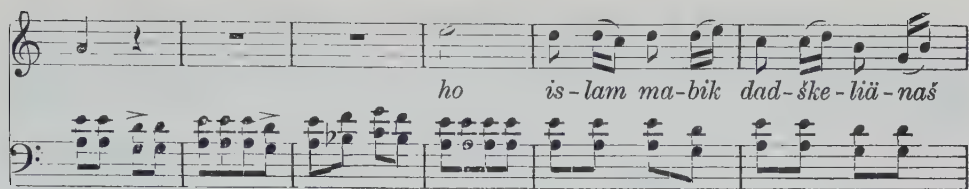
<sup>1</sup> Die Dauer dieser Note ist etwas kürzer als  $\frac{1}{8}$ .

<sup>2</sup> Es gibt ein swan. Dorf Ebuthi.

<sup>3</sup> Es gibt ein Supar. Außerdem heißt *šušpari* die Fröhlichkeit, Lust, Fest. Also hier wohl ein Wortspiel.

<sup>4</sup> Eigentlich: das Steinige = Imerethien.

<sup>5</sup> Auf dem Tschinuri, einem Saiteninstrument.



## Swanisch.

osabrela namqsur jačvlian  
xvilziga(e) lader hoker,  
islam mabik dadškeliänaš.  
k'axva bek(a) swimraš koj(a)s  
sarid lak'iax demt'e mar(a)  
sami gezal lənven mar(a)

todašd die maq(a)luni  
am c'ams kinčxars žixvak'cure  
ešxukamlat' milam hængred  
žilaxvsguri meči ciculds  
č'orar žiban bainam ģuri  
p'at'vāš kanild mađ emk'ut'ni.

## Inhalt.

## Georgisch.

oh, ra sabralo me moxuci jačvliani  
var

vcxovrob ladres bolos  
islam mdevnis dadeškeliani,  
mivadek'i did kldesa,  
versait' ver gavdivaro  
sami švili mqavs čemt'vis dakargu-  
codvis rom ar mešinodes [lebi,  
exlav samives kisers c'avglejdi.  
ert'i jamlet' momikmazet'<sup>1</sup>  
movajdebi moxucebul katunas,  
č'orars zevit' banit' c'aval

t'avis banalic<sup>3</sup> ar šemendreva

## Deutsch.

Oh, ein armer Greis bin ich, Namqur  
Dshatschvlian!

Ich lebe am Ende von Lader,  
mich verfolgt Islam Dadeschkeliani.  
Ich versteckte mich hinter einem großen  
Nirgends kann ich hin. [Felsen,  
Drei Söhne hab' ich verloren, [tete,  
wenn ich mich nicht vor der Sünde fürch-  
würde ich dreien (Feinden) die Hälse  
Sattelt mir ein Pferd<sup>2</sup> [umdrehen.  
Ich setze mich auf eine alte Katze,  
oberhalb Tschorar übersteige ich den  
Bainam.

(So ruhig ist's,) daß nicht ein Haar auf  
dem Kopfe mir sich rührt.

<sup>1</sup> = momikasmēt von kasma.

<sup>2</sup> So übersetzt PALIEW. Ich kann das Wort *jamlet* in meinen Wörterbüchern nicht finden. Herr IMNAISCHWILI sagt, es sei der Name des Pferdes, also: sattelt mir meinen Dschamlet.

<sup>3</sup> = *bali* (*banali* ist die gurische Form).

Nr. 7. (Nr. 27.) *Ra vk'na?* (Was soll ich tun?) [Dorf *Ec'eri*].

*Allegretto* (♩ = 84).

ra vk'na-si (ar) min-da vo šair-sa,  
(šorisa)

hoi da ra vk'na? ra vk'na-si (ar) min-da vo šair-sa,  
(šorisa)

t'a-mar t'a-mar - i ded - p'äl an - (i) - sgve-

ra vk'na, t'a-mar t'a-mar - i ded - p'äl an - (i) - sgve-

ji o. t'xu-mas t'xu-mas xo žoy-da (da) xur-či - a voi.

ji o. ra vk'na, t'xu-mas t'xu-mas xo - žoy-da (da) xur-či - a voi.

## Swanisch.

<i>ra vk'nasi (ar) minda vo ša(o)ir(i)sa</i>	<i>žik'an uɣv jak'uda (voi) atlas(i)</i>
<i>t'amar i dedp'äl an(i)sgvejni</i>	<i>k'ams uɣv jirkdæa (voi) abjār(i)</i>
<i>t'xumas xožoyda (da) zurčia</i>	<i>mežärs uɣv jasdānda (voi) žešnaur(i)</i>
<i>šdemas uɣv jirkida (oi) lešdim(i)</i>	<i>šdæk'är uɣv jiməd (voi) marglitār</i>
<i>qias uɣv jabəda (voi) hešmār(i)</i>	<i>p'oqas uɣv jirkəda (voi) xəmomə</i>
<i>t'ärar(i) jiməd (voi) iagundiš</i>	<i>čəšxas uɣv jandānda (voi) ček'mār(i).</i>

## Inhalt.

## Georgisch.

## Deutsch.

*ra vk'nasi*  
*t'amar mep'e mobrdānda*

Was soll ich tun . . . ?  
Die Königin Thamara geruhte zu kommen,

<sup>1</sup> Die erste Zeile (im swan. Text bis *ša(o)ir(i)sa*) konnte der Übersetzer nicht recht verstehen. PALIEW vermutet aus verschiedenen Gründen, daß es heißen muß: *me minda vst'k'va šairi* „*ra vk'nasi*“ = ich will ein Lied singen: „was soll ich tun“. Das ist georgisch, also hat sich vielleicht der Sänger des Liedes versprochen.



*màs c'in uđroda amala  
qurzed gekida šen saquireebi  
qelzed gekida šen p'aruli.  
iagundis t'vlebit' mop'enil iqavi  
zed gecva šen atlası  
garedam gekida šen abjari  
xelzeda gecva šen samajuri  
kbilebi gk'onda margalitisa  
gverdzed gekida šen xmalio  
p'exebzed gecva šen ček'mebi.*

vor ihr marschiert das Gefolge.  
Am Ohre hattest du Ohringe (Thamara)!  
auf dem Halse hast du einen Halsschmuck.  
Mit Hyazinthsteinen warst du geschmückt,  
in Atlas warst du angezogen  
und darauf hattest du die Rüstung.  
Am Arme hattest du Armreifen,  
Zähne hattest du aus Perlen.  
An der Seite hing dir ein Schwert<sup>1</sup>,  
an den Füßen hattest du Stiefel<sup>2</sup>.

Nr. 8. (Nr. 17.) *Qansav qip'iane*. [Dorf Lasch-chethi.]

*Andante maestoso* (♩ = 50).

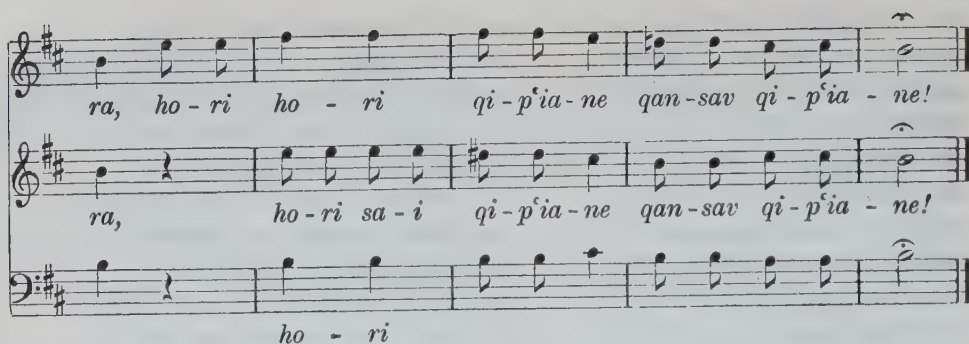
ho-ri sa-i qi-p'ia-ne da qan-sav qi-p'ia-ne, ho-ri ho-ri qan-sav  
qi-p'ia-ne da qan-sav qi-p'ia-ne, ho-ri qan-sav

*Più mosso.*  
qi-p'ia-ne da um-ča ud-ga-ra, ho-ri ho-ri sa-i qi-p'ia-ne  
*Più mosso.*  
qi-p'ia-ne da um-ča ud-ga-ra, ho-ri sa-i qi-p'ia-ne  
*Più mosso.*

qan-sav qi-p'ia-ne ho-ri ho, ud-ga-ra um-ča ud-ga-  
qan-sav qi-p'ia-ne ho-ri um-ča ud-ga-ra um-ča ud-ga-  
ho,

<sup>1</sup> Das swanische Wort *xəməma* war dem Übersetzer nicht recht verständlich, es ist wohl ein Schwert gemeint.

<sup>2</sup> Das Lied stammt nicht ganz aus Etseri, sondern teilweise aus Uschkuli, wo PALIEW den Text ergänzt hat. In russischer Übersetzung gibt er nur die ersten vier Zeilen.



Swanisch.

*qansav qip'iane umča udgara barjas jasdandax namca t'op'are*  
*xoča γvažare bakxas xušialred namca t'op'are dət'xel pilare*  
*xola γvažare tubas zəstandad.*

## Inhalt.

Georgisch.

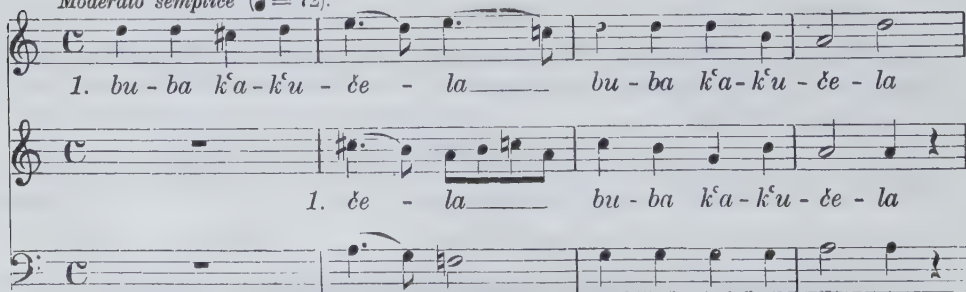
Deutsch.

*qansav qip'iane γrmađ dauberebeli*  
*ukvđavi*  
*kargo bič'ebō baxazed eomebit<sup>1</sup>*  
*mxařzed gadgedot' kargi t'op'ebi*  
*kargi t'op'ebi t'xel piriani*  
*mšiřar bič'ebō ki (omis dros) γeleři*  
*eqarnenit.*

Kansav kipiani wird nie altern und ist  
 unsterblich.  
 He, ihr Tapferen! auf den Bakcha<sup>1</sup> habt  
 ihr mit ihm gekämpft  
 auf den Schultern hattet ihr (eure)  
 wackern Flinten,  
 eure wackern Flinten mit den dünnen  
 Läufen,  
 ihr furchtsamen Burschen lagt (damals)  
 in der Schlucht.

Nr. 9. (Nr. 18.) *Buba k'ak'učela*. [Dorf Uschkuli.]

Moderato semplice (♩ = 72).



<sup>1</sup> Ein Bergname. Der Bakcha ist identisch mit dem Uschba (*udris uřbas*). Das Lied scheint nicht vollständig zu sein.

2 bu - bas ar - qil xa - ku - če - la bu - ba k'a - k'u če - la

3. t'i - t'o kat'xəlds ču - lal tə - red, bu - ba k'a - k'u - če - la

4. e - ja gu - zi da xo - ča gre - ri bu - ba k'a - k'u če - la!

## Inhalt.

Georgisch.

buba k'ak'učela  
 bubas araqi unda  
 t'it'o kat'xas ševsvavt'  
 igi gulzed mogvixdeba.

Deutsch.

Onkel Khakhutschela  
 Onkel will Schnaps.  
 Trinken wir jeder einen Pokal voll,  
 dem Herzen wird's angenehm sein!

## Nr. 10. (Nr. 30.) Reigentanzlied. [Dorf Ec'eri.]

Allegro moderato (♩ = 12).

ša - i hild - i mət - de - o mət - de - o, ša - i hild - i

ad libitum

šai - i, hild i, ša - i hild - i mət - de - o mət - de - o, ša - i hild - i



*məl-de - o bet'-gān kvic-ras meš qed - li ho! ša - i hild - i*

*məl-de - o lalk-xen xe - rix č'vel - ši sup-ši, ho! ša - i hild - i*

*məl-de - o xa - ka - la - vi ka - lul dis-ga, ho! ša - i hild - i*

*məl-de - o nes - ga le - ža kvic-rol an-dri ho! ša - i hild - i*

*məl-de - o mu-lax mu-žal ču - lux ver - li ho! mu-lax mu-žal*

*məl-de - o iar - va e - čis ču - lai dag-ri ho! ša - i hild - i*

*hadvs la - xv ed-ne ho! ša - i hild - i məl-de ho, ho!*

*məl-de məl-de - o bet'-gan kvic-ras meš-qed - li ho, ho!*

**Inhalt.**

Georgisch.

*šairi suleluri sak'cielisa*  
*bet'k'en arčvma kldes gadačexa*  
*lec'av purs patara kalozed*

Deutsch.

Das Lied von der dummen Tat.  
 Den Betken hat eine wilde Ziege vom Felsen  
 gestoßen.  
 Du drischst auf kleiner Tenne,

*mulax mužali šegrovilia*  
*saurme gza gak vs čolašis min-*  
*dorzed*  
*sc'ored šuazed arčvi modis*  
*vinc rom imas exla mohklavs*  
*mulax mužali mas qovel sac'a-*  
*dels ausrulebs.*

dort sind versammelt Mulach u. Mushali<sup>1</sup>.  
 Du hast einen fahrbaren Weg über die  
 Felder vom Tscholasch<sup>2</sup>,  
 Gerade mitten drin kommt eine wilde Ziege,  
 wer sie jetzt tötet,  
 Dem erfüllen Mulach und Mushali alle  
 Wünsche.

Nr. 11. (Nr. 19.) *Voi di vo.* [Dorf Lasch-chethi.]

*Andante espressivo* (♩ = 52).

*si - qva - rul - ma dam - c'va ho, dam - c'va xom ki i - ci gam - c'i - ra*

*voi - di vo! mi - ven - de da ar da - min - do ho,*  
*voi - di vo 2) mi - ven - de 2) mi - ven - de da ar da - min - do ho,*

*mc'ar da cxa - re crem - lit' ma - ti - ra voi di vo! voi di vo!*  
*mc'ar da cxa - re crem - lit' ma - ti - ra voi di vo! 3) miqvars še - ni voi di vo!*

Georgisch.

Inhalt.

Deutsch.

- siqvarulma damc'va damc'va*  
*xom ki ici gamc'ira.*
- mivende da ar damindo*  
*mc'ar da cxare cremlit' matira*

- Die Liebe hat mich verbrannt, verbrannt,  
 du weißt, daß ich ihr zum Opfer fiel.
- Ich vertraute und wurde getäuscht;  
 bittere Tränen ließ sie mich vergießen.

<sup>1</sup> Swanische Dörfer.

<sup>2</sup> Aus Mushal nach Tscholasch geht der sog. Tscholascher Weg.

3. *miqvars šeni šavi t'vali*  
*da šurisa damt'esavi, (o)*

Ich liebe deine schwarzen Augen,  
 Säer der Eifersucht.

4. *p icit' getqvi mogaxseneb*  
*ar xar čemi na'esavi, (o)*

Ich schwöre dir, gestehe dir,  
 du bist nicht mein Verwandter.

5. *magram mainc meqvarebi*  
*trp'obisagan var damt'vrali (o).*

Aber trotzdem werde ich dich lieben  
 Trunken vor Entzücken (an dir).

Nr. 12. (Nr. 20.) **Lemtschilioiak'äsch.** [Dorf Uschkuli.]

*Sostenuto* (♩ = 66.)<sup>1</sup>

lem-či-li-o - i - a-k'äš

hoi da lem-či- lem-či-li-o - i - a-k'äš gi-vo-ri-vo,

gi-vo-ri-vo ge-le, xet<sup>c</sup> xe - li-

gi-vo-ri-vo ge-le, xet<sup>c</sup> xe-li-o ier-xvas xet<sup>c</sup> xe - li-

o-i ier-xvas, čan-gu - li - o—

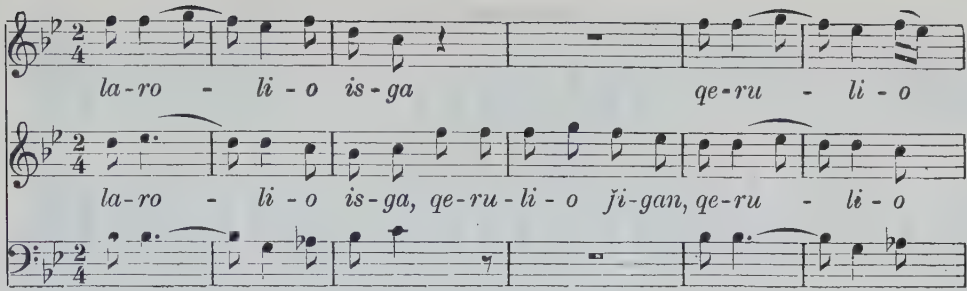
o-i ier-xvas, čangu - li - o is-ga čan-gu - li - o

is-ga is-gve - i - o ju-γvān, i - o!

is-ga is-gve - i - o is-gve - i - o ju-γvān, hoi!

<sup>1</sup> Das Tempo bleibt dasselbe.





Swanisch.

lemčili(o) iak'äs  
gi (vo) ri (vo) gele  
xet'xeli (o) ierxvas  
čanguli (o) isga  
isgve (io) juṛvān  
larol (io) isga

qerul (io) jīgān  
ṛvašiš (io) jājver  
lešdad (uo) juṛvān  
ṛvašiš (io) tup'uld  
cxekis (uo) tibras  
laqvrad (udo) juṛvān

iersküns (uo) t'op'ild  
demxel (io) cure.

Inhalt.

Georgisch.

dasaberebelo giorgi  
eḏebdi šen ierxvas<sup>2</sup>  
t'ana gk'onda šeni čangi  
c'alkotši gedga  
šeni nasuk'i cxvari  
arčvis ḏolebic šena  
ḏalian blomad gk'onda  
arčvis tqavi šena tqis c'qarost'an  
dasac'olad gego  
arčvi šens t'ops  
versad ver gaek'ceḏa.

Deutsch.

Georg! [mögest du alt werden!<sup>1</sup>]  
Du hast die Espe gesucht,  
du hattest bei dir deine Leier,  
im Garten hattest du  
deinen fetten Hammel,  
Gemsenknochen hattest  
du sehr viele.  
Gemsenhäute beim Waldquell  
breitetest du aus,  
die Gemse hat dein Gewehr  
nirgends (nie) verfehlt.

<sup>1</sup> Dasaberebuli, der alt werden soll, würdig ist, alt zu werden.

<sup>2</sup> Ierxvi, grus. verxva = *Populus canescens* L.; grus. verxva, imer., gur. verxva = *Populus tremula* L. (ERISTOW). Die Form ierxvi kennt ERISTOW nicht.

Nr. 13. (Nr. 21.) *Šuršana*. [Dorf Lasch-chethi.]

*Moderato sostenuto* (♩ = 100).

*ad libitum* *ten.*

*k'al - sa vis - me da er - k'va - o*

*ha - i ho - i - o k'al - sa vis - me da er - k'va - o*

*šur - ša - na - o xut' - sa t'it' - sa da ec - va - o*

*šur - ša - na - o xut' - sa t'it' - sa da ec - va - o*

*be - ėe - di - o beč' - dis, o t'val - sa da*

*be - ėe - di - o beč' - dis, o t'val - sa da*

*1. 2. 3. fine*

*mo - li - o mo - su - la - o mo - su - la - o!*

*mo - li - o mo - su - la - o mo - su - la - o!*

## Inhalt.

## Georgisch.

*k'alša visme erk'va šuršana;*  
*xut'sa t'it'sa ecva beč'edi;*  
*beč'dis šua bostana idga.*  
*bostanis šua nađvi asrula;*

## Deutsch.

Ein gewisses Mädchen hieß Schurschana.  
 An den fünf Fingern hatte sie Ringe,  
 zwischen den Ringen war ein Garten;  
 im Garten war eine Tanne herausgewachsen;





## Nr. 15. (Nr. 23.) Jägerweise.

*Moderato* (♩ = 84).

di-ro - so ho-ri he-i ho! —

ho-ri da sa-na-i-a, di-ro - so he-ri ho! a-ve-gi

ho! —

di-ro-so ho-ri ha-i ho!

sa-na-ia - di-ro-so, ho-ri-ho, a-ve-go

ho!

Sinn: *horida*, Jägerlied, *deli ho!* bin auf die Jagd gegangen! *ho ri ra ho!*

Nr. 16. (Nr. 31.) *Voisa rera.* (Tanzmelodie.) [Dorf *Ec'eri.*]

*Allegro* (♩ = 66).

voi - sa re - ra ra - ma - sha voi - sa re - ra ra - ma - sha

voi - sa re - ra ra - ma - sha voi - sa re - ra ra - ma - sha

voi - sa ho - ri ri - ra ra - ma - sha he - i voi - ra ra - ma - sha

voi - sa re - - ra ra - ma - sha he - i voi - ra ra - ma - sha

<sup>1</sup> Das Weitere gab der Phonograph zu undeutlich wieder; das Lied ist also unvollständig.

voi-sa ho-ri-ri-ra ra-ma-ša he-i ho-ri-ri-ra ra-ma-ša ho!

hoi! he!

Singsilben ohne Bedeutung: *voisa rera ramaša, voisa vori rera ramaša ho!*

Anmerkung: Zu diesem und den folgenden (wie im allgemeinen zu) Tanzliedern schlägt man den Takt mit den Händen.

Nr. 17. (Nr. 32a.) *Šaiama šamarera. (Tanzmelodie.)* [Dorf *Ec'eri.*]

*Allegro ma non troppo* (♩ = 80).

ho-ri ho-ri-ra,

ša-i-a-ma ša-ma-re-ra ho-ri ho-ri-ra ša-i-a-ma

hoi ho ho!

*Poco à poco accelerando e poi vivo.*

ho-ri ho-ri-ra, hor ho-ri

ša-ma-re-ra ho-ri ho-ri-ra. ša-i-a-ma ša-ma-re-ra, ho-ri

re-ra ho! ho-ri

ho-ri-ra hoi ša-ma-re-ra šar ša-ri ša-ma-re ho!

ho-ri-ra šai-a-ma ša-ma-re-ra ša-ri ša-ma-re ho!

ra, ho!

Singsilben ohne Bedeutung: *šaiama, šama, rera, horira ho!*

Nr. 18. (Nr. 32 b.) *Horira rira.* (Tanzmelodie.) [Dorf Uschkuli.]

*Allegro ma non troppo* (♩ = 80).

ho - ri ri ra

ho - ri - ra ri - ra ho - ri ri - ra ho - ri - ra ri - ra

ho - ri - ra ho - - ri - ra

*Poco à poco accelerando e poi vivo.*

hor ho - ri ho - ri - ra, hor ho - ri

hor ho - ri ho - ri - ra, ho - ri - ra ri - ra hor ho - ri

ho - ri - ra ho - ri ri - ra hor ho - ri

ho - ri - ri - ra ho - ri - ri - ra ri - ra, ho - ri ho - ri ho - ri - ra ho!

ri - ra ho - ri - ri - ra ri - ra, ho - ri ho - ri ho - ri - ra ho!

ra ho! ho - - ri - ra ho!

Singsilben ohne Bedeutung: *horira, rira, hori, horira ho!*

Nr. 19. (Nr. 33.) *Šina vogil.* (Tanzlied.)

*Allegro* (♩ = 96).

vo - gil vo - gil - va - sa, hai ši - na vo - gi - le

ši - na vo - gil vo - gil - va - sa hai ši - na vo - gi - le

<sup>1</sup> Klingt etwas niedriger.

<sup>2</sup> Klingt höher.



*ši - na vo - gil vo - gil - va - sa, hai ši - na vo - gi - le,*  
*ši - na vo - gil vo - gil - va - sa, hai ši - na vo - gi - le,*

*poco a poco animato*

*ši - na vo - gil vo - gil - va - sa, hai ši - na vo - gi - le.*  
*ši - na vo - gil vo - gil - va - sa, hai ši - na vo - gi - le.*

*Piu mosso.*

*ši - na vo - gil vo - gil - va - sa hai ši - na vo - gi - le ho!*  
*ši - na vo - gil vo - gil - va - sa hai ši - na vo - gi - le ho!*

Bemerkung: PALIEW hat hier im russischen Teil seiner Arbeit folgenden Text:

Dem Bojarenfräulein ist der Herr zum Ekel,  
oh Bojarenfräulein Gege!

Im Lied ist nichts dergleichen; es sind bedeutungslose Singsilben.

**Korrekturen in den Melodien:** S. 600, 2. Notenzeile, 3. Takt, 1. Note *h* statt *c*; 5. Notenzeile, 4. Takt, 4. Note *a* statt *c*; 8. Notenzeile, 1. Takt  $\frac{3}{4}$  statt  $\frac{3}{8}$ , 2. Takt, 4. Note *g* statt *a*. — S. 611, 1. Notenzeile, 1. Takt, 4. Note *f* statt *e*; 3. Notenzeile, 2. Takt, 3. u. 4. Note *f* statt *g*; 7. Notenzeile, 1. Takt, 5. Note *f* statt *e*. — S. 617, 10. Notenzeile, 1. Takt, 2. Note *h* statt *d*, 3. Takt, 2. Note *a* statt *c*. — S. 618, 5. Notenzeile, 5. Takt, 1. Note *d* statt *h*; 11. Notenzeile, 2. Takt, 2. Note *g* statt *h*. — S. 619, 1. Notenzeile, 5. Takt *g* statt *h*.

**Nachtrag.** In dem bekannten Sammelwerk über den Kaukasus (Sbornik materialow dlja opisanija etc.) sind in Bd. 31, Abt. 4, aus der Feder NIŽERADZE's Varianten der Lieder Nr. 2, 6 und 13 zu finden, in Bd. 10, Abt. 2, eine Variante des Liedes Nr. 8 mit Kommentar (von W. TEPIZOW).



## Das Problem des Totemismus.

### Eine Diskussion über die Natur des Totemismus und die Methode seiner Erforschung.

(Fortsetzung.)

#### 4. The Definition of Totemism.

By A. R. BROWN, Cambridge.

I propose to consider very briefly two different definitions of totemism, to show that the word is commonly used by the same writers in both of the two meanings so defined, and that this leads to much confusion, and to give my reasons for preferring one of the definitions to the other.

According to one of these two definitions the word totemism denotes certain magico-religious institutions found amongst primitive peoples, and denotes only magico-religious institutions. According to the other definition the word denotes a form of social organisation of which one characteristic is that it is associated with certain magico-religious institutions.

To make clear the distinction between these two definitions it is necessary to distinguish between social organisation on the one hand, and magico-religious institutions on the other. A full discussion of this matter would occupy too much space, but it is easy to indicate the distinction roughly. In any society we can distinguish from each other 1. the structure of the society i. e., the way in which the society is divided into social groups of different kinds, — local divisions, phratries, clans, etc.; 2. the moral and juridical institutions connected with this structure, i. e., the way in which the conduct of persons one to another is regulated by custom; and 3. the magical and religious customs and beliefs. That the structure, the moral laws and the religion of a society are closely interdependent is one of the fundamental assumption of sociology, but this does not in any way render it less easy to distinguish them from one another, and in fact, the exact relations between structure, moral custom, and religion can only be demonstrated when we have made a clear distinction between them. A clan, for instance is an element of the social structure; the law that a man may not marry a woman of his own clan is a moral or juridical institution; the law that he must not eat or kill the animal sacred to the clan is a religious institution. The nature of a clan can only be completely known when we know all the moral laws and religious customs connected with it, but we can, at the outset, distinguish between the clan itself, its juridical functions (i. e., the way in which it regulates the conduct one to another of persons of the same or of different clans) and its religious functions (i. e., the way in which the membership of a clan affects the relations of a person to the ritual and mythological life of the society).

One definition of totemism, then, makes the word apply only to magical and religious institutions. This definition may be stated as follows: Totemism is a specific and permanent magico-religious relation between

a person or a social group on the one hand and a species or a number of species of natural object on the other.

By introducing into the definition the word "specific" we exclude the general magico-religious relation that may exist between all the members of a society and some species of natural object. By the word "permanent" we exclude the temporary magico-religious relation that is often set up during initiation ceremonies between a person being initiated and some one or more species of object.

The alternative definition of totemism is as follows: Totemism is a form of social organisation consisting of the division of the society into clans, each clan having a special magico-religious relation to some one or more species of natural object.

It is evident that this last definition depends on what we understand by the word "clan". The common use of the term is to denote a social division consisting of persons who believe themselves to be closely related to each other, and who, by reason of this (real or supposed) relationship, recognize certain specific duties to and rights over each other. The clan, as thus vaguely defined, consists of a social group that has certain definite moral and juridical functions. To make the definition more precise it would be necessary to describe the essential juridical functions. A rough test that will serve well enough at the outset is the marriage law. Wherever a society is organised into clans there is a rule that a man may not marry a woman of his own clan<sup>1</sup>.

It is evident that these two definitions give two quite different meanings to the word totemism. The first point that I wish to make clear is that the word is commonly used by the same writers in both these two meanings. For that purpose I will give one example, though many more could be given if the space were available. In his little work on "Totemism" (1887) Dr. FRAZER gives the following definition: "A totem is a class of material objects which a savage regards with superstitious respect, believing that there exists between him and every member of the class an intimate and altogether special relation.

... The connection between a man and his totem is mutually beneficent; the totem protects the man, and the man shows his respect for the totem in various ways, by not killing it if it be an animal, and not cutting or gathering it if it be a plant. As distinguished from a fetich, a totem is never an isolated individual, but always a class of objects, generally a species of animals or plants, more rarely a class of inanimate natural objects, very rarely a class of artificial objects. Considered in relation to men, totems are of at least three kinds: 1. the clan of totem, common to a whole clan, and passing by inheritance from generation to generation; 2. the sex totem, common either to

<sup>1</sup> In America it is common to use the word "clan" only to denote groups of which the descent is in the female line, similar groups with descent in the male line being spoken of as "gentes". This usage has not been adopted by European writers. Another difference in the use of the word is that by some writers it is used to denote groups having similar juridical functions whether they have similar religious functions or not, so that by this usage we can speak of totemic clans and non-totemic clans; by other writers (e. g., DURKHEIM) the word "clan" is only used to denote totemic clans, so that to speak of non-totemic clans would be a contradiction in terms.



all the males or to all the females of a tribe, to the exclusion in either case of the other sex; 3. the individual totem, belonging to a single individual and not passing to his descendants. Other kinds of totems exist, but they may perhaps be regarded as varieties of the clan totem. The latter is by far the most important of all; and where we speak of totems or totemism without qualification, the reference is always to the clan totem. The clan totem is revered by a body of men and women who call themselves by the name of the totem, believe themselves to be of one blood, descendants of a common ancestor, and are bound together by common obligations to each other and by a common faith in the totem. Totemism is thus both a religious and a social system. In its religious aspect it consists of the relations of mutual respect and protection between a man and his totem; in its social aspect it consists of the relations of the clansmen to each other and to the men of other clans<sup>1</sup>."

It is evident from this passage that Dr. FRAZER uses the word totemism in two senses. In one sense it means "clan totemism" as above defined, and is the name of a form of social organisation including both juridical and religious institutions (the social and the religious sides, as Dr. FRAZER calls them). In the other sense totemism includes clan totemism and also other forms of totemism some of which have no "social side" but are purely magical or religious institutions.

I believe that most writers on the subject still use the word totemism as it is defined by Dr. FRAZER, i. e., they habitually use the word in two distinct senses.

In order to elucidate the difference between these two definitions I propose to enumerate very briefly some of the institutions of the Australian aborigines. For this purpose I shall use the word totemism as defined by the first of the two definitions above, as meaning a magico-religious relation between a person or a social group and some one or more species of natural object. The following are examples of some of the institutions which, by this definition, are included under the term.

1. Personal totemism. This is a special magical relation between a human being and a species of natural object, generally an animal, which is his or her personal totem. One example of this relation may be given. In the *Yualai* (*Euahlayi*) tribe a certain number of men and women have personal totems. Any person who has a personal totem is able to work magic, and no person is able to work magic unless he or she has a personal totem. Besides the general power to work magic each such man or woman has a special magical control over his or her totem species. On the other hand he or she may not kill or eat the totem<sup>2</sup>.

2. Sex totemism. Here there is a special religious relation between the members of one sex and a species of natural object. The totems are not species that are commonly killed or used for food (the emu-wren, superb warbler, &c.). The totem is the symbol of the sex division. If a woman kills the totem of the

<sup>1</sup> FRAZER, *Totemism and Exogamy*, p. 3 and 4.

Mrs. PARKER, *The Euahlayi Tribe*, p. 20.

men or if a man kills the totem of the women, this is a signal for the two sexes to take sides against one another in a quarrel that may end in a fight<sup>1</sup>.

3. Class totemism. By a class is here meant one of the four or eight divisions into which Australian tribes are commonly divided. These classes are really relationship groups<sup>2</sup>. In some tribes there is a special religious relation between all the members of one class and some one or more species of natural object. Two examples of this sort of totemism may be given. In some tribes of Queensland, such as the *Pitta-pitta*, each of the four classes is associated with a certain number of animals, and the members of the class may not eat the animals associated with their own class<sup>3</sup>.

In some tribes of Western Australia, having four classes, I found that there are certain animals which are said to "belong" to special classes. Thus the eaglehawk belongs to one of the classes, the crow to another, while other animals, such as the emu, kangaroo, euro, wallaby, &c., are each said to belong to one of the classes. I could not find that there was any ritual (either negative or positive) connected with these class totems in these tribes. That is to say, the religious relation between a class and its totem or totems does not seem to have any effect upon the actions of the members of the class but is what we may call a purely mythological relation. (It is, of course, not possible to say with certainty that this is so, as there may have been ritual customs that escaped my notice and my enquiries.)

Another variety of class totemism in tribes with eight sub-classes, exists in the north of Western Australia and in the Northern Territory, but the details of this system are not yet adequately known.

4. Totemism of the dual division. In many parts of Australia the tribe is divided into two parts sometimes called phratries, moieties or classes. In connection with these divisions there are two kinds of totemism. In the first place each division is, in many cases, named after an animal, the names being such as Eaglehawk and Crow, Crow and White Cockatoo, White Cockatoo and Black Cockatoo. We may perhaps speak of the eaglehawk as being the totem of the division so named. At any rate many writers do speak of totemism in this connection. These totems, however, do not seem to have any ritual, either negative or positive, connected with them. The relation between the division and its totem is a purely mythological one. The totem is the symbol of the division.

The other form of totemism consists of a system of classification, whereby all natural objects (or a very great number) are classified under the two divisions, some belonging to one division, and others to the other. In certain cases it would seem that this form of totemism does result in a sort of ritual. A man hunting an animal belonging to the one division will only use a weapon made of a species that belongs to the other division<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> See Journ. Anthropol. Inst., vol. XLIII, p. 154.

<sup>2</sup> ROTH, Ethnological Studies, p. 57.

<sup>3</sup> HOWITT, Native Tribes of South-east Australia, p. 148.

<sup>4</sup> See R. H. MATHEWS, Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of New South Wales and Victoria, 1905, p. 92, Tribes of Western Victoria.

5. Clan totemism. Here the whole tribe is divided into clans, some tribes having clans with male descent, while others have clans with female descent. Each clan is related to a species or a number of species of natural object. By a clan is meant a number of persons who regard themselves as closely related to one another, and who therefore owe each other certain specific duties. A man may not marry a woman of his own clan.

There are several kinds of clan totemism in Australia. Two may be selected as examples.

The *Yualai* (*Euahlayi*) tribe is divided into clans with female descent. Each clan has one chief totem and a number of subsidiary totems which are, of course, the totems of every member of the clan. A man may kill and eat his own totem (whether it be the chief totem or a subsidiary totem). If any one spoke disparagingly of a man's totem it would be taken as an insult to the man himself. It would seem that each clan has a positive ritual of its own, for Mrs. PARKER writes that "every totem has its own special corroboree and time for having it"<sup>1</sup>.

The *Kariera* tribe of Western Australia is divided into clans with male descent. Each clan is localised, or in other words, the local groups of this tribe are clans. Each clan is related to a number of species of natural object, most of them edible animals and plants, but others being such as hot weather, babies, the rainbow, &c. The members of a clan may kill and eat their own totems without restriction. There is a positive totemic ritual. The members of a clan have power to produce an increase of their totems, and this they do by means of ceremonies. Amongst the many totems of a clan no one can be regarded as of more importance than others, in other words, there is not a chief totem, and subsidiary totems, but there are what we may call multiple totems<sup>2</sup>.

These two examples will perhaps suffice to give a notion of clan totemism in Australia.

6. Local totemism. In some tribes of Western Australia the local group is not a clan (in the sense in which that word is defined above), but is a totemic group. The juridical relations of members of the same local group are not the same as in a tribe in which the local group is a clan. Thus, a man may marry a woman of his own local group. Each local group is related to one or more species of natural object. The members of the local group may kill and eat their totem or totems freely. There are ceremonies by means of which the members of a group provide an increase of the species that is their totem (kangaroo, emu, rain, hot weather, &c.). So far as regards its religious functions the local group of these tribes is very similar to the local clan of the *Kariera* tribe already mentioned. This form of totemism is found in the *Burduna* and *Talainji* and other tribes of Western Australia<sup>3</sup>.

In these tribes there is an interesting development of the totemic system, which may be briefly mentioned. Different local groups in different parts of

<sup>1</sup> Mrs. PARKER, *The Euahlayi Tribe*, p. 15, 20, 81.

<sup>2</sup> *Journ. Anthropol. Inst.*, vol. XLIII, p. 160.

<sup>3</sup> Information collected by myself in Australia, and not yet published.



the country (whether of the same tribe or of different tribes) have the same species as their totem. Thus there are a number of rain totem groups, and a number of emu totem groups. The totems, and the groups related to them, are classified into a number of what may be called "intertribal totemic divisions". All the rain totem groups belong to the division called *Kajardu* (fem. *Najuri*); all the emu totem groups belong to the division called *Wariera* (fem. *Nogoji*), all the hot weather totem groups belong to the division called *Waleri* (fem. *Wilari*), and so on. The classification is not quite systematic, for in some tribes the kangaroo totem is *Kajardu*, while in others it is *Yirgu* (fem. *Yerbiji*), and similarly with a few other totems, such as the dingo. This system is really a classification of natural objects, and is thus in some respects comparable with the classification of natural objects into two divisions corresponding to the dual division of the tribe.

7. Totemism of cult societies. The best known example of this kind of totemism is that of the *Aranda* (*Arunta*) tribe. It seems that there are other forms of cult-society totemism in Western Australia, but my information is not yet sufficient to speak of them with certainty. In the *Aranda* system the tribe is divided into a number of groups which I propose to call "cult societies". Each group consists of a number of persons who have the right to take part in a certain cult. The cult society is not a clan, and does not fulfil any of the juridical functions of a clan. It is not a local group, for members of the same cult society may belong to different local groups. Nevertheless there is stated by to be a connection between each cult society and one of the local groups into which the tribe is divided, so that in any local group the majority of the members belong to the same cult society. Still, as they are not identical, it is evident that the cult society does not fulfil the juridical functions of a local group such as they are found in other tribes. The only functions of the cult society are religious, the chief of these functions being the performance of ceremonies similar in all essentials to the totemic ceremonies of the clans of the *Kariera* tribe or the local groups of the *Burduna* tribe, as mentioned above. In addition, the members of a cult society are not permitted, except on special ceremonial occasions, to eat the animal or plant that is the totem of the society.

The above examples are selected from Australian tribes in order to give a fair idea of the many different kinds of phenomena which, according to one definition, are included under the term totemism. The survey is not in any way exhaustive. A minute description of the different forms of totemism in Australia would occupy more space than is available in a short paper. Nor is there space to mention even briefly the different forms of totemism found in other countries.

It may be worth while to note that this survey has shown us two different main types of religious relation between a group and its totem. In one case the relation is ritual, that is to say, there is an organised totemic cult, either negative (as the prohibition against killing or eating the totem) or positive (as the totemic ceremonies of the *Kariera*, *Burduna* and *Aranda* tribes). The other kind of relation between a group and its totem is what we have called

mythological, and is characterised by an absence of any organised cult. Examples of such mythological relations are the totems of the dual division, the class totemism of Western Australia, and perhaps sex totemism.

If now we turn to the second of our two definitions of totemism we find that it has a much narrower scope than the first. If this definition be accepted then only the forms described above as "clan totemism" will be included. By this definition the institutions above described as personal totemism, sex totemism, class totemism, local group totemism, cult-society totemism, totemism of the dual division, are not totemism at all, and the term must not be applied to them. Taking, for example, the cult society totemism of the *Aranda* tribe, and comparing it with the clan totemism of the *Kariera* tribe, we find that what is similar in these two forms of social organisation is that in the one case the clans and in the other the cult societies have a special religious relation to species of natural objects, and perform ceremonies in connection with these. Where they differ is that the *Kariera* clan has, by reason of its constitution as a clan, a certain number of definite juridical functions, whereas the *Aranda* cult society has no such juridical functions. Now, if we define totemism as consisting of a form of social organisation in which certain religious functions and certain juridical functions both belong to the same social group, it is obvious at once that there is no such thing as totemism in the *Aranda* tribe. All that there is in this tribe is a certain cult similar to the totemic cult of the *Kariera* tribe.

I think it must be evident that the use of an important word such as totemism in two distinct senses cannot but lead to a great deal of confusion. To show, in any detail, that this is so would occupy more space than is available. Perhaps one example will suffice. In a recent work by Prof. DURKHEIM totemism is defined in a way very similar to the second definition given above, that is to denote clan totemism, a clan being a social division with certain definite juridical functions<sup>1</sup>. Immediately after giving this definition, however, the author proceeds to apply the term to the *Aranda* tribe<sup>2</sup>. It is obvious therefore that he does not mean by totemism only clan totemism, for the totemic groups of the *Aranda* tribe do not conform to the definition which he himself gives of a clan. In other parts of the work he also speaks of sex totemism, individual totemism, and totemism of the phratries (dual division). The confusion to which this indefinite use of the word leads may be seen from the one fact that though Prof. DURKHEIM sets out to give an account and explanation of clan totemism, yet he constantly quotes facts from the *Aranda* tribe, where clan totemism does not exist. It is true that he argues that the *Aranda* tribe once had a system of clan totemism, with female descent, but even if this hypothesis be correct, yet their present system is not clan totemism and there is no ground for supposing that it does not differ very considerably from the supposed formerly existing clan totemism.

This one example, to which many others could be added, must suffice for the present. It is, however, obvious that if a writer is using the word

<sup>1</sup> DURKHEIM, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, p. 142.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 150.

totemism sometimes to mean a form of social organisation into clans, and sometimes to denote only certain magico-religious institutions that are found at times associated with and at thus independent of the organisation into clans, then it is impossible for the reader to be quite sure in any given case which of the two meanings to understand.

I have very little space left in which to give my reasons for preferring the first of the two definitions of totemism given above to the second. It is of course largely a matter of convenience. The confusion that has arisen in discussions of totemism has been in some part due to the fact that the same word is used in both the two meanings given, and will probably be avoided if we limit ourselves to either one or the other. On the whole, however, it does seem to me more convenient to use the term totemism in the widest sense, as the name of a certain definite class of magico-religious phenomena. It seems difficult, for example, to give up the habit of speaking of totemism in connection with the *Aranda* tribe.

In these matters the methodological and theoretical bias of each ethnologist is of importance in determining his choice of two alternative definitions. Perhaps my chief reason for preferring the wider definition of totemism the narrower is that I believe that it will only be by a careful examination and comparison of all the different forms of this special relation between society and the animals and plants that it uses for food, that we shall reach an adequate explanation of the phenomena in question. That clan totemism is an institution of greater importance than other similar institutions I am quite willing to believe, but it does seem to me inadvisable to refuse to give due weight to other and similar religious institutions.

There is one large group of religious phenomena that it is important for sociology to recognize as a group of similar or related phenomena. This consists of all examples of a special religious relation between a certain definite social group and one or more religious objects. Totemism according to the first definition, is one example of this group of phenomena. Other examples are ancestor-worship (special relation of a clan to its deceased ancestor or ancestors), cults of secret societies, patron saints of guilds or professions, &c. &c. Totemism is thus, on the view suggested, one subdivision of a large group of religious phenomena, which we may call special cults of social divisions.

Again, another group of religious phenomena which it is important to recognize is that of the religious relation of society to animals and plants (particularly those used for food) and to phenomena of nature that affect the social life (the weather, &c.). Of this group, totemism, as defined, is one subdivision. In the same group of phenomena are included non-totemic animal and plant mythology, agrarian cults, special food restrictions at initiation &c. &c.

Thus the term totemism, when used to denote a special class of religious institutions, does serve as the name of an important and easily distinguished group of phenomena, for which no other convenient name is available.

On the other hand, to use the word totemism to denote only a form of social organisation on the basis of totemic clans, seems to assume, in the very definition itself, that there is some necessary connection between the



organisation of society into clans with definite juridical functions, and the special religious relation between the clans and natural objects. The above brief enumeration of the Australian institutions is sufficient to show that this necessary connection may not be taken for granted, but must be proved. At present it is merely an empirical generalisation, and there are many exceptions that need to be explained. Indeed the necessary connection between the clan organisation and the religious institutions seems to be so little obvious that Dr. FRAZER, in his latest work on the subject, affirms boldly that there is no such necessary connection. For this reason, if for no other, it seems to me more convenient at the present time to use the word *totemism* in the first of the two meanings explained, and to recognize that clan totemism is only one example of a special religious group of phenomena of which there are several other kinds.

### 5. Le Totémisme chez les Fāñ.

Par le P. H. TRILLES, Paris.

I<sup>o</sup> La nation fāñ, son aire d'extension, et son nombre.

La nation fāñ proprement dite se compose de quatre groupes, Bétsi, Méké, Bulé et Pōñ, qui se subdivisent eux-mêmes en de nombreuses tribus d'importance variable, les unes comptant des centaines et les autres des milliers de guerriers.

Une certaine quantité d'autres tribus gravite également dans le cercle fāñ, apparenté de manière plus ou moins étroite, soit par les usages, les mœurs, les infiltrations ou la conquête.

La nation fāñ, avec les groupes qui lui sont connexes ou apparentés, occupe la majeure partie du Congo français, presque tout le Kamerun allemand, déborde sur le Congo belge. Evaluer son importance numérique est absolument impossible à l'époque actuelle, une notable partie des territoires appartenant aux groupes divers étant encore peu explorée, nullement recensée. La seule évaluation possible varie de un à douze millions d'individus, ce dernier chiffre nous paraissant toutefois exagéré.

Les Fāñ font partie de la grande famille bantoue, mais en constituent un des chaînons externes, ou, si l'on préfère, ils sont placés sur la limite qui sépare les Bantous des populations et des langues du nord-est, Lybie, Soudan, etc. Ce sont, dit ELISEÉ RECLUS, les moins bantous<sup>1</sup> de tous les Bantous.

II<sup>o</sup> Définition du totem et du totémisme fāñ.

«Le système ou la phase totémique est caractérisée par ce fait, que des animaux le plus ordinairement, mammifères ou ophidiens en première ligne, puis, dans l'ordre, oiseaux, poissons et insectes, plus rarement ensuite des plantes ou des objets inanimés sont considérés par l'homme comme sacrés. On ne peut ni en manger, ni les tuer; l'homme se croit uni à eux par des liens intimes et voit en eux soit des ancêtres, soit des alliés ou protecteurs. L'animal, la plante, l'objet matériel en question reçoivent le nom de totem.

<sup>1</sup> On s'est trompé toutefois en les assimilant aux Nyaniam et aux groupes lybiques ou nilotiques. Si les mœurs sont souvent identiques, ainsi que les armes, parures, etc., la langue diffère complètement. Ces rapprochements sont dus à un voisinage antique.

Ou bien chaque individu a son totem propre et c'est le totémisme individuel. Ou bien un groupe de familles habitant le même endroit, possèdent un totem commun dont, primitivement, les enfants héritent de leur père: c'est le totémisme local. — L'animal ou la plante totem sont considérés comme un ancêtre qu'on doit honorer ou comme un allié secourable...» (La révélation primitive, d'après l'ouvrage du P. SCHMIDT, p. 224.)

Cette définition et ces traits s'appliquent dans leur ensemble au totémisme et au totem des Fāñ, les uns plus accentués, les autres moins. Dans quelle proportion, c'est ce que nous dirons tout à l'heure. Nous essaierons surtout de bien préciser ce qui a rapport à chaque totem, c'est-à-dire totem individuel, clanique ou tribal. Faute, en effet, de cette précision, sont intervenues chez les auteurs de nombreuses confusions. De plus, certaines parties de la définition donnée plus haut sont fausses par rapport aux Fāñ et aux groupes bantous. Tel en particulier de dire que le totem peut être objet matériel ou phénomène naturel. Dans ce cas, il y a, non pas ancêtre ou allié, mais matérialisation d'un esprit, qui se choisit un substratum naturel pour pouvoir se manifester et recevoir un culte. Pour nous, dès maintenant établissons la définition du totem et du totémisme fāñ, telle qu'elle ressort de nos longues observations. Toutes les pages qui vont suivre n'en seront que le développement et la confirmation.

Donc, d'une façon large, le totem est l'être, quelqu'il soit, allié à l'homme par un pacte défini, reconnu, rituel.

Le totémisme, d'une façon générale, est l'ensemble des faits culturels se rapportant au totem.

D'une façon précise, le totémisme est «l'alliance permanente, réelle et effective (ou crue telle), entre une collectivité humaine organisée et une autre collectivité appartenant au monde animé non humain». Cette alliance repose sur la fraternité établie à l'origine par l'échange de sang réel ou simulé opéré entre un homme et un autre être animé.

Par le fait de cette alliance, la vertu de la race humaine s'attache à la race alliée et y demeure pour s'en assurer la protection.

Donc, dans le totémisme, trois points: 1° Alliance entre deux races; 2° échange de sang, qui en est la condition, la base, mais qui n'est pas le totémisme; 3° transmission de vertu d'une race à une autre pour assurer la perpétuité.

Dans cette définition, nous disons: collectivité appartenant au monde animé non humain, car ce peut être minéral, ou phénomène naturel, mais dans ce cas, ce que l'on n'a pas assez remarqué, minéral ou phénomène ne sont pas totem, mais figuration de totem, matérialisation d'esprit.

Nous disons encore: échange de sang réel ou simulé, car si cet échange a toujours lieu, dans le cas d'un phénomène naturel totem par exemple, il ne peut être évidemment que simulé.

Mais pour se rendre compte de cette théorie, il est absolument nécessaire d'avoir une idée de l'âme, ou mieux du principe vital tel que le conçoivent les Bantous.

III<sup>e</sup> L'âme dans la conception bantoue.

Le totémisme fâri repose sur cette idée d'alliance entre l'homme et l'animal, alliance qui subsiste entre la race et non pas entre l'individu. C'est en effet, soit dit en passant, ce qui constitue le nagualisme. Le nagual n'est quelque chose que pour son allié seul, rien pour les descendants, et l'alliance disparaît à jouer par la mort de l'un des deux. Ainsi *un* tigre est nagual d'un individu, et non *le* tigre, mais *le* et non pas *un* tigre est totem d'un individu.

En quoi consiste cette alliance? Est-ce dans l'échange de sang qui établit au principe la fraternité? Non, car cette alliance est condition du pacte, nécessaire, il est vrai, mais non essence. Elle repose sur une certaine partie de l'âme humaine si l'on peut s'exprimer ainsi, passant après la mort de celui qui a contracté l'alliance, dans la race animale alliée, race animale ou autre, appartenant, par exemple, au monde des esprits, mais non des mânes.

L'âme, au dire bantou, comprend 1<sup>o</sup> un principe de vie, qui peut à volonté se séparer de l'âme et rester attaché au corps; 2<sup>o</sup> le principe agissant, qui s'extériorise dans l'ombre et ne disparaît pas à la mort; 3<sup>o</sup> le principe conscient, qui abandonne le corps à la mort, dans la folie, etc., mais subsiste et accompagne le principe de vie; 4<sup>o</sup> ce qui constitue l'essence de la nature humaine, et qui réside dans le cerveau matériel; c'est l'esprit de la race, l'esprit protecteur, et à l'esprit de la race déposé dans le premier fondateur viendront s'ajouter ensuite ceux de ses descendants.

Dans la conception totémique de l'alliance conclue entre l'homme et l'animal, alliance persistant dans les descendants après la mort des premiers contractants, il n'y a pas «identification» (contre M. VAN GENNEP) où la personnalité humaine persisterait après la mort, se substituant pour se survivre à une personnalité animale dont la forme demeurerait seule. Ce serait dans ce cas un homme réel sous une forme animale. Les Noirs l'admettent, cependant, non comme totémisme, mais comme cas transitoire de sorcellerie.

L'alliance ne transforme ni n'annihile l'animal; il n'y a pas non plus «possession»; il y a simplement d'une part cohabitation, et de l'autre direction de volonté, de facultés, etc. pour protéger la race humaine alliée. Donc, de même que chaque homme disparaît ici bas autant qu'individu, mais que sa personnalité demeure agissante dans la race qui lui survit, de même l'animal totem primitif disparaît, mais sa race demeure inféodée au clan humain.

Et en somme voici tout le totémisme:

1<sup>o</sup> L'esprit de l'ancêtre, sous la forme particulière de force procréatrice et protectrice de la vitalité de sa race, réside dans la collectivité issue du totem primitif.

2<sup>o</sup> Les esprits des descendants s'ajouteront à l'esprit de l'ancêtre sous cette forme particulière.

3<sup>o</sup> L'alliance primitive fondée sur l'échange du sang sera souvent renouvelée et renforcée par des nouveaux échanges de sang.

\* \* \*

De là, nous voyons nettement que le totémisme s'écarte absolument:

1<sup>o</sup> Du culte des esprits. Il n'a rien à voir avec eux, sauf dans le cas très rare où un esprit s'allie à un clan humain.



2° Du culte mânique. Les mânes, ombres, larves sont *a)* les âmes agissantes punies par Dieu (*Nzame*) en raison de leur mauvaise conduite, *b)* les âmes privées de ou attendant les sacrifices funéraires. Ces âmes ou mânes sont du ressort des féticheurs et des sorciers.

3° Du culte des ancêtres. Il s'en rapproche en ce sens qu'il s'adresse à un principe émané de l'ancêtre.

Ces trois points précisent de façon nette l'importance du totémisme et montrent la place relativement faible qu'il occupe dans le culte.

#### IV° Existence du totémisme chez les Fāñ.

Une question de fait se pose tout d'abord. Le totémisme existe-t-il réellement chez les Fāñ et dans quelle mesure?

Pour qu'il y ait vraiment totémisme, la plupart des auteurs, tels FRAZER, LANG, DURKHEIM, pour ne citer que ceux-là, réclament les conditions ou caractères suivants, de façon plus ou moins tranchée, apparente ou réelle:

1° Le clan doit avoir un totem. Remarquez toutefois que la notion du clan diffère beaucoup, suivant les auteurs, nous en parlerons.

2° Le clan ou tribu porte ordinairement le nom du totem.

3° Le clan admet un rapport de parenté avec son totem quand ce totem est un objet animé, sinon avec l'objet animé auquel se rapporte ou se lie le totem.

4° Le clan n'admet pas le mariage entre membres d'un même clan ou ayant le même totem. C'est la loi d'exogamie. Quelques auteurs en ont fait le fondement de tout le totémisme.

5° Le clan défend ou ordonne à ses membres certaines pratiques par rapport au totem, ainsi il est interdit de le tuer et de le manger, sauf en certains cas bien déterminés, telle la communion rituelle: il est ordonné de le respecter, de l'assister, etc., soit lui, soit ses alliés. (Défenses totémiques.)

Chez les Fāñ, par rapport au premier point: 1° le totem existe certainement; toutefois, suivant les groupes ou les tribus, il est plus ou moins observé ou respecté, les défenses totémiques sont conservées ou tombées dans l'ombre.

2° Le rapport de nom existe dans la plupart des cas; lorsqu'on ne le retrouve pas, c'est en vertu de règles précises qui prouvent au contraire l'existence de ce rapport.

3° Le rapport de parenté est hors de doute: certaines tribus plus rapprochées de la côte ne le conservent néanmoins qu'à l'état de légende. Cependant, même dans ce cas, en certaines circonstances graves, v. g. calamité publique, maladie infectieuse, le totem plus ou moins oublié reprend toute sa forme<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Nous avons été témoin de ce fait dans la tribu des Ebifil qui habite en face de Libreville, de l'autre côté de l'Estuaire du Gabon (presqu'île de Denis). Le culte de leur ancien totem, *fil*, la fourmi noire, y est tombé en désuétude. On se garde toutefois de l'écraser volontairement, et c'est peut-être la seule trace de culte qui demeurera encore. Une épidémie de variole ayant envahi les villages Ebifil et décimant tous les enfants, le chef «renoua» l'alliance à l'antique totem pour faire cesser cette épidémie. On nous fit aussi appeler pour donner des injections de sérum. Et comme elles eurent un heureux succès, naturellement toute l'honneur en revint — au totem!

4° Loi d'exogamie. Elle existe chez les Fāñ. Toutefois son existence ne nous paraît pas toujours dériver du totem, mais, pour un certain nombre de clans, être plutôt concomitante.

5° Interdictions. Elles sont nombreuses et toujours vivaces. Celle qui concerne le respect dû au totem demeure la plus forte, comme il est d'ailleurs naturel. Ainsi, chez les Esindua, dont le totem est le feu, *ndua*, il est strictement interdit, sous peine de punitions sévères (amende d'une poule au moins ou d'un cabri, pour les hommes, de coups pour les femmes) de cracher sur le feu, de l'éteindre en plongeant le tison dans l'eau.

Le totémisme existe donc chez les Fāñ, avec toutes les conditions requises pour qu'il y ait totémisme vrai, et peut-être même totémisme intégral, nous dirons plus loin les restrictions au totémisme général de la nation.

#### V° Intérêt du totémisme fāñ.

La situation externe, un peu dehors des groupes bantous proprement dites, de la nation fāñ rend son totémisme d'autant plus intéressant. En même temps, cette situation explique les divergences profondes et aussi les ressemblances intimes que l'on constate entre le totémisme fāñ et celui des autres tribus ou groupes proprement bantous. Totémisme que l'on pourrait appeler à certains égards de transition, il forme la chaîne intermédiaire entre celui des Bantous, et celui des Nilo-Lybiqes, encore très peu ou mal connu, qui habitent à l'est des Fāñ. Il se relie au nord au totémisme des tribus septentrionales, particulièrement celles de la Guinée et du Soudan intérieur, un peu mieux connu, grâce en particulier aux travaux d'ARCIN. Enfin, il s'apparente au totémisme des tribus bantoues, soit du sud, Fiotes ou Ivilis, bien étudiés par DENNETT, soit de l'est et du centre, Bakélés, Kaniokas et autres (voir à ce sujet divers articles de la «Revue congolaise»).

#### VI° Le totem fāñ est un être vivant et tutélaire.

D'après certains auteurs, tout pourrait être totem, animaux, plantes, parties d'animaux, phénomènes naturels, couleurs même, etc. Pour nous, cette conception nous paraît éminemment fautive et résulte tantôt de ce que l'on a pris pour totems des défenses ou interdictions totémiques, tantôt des objets à lui consacrés. Souvent encore, la confusion provient de ce que l'on n'a pas distingué entre le totem réel et sa matérialisation effective, entre le même totem réel et sa symbolisation ou figuration. Ces lois et ces distinctions que nous sommes peut-être les premiers à donner, jettent, ce nous semble, un jour particulier sur cette question difficile et en expliquent les divergences ou les confusions. Posons tout d'abord les deux lois suivantes :

I° Le totem est toujours un être vivant et tutélaire :

II° Cet être se matérialise en un objet quelconque afin 1° de recevoir un culte, 2° pouvoir manifester sa protection en certains cas déterminés où il ne peut être présent et agir par lui-même.

Le totem est toujours un être vivant et tutélaire. Comme totems, on rencontre, en suivant l'ordre d'importance :

1° les animaux proprement dits qui sont presque toujours totems des plus anciennes tribus,

2° les autres animaux vivant sur terre, tels que reptiles, coquillages terrestres, insectes courant à terre,

3° les êtres vivant dans les airs, tels que les oiseaux et certains insectes,

4° les êtres aquatiques, poissons, sauriens, etc.,

5° les végétaux, plantes, arbres, fruits.

Jusqu'ici, comme on le voit, nulle difficulté ne se présente; le totem est bien un être vivant et tutélaire. Mais lorsqu'il s'agit de minéraux, phénomènes naturels, etc.?

6° Si c'est un minéral, deux cas se présentent. Parfois, le Noir attribue une sorte de vie au minéral, par exemple au fer, au cuivre. Ce cas est rare. Plus ordinairement, le minéral totémique est une manifestation ou une matérialisation d'esprit. Nous rentrons dans ce cas avec

7° les phénomènes naturels totems, tels la pluie, le feu, l'arc-en-ciel, la foudre. En effet, lorsque le totem est un esprit, cet esprit se manifeste par un phénomène naturel: ainsi l'esprit de la force, de la fécondation etc. se manifesteront par le tonnerre, la pluie, le feu etc. A leur tour, le tonnerre, la pluie, le feu, pour être l'objet d'un culte direct, effectif, tangible, se manifesteront dans certaines pierres, déterminées, soit naturellement: aërolithe (*mica*), soit par le féticheur: pierres tachées, haches de pierre, etc. Nous nous trouvons ainsi en face d'une double matérialisation.

8° Les parties d'objets, les yeux d'animaux, parties d'animaux etc., objets divers, tels rames, canots, cases, etc. sont tantôt de simples défenses totémiques, tantôt le totem matérialisé ou concrétisé, plus souvent des choses consacrées ou vouées au totem.

9° Enfin certaines couleurs, cris, chants, etc. que l'on dit parfois être totems ne sont pas des totems, mais des choses consacrées au totem.

En résumé, la confusion entre les différents totems et l'attribution de cette qualité à toute espèce d'objet provient de ce que l'on ne distingue pas suffisamment entre

1° le totem réel et sa matérialisation,

2° la matérialisation de l'être vivant et celle de l'esprit, matérialisation ordinairement double.

#### VII° Le nom du totem, sa signification et sa spécification.

D'une façon générale, le totem porte en fân le nom l'*etotore*, c'est-à-dire le gardien. Considéré comme être tutélaire, ce sera le *mvame*, l'ancêtre; au point de vue des effets, *biāñ*, le remède. Comme presque toujours on s'adresse à l'être tutélaire, protecteur, le nom de *mvame* est devenu général. A ce nom de *mvame*, on ajoutera le nom de la collectivité organisée qu'il protège, d'où le *mvame* national, le *mvame* tribal, clanique et familial.

Le *mvame* familial est, par ordre de priorité, le premier de tous: de lui dérivent, par suite de l'extension de la famille primitive, le *mvame* tribal et clanique. Cet ordre appelle quelques observations. Le *mvame* national n'est autre chose que le totem de la première famille fân. On n'en retrouve aujourd'hui que des traces.



Les premières familles fān, en essaimant, ont formé non pas des clans mais des tribus, dont plusieurs subsistent encore aujourd'hui. Les clans, contre l'assertion de DURKHEIM et autres, sont en fonction de la tribu, et non pas la tribu en fonction du clan. Jamais, en effet, deux ou plusieurs clans, composés de familles apparentées, ne se réuniront pour former une tribu. Ce sera, au contraire, la tribu, devenue trop nombreuse, qui essaiera pour former de nouveaux clans. Ceux-ci garderont toujours une étroite union avec la tribu mère, et quelque soit l'éloignement du rameau primitif, la loi d'exogamie subsistera dans toute sa force. Que le clan soit en fonction de la tribu et non réciproquement, deux choses le prouvent de façon indubitable: les généalogies et le totem lui-même.

1° Les généalogies. — Tout fān mâle connaît sa généalogie. Tout chef connaît la filiation de sa tribu ou de son clan: en remontant sa lignée ancestrale, il énumère toujours les clans collatéraux. Ainsi il dira: je suis fils d'un tel, qui l'était d'un tel, et ainsi de suite. Et à certaines générations, il ajoutera: fils d'un tel qui eut aussi un autre fils, père de tel clan, ce qui indique un essaimage de tribu. Telle filiation de chef fournira parfois plus de vingt essaimages différents, ce qui permet d'établir de façon remarquable la filiation des tribus fān.

2° Le totem lui-même. — Le totem familial devient, à l'origine, totem tribal. Aussi, dans chaque tribu, la famille descendant en ligne directe de la souche primitive a-t-elle toujours même nom et même totem que la tribu. De cette famille primitive ont essaimé des clans. Chacun de ces clans porte le nom de son fondateur et là encore la famille descendant de la souche portera le même nom. Le clan, bien que totémique, ne portera donc pas nécessairement le nom du totem. Si, comme il arrive souvent, plusieurs familles essaient ensemble, le nouveau totem clanique sera celui de la famille la plus rapprochée de la souche primitive, ce que les généalogies apprendront toujours, mais le nouveau clan ne prendra pas ce nom, mais bien encore celui du fondateur. D'où les conséquences suivantes: la tribu, et non pas le clan filial, porte le nom du totem de la famille souche; le clan porte le nom, non pas du totem de la tribu d'où il s'est détaché, mais bien celui de son fondateur, ce qui permet de distinguer toujours entre clan et tribu. Cette loi explique nettement les anomalies que l'on rencontre, pourquoi les clans ne portent pas le nom de leur totem; lorsqu'ils le portent, c'est plutôt par circonstance fortuite: beaucoup de Fān, en effet, reçoivent à la naissance un nom d'animal: si cet animal est en même temps le nom du totem, cas fréquent, et qu'ils fondent un nouveau clan, on voit de suite pourquoi certains clans peuvent paraître au premier aspect totémiques et les autres pas.

De là résulte encore que, si un clan portant le nom d'un animal ne lui rend aucun culte, il ne faut pas se hâter de conclure que le clan n'est plus totémique. Un seul exemple prouvera cette assertion. Le clan *Esa-mvũñ* (père = *ésa*, antilope = *mvũñ*) ne rend aucun culte totémique à l'antilope, mais bien à un tout autre animal. Déroge-t-il donc à la règle? Nullement, mais le clan descend du Fān *Mvũñ*, porte le nom de son ancêtre, et celui-ci avait un autre totem que le *mvũñ*, totem encore en honneur. C'est donc bien un clan totémique.

Du totem familial dérive (contre SPENCER) le totem individuel, donné à tout enfant mâle en tant que futur chef de famille. Ce totem est tout autre chose que le nagual, dont VAN GENNEP voudrait faire le totem individuel. Une seule preuve suffira: le nagual est toujours un animal ou être vivant (oiseau, reptile, etc.), le totem individuel peut parfaitement être une plante, un objet inanimé (matérialisation d'esprit).

Par analogie, les sociétés secrètes et les confréries organisées ont leur totem de grade, de société, de caste, d'individu. De là résulte encore qu'un Fāñ quelconque peut avoir un grand nombre de totems: individuel, familial, clanique, tribal. Et s'il fait partie d'une société secrète, il en ajoutera au moins deux: *un* nouveau totem individuel, *le* totem de la société.

#### VIII<sup>e</sup> Notion du totem réel.

Pour avoir la notion nette du totem, il faut, d'après ce que nous venons de voir, remonter au totem tribal ou clanique suivant qu'il s'agit d'une tribu ou d'un clan. Tous deux portent un nom identique: *mvam'ayôh*, père ou ancêtre de la race. Faut-il entendre par là que la tribu ou le clan s'attribuent une origine animale? Quelques auteurs le prétendent: rien n'est plus faux. Tout Fāñ, en établissant sa généalogie, remontra à son premier ancêtre et ajoutera alors: Et celui-là était fils du Créateur, de *Nzame* qui l'a fait. Toutes les légendes cosmogoniques sont de plus unanimes pour établir cette filiation. Ce même Fāñ se dira tout aussi nettement, en parlant de son totem, «fils de la tortue, de l'antilope...». Que faut-il en conclure? Nullement une parenté réelle, dans le sens de filiation effective (contre VAN GENNEP, DURKHEIM), mais une parenté collatérale, réelle en ce sens qu'il y a eu échange de sang, et également spirituelle, résultant d'un lien mystique.

D'où vient et de quelle façon naît cette parenté?

Les légendes de l'origine des Fāñ, tout aussi bien que les coutumes actuelles nous le montrent clairement. C'est le Créateur qui, lui-même, au commencement, donne à chaque homme de la race comme protecteur l'animal dont-il a rêvé pendant la nuit. Entre l'homme et l'animal, dans un sacrifice solennel, il y a échange de sang, et par là, parenté réelle, car vraie fraternité. Être en effet frère de sang implique chez les Noirs une fraternité très réelle, étroite et obligeant à se défendre, à s'aider et se protéger mutuellement. Chaque homme eut ainsi au début de la race son animal allié, qu'il devait respecter, aider, protéger, l'animal ayant mêmes droits et mêmes devoirs. Eut lieu ensuite la dispersion; mais comme il arrive dans la vie réelle, les enfants de chaque frère de sang sont alliés entre eux. Et ainsi continua l'alliance, chaque race se développant, l'une animale, l'autre humaine, mais conservant ses liens de parenté. Cette légende explique en partie ce qui eut lieu. Sans nous attacher à une longue discussion et en invitant le lecteur à se reporter à notre livre du totémisme<sup>1</sup> pour l'explication détaillée, donnons rapidement la théorie du totem, sans nous préoccuper tout d'abord des exceptions.

<sup>1</sup> P. H. TRILLES, *Le Totémisme chez les Fāñ*. Bibliothèque-Anthropos. Münster i. W. 1912.

Au moment venu des initiations, un fils de chef est conduit dans la forêt. Renfermé trois jours dans une case solitaire, il demande à l'Esprit de lui faire voir quel sera son animal protecteur. A un moment donné, son imagination surexcitée lui fait apparaître tel animal. Parfois, par hasard, l'apparition sera réelle. Rien d'étonnant à ce que dans la forêt, attiré, étonné ou curieux, vienne un tigre, un panthère, une antilope, une tortue, un oiseau. Le jeune homme le voit, y songe: voilà le totem. Auront lieu ensuite les diverses cérémonies qui consacreront cette union. Désormais, il y aura lien, fraternité, appui et respect. Quand plus tard le jeune homme fondera une nouvelle famille, son totem deviendra familial, mais après sa mort, les liens de parenté cesseront. Si, au contraire, il fonde un nouveau clan, le totem deviendra clanique, et subsistera. D'où cette conclusion: les totems individuels et familiaux sont transitoires et intransmissibles: les totems claniques, et à plus forte raison tribaux, permanents.

Cette explication demeure claire s'il s'agit d'un animal, mais beaucoup moins s'il s'agit d'une fleur, arbre, plante, etc. Dans ce cas, voici ce qui a pu se présenter. Le jeune homme a pu rêver de ces objets ou bien, et c'est le cas s'il s'agit d'une manifestation d'esprit, être protégé par celui-ci d'une façon manifeste, avoir échappé à un danger, être guéri par une plante, etc. Ce qui corrobore notre explication, c'est que les totems de tribus sont presque toujours des animaux, ce qui a été nécessité par l'échange de sang. Au contraire, les totems claniques plus récents, et les totems individuels sont très variés.

Mais la protection du totem ne s'arrête pas, soit à sa mort soit à celle de son protégé, pas plus que ne cesse dans ce cas la fraternité de sang: le lien demeure entre les enfants. Les enfants du père de la race seront donc unis par les mêmes liens aux descendants du totem primitif, et pour que cette parenté ne s'affaiblisse ni ne s'oublie à certaines époques consacrées, on aura soin de renouveler l'échange de sang entre parents animaux et parents humains. De là, ces constatations très importantes:

I° Le totem est un être réel, vivant et tutélaire.

II° S'il s'agit du totem individuel et familial, le totem est *un* animal déterminé, choisi rituellement.

III° S'il s'agit d'une collectivité organisée, le totem clanique, tribal, ou de société secrète, est également une collectivité embrassant la descendance, et la seule descendance du totem primitif. Ainsi, le clan Amvon aura le *boa* (*mvom*) pour totem. Comment se reconnaîtra cette parenté? C'est l'affaire du féticheur.

IV° Le totem et chaque individu de sa descendance, totem lui-même, devra protéger la race alliée. Lui-même aura droit au respect. On ne devra donc ni le frapper, le blesser, le tuer ni le manger. Toutefois, il sera permis et ordonné de le tuer et de le manger quand on devra renouveler l'alliance par nouvelle fraternité, échange de sang et communions à la victime. De là, des constatations fort curieuses. Si, par exemple, on voit un *Ebinze*, clan du léopard, tuer un *nze* (léopard), ne nous hâtons pas de conclure au sacrilège, ou à l'oubli de son culte. En effet: 1° Tout homme peut se tromper: il y aura faute rituelle, très grave, mais réparable: affaire de féticheur.



2° Ce *nze* animal peut parfaitement bien ne pas appartenir à la collectivité *nze* animale descendante du premier *nze* allié, et dans ce cas, le tuer n'est nullement défendu.

3° Si un *nze* animal tue un *nze* homme, cela indique qu'il n'y avait pas parenté, c'est le cas le plus fréquent.

4° Ou bien que le *nze* animal s'est trompé, ce qui est rare.

5° Ou bien qu'il a voulu punir une faute rituelle grave, ce qui est possible.

6° Ou bien encore qu'il a voulu lui-même renouveler un sacrifice et communier à la victime, ce qui est fantaisiste! Au féticheur de démêler tous ces cas!

Le totémisme repose donc sur un échange de sang pour s'assurer la protection d'un animal donné pendant la vie, protection qui ne doit pas être mesurée à l'apparence de l'animal. En effet, le Fāñ n'a pas la même conception que nous du rôle de l'animal, et tel, ainsi le camélion, le goliath, etc. très humble à nos yeux, est très puissant aux siens.

Ce n'est pas un échange de sang pour que l'esprit de la race trouve, après la mort un nouveau corps qui lui permette de se mouvoir et d'agir; ce serait la métempsychose que les Fāñ n'admettent pas. C'est, après la mort de l'ancêtre, l'esprit de la famille ou de la race, ou, si l'on préfère, la vertu de la race allant reposer dans un animal où le rejoignent ensuite les émanations de cette vertu et de cette force pour veiller efficacement sur la race qu'ils ont fondée ou dont ils ont fait partie.

#### IX° Présence et tangibilité du totem.

Le totem est donc un être vivant, réel, tutélaire, mais pour pouvoir être l'objet d'un culte, il doit être présent. Or, l'atteindre est souvent difficile, parfois impossible en pratique. Prenons en effet le cas d'un tigre, d'un éléphant. Ils ne sauraient, d'une façon générale, se rendre, sauf dans des cas particuliers, et vraiment réels, se rendre, disons-nous, à l'appel de leurs éponymes. Il faut donc pour que le culte puisse se perpétuer qu'il s'adresse à quelque chose de matériel, présent, tangible, et qui, s'il n'est pas le totem, en soit du moins un substratum véritable, dans lequel puisse reposer l'esprit de la race. Pour comprendre cette théorie bantoue, il est nécessaire de se rapporter à l'idée de l'âme telle que nous l'avons dit plus haut (p. 623).

Ne pouvant garder tout l'animal totem, on en gardera donc les parties principales et celles en particulier où l'esprit de la race peut s'attacher davantage, ou exprimer le mieux les qualités protectrices, tels des os du crâne dans le tigre, les dents dans le serpent, la rotule chez l'antilope.

Qui aura le droit de prendre ce fragment? Evidemment, celui-là seul qui a le pouvoir, par un sacrifice approprié, d'attacher à ce fragment la vertu de la race. Ce sera donc le chef de tribu pour le totem de la tribu, le chef de famille, le chef de société secrète etc. pour les autres cas.

Ce fragment n'aura tout d'abord de valeur que pour son seul possesseur. Il n'aura également qu'une valeur transitoire. De plus, il devra être conservé dans des endroits déterminés et usité dans des circonstances données.

Ces pages donneront, je l'espère, une idée suffisante de ce qu'est le totémisme et le totem fân. Sans doute, il y aurait encore longuement à développer les circonstances et les faits accessoires au totem, tels les chants, les fêtes, les sacrifices. A définir nettement le rôle des féticheurs et des sorciers. A contrôler encore exactement les faits supranaturels que l'on attribue au totem, et en face de faits nettement véridiques, démêler et assigner les causes.

Mais renvoyant pour nombre de points à notre livre sur le totémisme fân cité plus haut (p. 637<sup>1</sup>), contentons-nous de ces pages qui auront, espérons-le, donné une idée aussi nette que le comportent l'obscurité des faits et surtout l'imprécision de l'esprit noir, du totem et du totémisme fân.

Nous demandons à nos successeurs de mieux l'étudier, d'élaguer certaines idées, certains faits que l'avenir montrera erronés, surfaits ou mal observés.

## 6. The Terminology of Totemism.

By W. H. R. RIVERS, Cambridge.

Many of the concepts of ethnology are derived from institutions known among civilised peoples. Sometimes, as in the cases of marriage and property, these institutions have so close a resemblance all the world over that the corresponding concepts and terms can be used in ethnology with no serious danger of misunderstanding. It is only when such terms are used for institutions unknown among civilised peoples, such as group-marriage, that their use conduces to confusion rather than to clarity of thought. Sometimes, on the other hand, as in the cases of religion and slavery, civilised conditions differ so widely from those of peoples of rude culture that a serious source of error and confusion is introduced if the civilised concepts be made the basis of the technical terms of ethnology.

In the case of totemism, we are wholly free from all possibility of misconception due to our own familiarity with a special variety of the institution, but the concept already has a history of many years behind it, and this has been sufficient to plunge the subject into a morass of misunderstanding perhaps deeper than that enveloping any social institution. It would seem that this confusion is largely due to the concept of totemism used by each student of ethnology having been influenced by the character of the institution in the part of the world in which he is especially interested. I believe that the chief reason for the doubt and difficulty which have surrounded the subject in recent years is that the ideas of most of those who are interested in totemism have been coloured largely by, if not based entirely upon, the nature of totemism as it exists among the aborigines of Australia.

In considering the proper place which the concept of totemism should take in ethnology, the first requisite is that the definition of the institution shall be based on observed facts, and not on speculative constructions concerning the process by which the observed facts may come into existence. In view of the wide differences of opinion concerning the course of the history of social institutions, it is essential that the concept of totemism shall be framed and used in a purely empirical sense. Any definition, for instance, which as-

sumes that the institution as found in Australia or anywhere else represents the original form of totemism must be condemned at once. The definition of totemism must be one which embraces the observed facts as widely as possible, but does not involve any special theory of their nature.

It is a convenient rule to use a scientific term in the sense in which it was used by the worker who first employed it. A departure from this rule is only justified when a term which has come into wide use is found to have been applied in the first instance to an anomalous or exceptional condition. In the case of totemism there is no need for such departure from the rule, for the American condition from which the term was derived, and for which it was first used, closely resembles in its general character most of the social institutions to which the term has since been applied. In the great majority of the cases which have been included under the heading of totemism there is an association of species of animals or plants, called totems, with social groups. In other words: totemism has been used as a term for a form of social organisation. The view I wish to put forward in this contribution to the discussion of the subject is that this relation of totemism to social structure should be made the essential feature of its definition. If social structure have the essential character I suppose, if it is the most fundamental and persistent element in human culture<sup>1</sup> it must follow that any social institution which forms part of, or is itself, this structure must be defined in terms which give this aspect the chief place. I believe that, if it were once generally recognised that totemism is essentially a form of social organisation, there would be swept away at once the confusion which has enveloped the subject in recent years. I propose, then, as the starting point of my definition that totemism is a form of social organisation.

The next feature which must be included in a definition of totemism is its religious or magico-religious character. Wherever a species of animal or plant is connected with a social group, the members of the social group respect every member of the species of animal or plant, this respect being shown by a taboo on its use, using the term taboo in the sense of a prohibition with a religious or magico-religious sanction. Nearly everywhere this taboo takes the form of a prohibition against killing or eating, or, most commonly both killing and eating, any member of the species associated with the group, a condition which may be summed up as a taboo on the use of any member of the species. The definition now becomes:

Totemism is a form of social organisation in which species of animals or plants, called totems, are associated with social groups, every member of such a group being subject to a taboo upon the use of his totem.

A feature widely found in conjunction with this social grouping is a belief in some kind of relationship with the totem, but it is unnecessary to include this in the formal definition of totemism, although it will become useful later in defining the varieties of the institution. Other features found in association with social groupings connected with animals or plants are a

---

<sup>1</sup> Rep. Brit. Assoc., 1911, p. 497.



belief in a physical or mental resemblance between the members of a social group and their totem, and the practice of rites believed to increase the numbers of the totem animal or plant, but these features are not sufficiently general to allow them to be included in the definition.

In many cases where social groups are associated with animals or plants, other similar groups may be associated with inanimate objects, either with groups of objects such as bowls, or with individual objects as the sun or a sacred stone. Here again these associations are not sufficiently frequent to make it necessary to include them in the definition.

A more doubtful point is whether the nature of the social group mentioned in the definition should be more closely formulated. In the great majority of the cases in which such groups are associated with species of animals or plants, the group is an exogamous clan, but I will leave this subject on one side for the present and remain content with the definition I have formulated.

The next point to consider is how far it is possible to regard any one out of the many varieties of social institution which would come under this definition as its typical form or as most nearly approaching its typical form.

In dealing with this subject it is evident that we are coming perilously near the gulf which divides students of ethnology at the present time, but it is not necessary to commit ourselves to any one side of the many-sided controversy to allow the use of the terms I have now to consider. We know that social institutions must have come into being: we are therefore justified in looking for aberrant, or even for embryo, forms. We know that peoples come into contact with one another and that one result of this contact is modification of the social institutions of one or of both peoples; it is therefore our business to look for modified forms. Lastly, we know that social institutions suffer degeneration; it is therefore incumbent on us to look for social forms which have lost their original character and have departed widely from their original purpose and meaning. Totemism must have been subject to the same chances and changes as other human institutions; we can be confident that it must exist in aberrant, modified and degenerate, even if no longer in embryo-forms.

The question now to be considered is whether it is possible to find any criterion whereby we shall be able to distinguish typical totemism from its aberrant, modified, degenerate or embryo forms. If my definition be accepted, and if the fundamental character of social structure be recognised, there can be no doubt about the nature of the answer. Totemism will approach the typical form of the institution exactly in proportion to the degree in which it is essential to social structure.

The archtype would be a society in which deprivation of its totemism would remove at once both the foundation and the fabric of its social structure: in which there would disappear the essential means for the regulation of marriage, so that by such deprivation the marriage system would be reduced to chaos, morality would lose its essential sanctions, and disorder would be introduced into the regulations which govern social conduct; in which the people would become an amorphous mass of human beings devoid of all those characters which make it possible to call it a society.

As examples of people who probably approach this condition very nearly, I may take the inhabitants of Santa Cruz and Vanikolo in central Melanesia<sup>1</sup>. The totemic clans of these islands form the only kind of social grouping of which we know. The clans have no names other than those of the totems, and there is no evidence of any tie other than the totem to serve as the connecting link between the different members of a clan. Each clan believes in its common descent, and this might be supposed to act as such a tie, but even if this be so, the totem is still necessary, for it is either a member of the totem-species or a person closely connected with the totem from whom the common descent is traced. It is probable that here, as elsewhere in Melanesia, genealogical relationship serves as an additional means of regulating marriage, but even if this be so, the exogamy of these islands is so essential that, if the totemic clans which form its mechanism were to disappear, the utmost disorder would be introduced into the whole marriage system, and there would be lost the chief instrument by means of which social cohesion is maintained and regulated.

In the totemic regions of the Solomons, on the other hand, the exogamous clans have names largely independent of the totems, and they possess other features which serve as links giving the necessary degree of social cohesion. Further, there is clear evidence that marriage is regulated in other ways, there is little doubt that the totemism of this region could disappear without producing any very great disturbance of the social order. We have here an example of totemism which has departed from the typical form, and for reasons which I cannot now consider, it is probable that the condition is to be regarded as modified totemism.

An example of a different kind may be taken from Australia. Here the essential mechanism for the regulation of marriage is formed by the matrimonial classes, and if Mr. A. R. BROWN is right<sup>2</sup>, these classes are nothing more than developments and systematisations of genealogical relationship. It would seem as if the totemism of Australia could disappear utterly without producing the slightest disorder in the regulation of marriage or in other social features which are closely connected with this regulation. The totemism of Australia, as it now exists, would appear to comprise modes of social grouping which have persisted because of their close association with certain elements of religious or magico-religious ritual. According to my definition, they would be aberrant forms of totemism<sup>3</sup>.

I can now return to the question whether it is necessary to define more exactly the kind of social group which is mentioned in my definition of to-

<sup>1</sup> See Journ. Roy. Anth. Inst. XXXIX, 1909, 156 for the examples of totemism cited in this paper.

<sup>2</sup> Journ. Roy. Anth. Inst., XLIII, 1913, 158.

<sup>3</sup> This nomenclature would in no way prejudice any theory which regards Australian totemism as approaching more nearly to the primitive form of the institution than the totemism of other parts of the world. If Australia has preserved an important feature of the early stages of totemism, it is none the less appropriate to regard its totemism as aberrant if it have failed to preserve or acquire that character which would make it a vital part of the social structure.

temism. It will be obvious that the kind of totemism I suppose to be typical is one in which the social groups concerned are intimately concerned in the regulation of marriage. Marriage is the keystone of the structure of human society. The regulation of marriage is so essential to the stability of this structure that the view that totemism is typical in so far as it is essential to social structure might be equally well, or even more fitly, expressed by saying that totemism is typical in so far as it is essential to the regulation of marriage. In all the cases of which we know, the mechanism by means of which totemism regulates marriage is the principle of exogamy; in other words, the social group of typical totemism is the exogamous clan. The question now to be considered is whether cases in which species of animal or plant are associated with other kinds of social group shall be excluded from the definition, or whether they shall be included, but classed as aberrant, modified, or degenerate forms. I believe that the latter method best meets the needs of the subject and I illustrate their use by conception from Melanesia and Australia.

When I discovered that in the island of Viti Levu animals and plants were associated with social groups, that there was a taboo on the use of these animals and plants, and a belief in descent from them, I regarded the condition as an example of totemism. Since, however, the social groups were not exogamous clans, but corresponded rather to the definition of a tribe, I supposed that the totemism had been modified and suggested a mechanism whereby the modification might have come about<sup>1</sup>. I assumed that Fiji is a place where the clan-organisation had once existed and had disappeared. If a totemic clan-organisation were to disappear, it is not necessary that the totems connected with the clans should disappear at the same time; if they persist, it is perfectly natural that they should become associated with some other kind of social grouping. At the time of my visit to Fiji a true clan-organisation was not known to exist in this islands, but my assumption that it had existed formerly has been more than justified through the later discovery by Mr. A. M. HOCART<sup>2</sup> that exogamous clans are present in certain parts of Viti Levu, associated with animals or plants in a way which seems to conform to the chief requirements of my definition of totemism. I believe that we shall be justified in regarding as totemic other cases where the resemblance to totemism is as close as in Fiji.

In all recent discussions on the subject of totemism the relations which exist between the Aranda of Central Australia and animals or plants have taken a prominent place. The animals and plants which are so important in the beliefs and magico-religious rites of this people are not connected with social groups in any strict sense, certainly not with groups which take any part in the regulation of marriage, so that the condition does not fall within my definition of totemism. It is, however, perfectly legitimate to frame hypotheses according to which the Aranda condition represents a stage in the growth of totemism, is the result of development in a special direction of the

<sup>1</sup> *Man*, VIII, 1908, 134.

<sup>2</sup> *Journ. Roy. Anth. Inst.*, XLII, 1912, 443.



beliefs and practices which form the foundation of totemism elsewhere, or is the result of a process whereby totemism has lost its character as a form of social organisation and has survived as a mechanism for the carrying out of certain rites. It will be a convenient way of expressing the nature of these three hypotheses to speak of the Aranda condition as, according to these hypotheses, embryo, aberrant or degenerate totemism respectively.

Another Australian condition which has been included under the heading of totemism is that found among the Kurnai in which animals are associated with the two sexes. It may be said that the two sexes are social groups and, since a man must marry a woman, these social groups might even be regarded as exogamous, but they differ so profoundly from the social groups with which totems are generally associated that the term sex-totemism should be avoided, though it is a legitimate hypothesis that the condition is an extremely aberrant form of totemism.

Still another condition to which there exists a relation between animals or plants and human beings, not as members of a social group, but as individuals. Cases of this kind exist, as in the Banks Islands, in which there are so many points of resemblance to totemism as strongly to suggest some connection with this institution. The condition, however, is in no sense a form of social organisation and, since it fails to answer to the essence of my definition, it would be wholly incorrect to speak, as is so often done, of "individual totemism". It is, however, legitimate to regard the condition as representing a stage in the growth of totemism, or as a survival of totemism, and the natures assumed in these alternative hypotheses receive convenient labels as embryo and degenerate totemism respectively.

I suggest, therefore, that totemism shall be regarded as typical just in so far as the association between social groups and species of animals and plants forms an essential part of the social organisation. The distinction between typical and atypical or anomalous totemism is founded on the belief in the vital character of social structure and the importance of the regulation of marriage to human society. It does not involve any hypothesis concerning the kinds of process whereby human institutions suffer change. With the other terms I propose the case is different. Whether a case of totemism be regarded as modified, aberrant, embryo or degenerate depends on the mechanism whereby the totemism departs from the typical. In many cases this mechanism must at present be largely or wholly hypothetical, and the terms will thus serve chiefly to denominate different classes of hypothesis concerning this mechanism. I believe, however, that it is even now possible to assign certain cases of anomalous totemism to one or other of the categories I propose. In so far as the future progress of ethnology allows this to be done in increasing measure, in so far will the use of these terms be justified.

I have next to consider how far it is possible to distinguish varieties of typical totemism. Cases of totemism which conform in every respect to my definition may yet show great variations according to the nature of the totems, the attitude of the members of the social groups to their totems and other characters. Thus, cases occur in which all, or the great majority

of, the social groups of a community are associated with animals and others where plants alone are totems, thus forming two varieties which may be called animal-totemism and plant-totemism respectively. Next, cases occur in which the animals associated with social groups are of a special kind such as birds or aquatic animals, and such varieties may be called bird-totemism and aquatic totemism respectively. Further, in some parts of the world each social group has many totems which may be called associated totems<sup>1</sup>, and there is one special kind of associated totemism in which the totems are grouped in special classes; where, for instance, every social group has one or more bird-totems, one or more aquatic totems and one or more plant-totems; following Dr. SELIGMANN<sup>2</sup>, this variety may be called linked totemism.

These varieties depend on the nature and grouping of the totems. Other varieties may be recognised which depend on the nature of the relationship believed to exist between the human members of a social group and their totems. In one variety of totemism this relationship is likened to that between ancestor and descendant. In this variety human beings are believed to be descended from the animals or plants which serve as their totems, and it might therefore be called the descent-variety. In other parts of the world there is no belief in descent from the totem, but this is regarded in the same light as the guardian animal which forms so frequent an element in human culture. This might be called the guardian-animal variety, and as our knowledge increases, other similar varieties will doubtless be recognised.

Still other varieties depend on the extent to which a totemic clan is localised. In most cases of which we know the members of totemic clans live together in the same territory with no local distribution corresponding to the totemic distinctions; in other cases each totemic clan occupies its own territory. These varieties may be distinguished as non-local and local totemism respectively.

Other varieties of totemism might be distinguished according to the nature of the magico-religious attitude towards the totem, but the examples I have given must suffice to illustrate the varieties of typical or normal totemism as distinguished from those forms which I have regarded as departures from the typical form of the institution.

## 7. Die Natur des Totemismus.

Von E. REUTERSKIÖLD, Upsala.

Es ist überhaupt eine schwierige Aufgabe, zu vollkommen klaren Vorstellungen über primitive religiöse Erscheinungen zu kommen. Denn oft liegt ja im Begriff des Primitiven, daß wir auf empirischem Wege nicht weiter kommen können. Den Grund für solche Erscheinungen haben wir dann entweder in analogen Erscheinungen bei anderen Völkern zu suchen, die allerdings im großen und ganzen ähnlich sind, aber doch in gewissen Beziehungen Verschiedenheiten aufweisen, über deren Entstehung man sich klarere Vorstellungen

<sup>1</sup> Journ. Roy. Anth. Inst., XXXIX, 1909, 178.

<sup>2</sup> Man, IX, 1909, 4.

machen kann, oder wir müssen die Ursache auf psychologischem Weg zu erreichen suchen.

Entschließt man sich aber den letzteren Weg zu gehen, so ist man mehr, als man bisher im allgemeinen glaubte, der reinen Willkür ausgeliefert. Denn es läßt sich nicht leugnen, daß die psychologischen Erklärungen auf diesem Gebiet oft in reinen Dilettantismus ausarten. Sie sind ja abhängig von der Fähigkeit des Forschers, sich in die äußeren und inneren Voraussetzungen des primitiven Denkens einzuleben, und diese Fähigkeit beschränkt sich bei den meisten Gelehrten auf das eigene Forschungsgebiet. Wenn sich die Arbeit eines Gelehrten im allgemeinen auf das klassische Altertum beschränkt hat, so ist damit noch nicht gesagt, daß er sich auf Grund hievon die Fähigkeit angeeignet haben muß, die Auffassung eines geschichtslosen Volkes zu beurteilen. Ferner können die Entwicklungslinien seines speziellen Studiengiebts ihn blind machen für die Möglichkeiten anderer. Man ist daher oft nur allzu sehr geneigt, nur einen Gedankengang einseitig zu betonen.

Dies war auch auf dem Gebiet der primitiven Religionsforschung einer der gefährlichsten Steine des Anstoßes. Der primitive Mensch denkt, wenn er seine Opfergeräte verfertigt, nicht denselben Gedanken, wie wenn er das Opfertier schlachtet, wenn auch diese Gedanken einander um so näher liegen mögen, je weiter wir nach rückwärts dringen können. Jede Jagd kann, wie ich dies für die Lappen nachgewiesen habe<sup>1</sup>, rituellen Charakter annehmen. Aber ein Unterschied zwischen Jagd und Opfer bleibt doch bestehen. Es gilt also nicht so sehr, alle primitiven Erscheinungen auf ein und denselben Erklärungsgrund zurückzuführen, wie man dies versucht hat. Es gilt vielmehr, die verschiedenen Gedankenlinien zu verfolgen, die sich auf einer und derselben primitiven Kulturstufe nachweisen lassen, und die Kreuzungspunkte dieser Gedankenlinien zu finden, in denen die eine oder die andere primitive Vorstellung ihren Grund haben kann. Es ist also eine unrichtige Vereinfachung, wenn man alle primitiv-sozialen Erscheinungen mit primitiv-religiösen für gleichwertig hält. Allerdings mag es in vielen, ja in den meisten Fällen uns jetzt unmöglich sein, sie von einander zu scheiden. Aber der prinzipielle Unterschied muß festgehalten werden, wenn nicht unverbesserliche Verwirrung das Resultat sein soll. Daß die primitive Religiosität soziologischen Erscheinungen zugrunde liegt, bedeutet noch nicht, daß man solche Erscheinungen ohne weiteres in ihrer späteren Entwicklung als religiös betrachten darf.

Betrachten wir nun den Totemismus in dieser Weise, so dürfen wir hoffen, Resultate zu erreichen, die eine tragfähige Grundlage für künftige Forschungen abgeben, auch wenn wir bei verschiedenen Erklärungen für die spätere Entwicklung bei verschiedenen Völkern stehen bleiben. Man war allzusehr geneigt, bestimmte, nur bei einzelnen Völkern nachgewiesene Erscheinungen den Erklärungsgrund für den Totemismus in seiner Gänze abgeben zu lassen. Was aber speziell den Totemismus betrifft, so kommt noch eine andere Sache hinzu, die das Ganze vollständig in Verwirrung gebracht hat: man hat sich nicht klar gemacht, was als ursprünglicher Totemismus gelten darf, und was als

<sup>1</sup> REUTERSKIÖLD, *De nordiska lapparnes religion*, Stockholm 1912, S. 40.



spätere Entwicklung zu betrachten ist. Denn es ist ja klar, daß eine Erscheinung in sehr primitiven Verhältnissen wurzeln, aber später auf weit höheren Kulturstufen fortleben kann. Sie kann dann Erscheinungen sich assimilieren, die ihr in ihrer ursprünglichen Form ganz fremd waren. Wenn nun die Forschung auf eine solche kompliziertere Form des Totemismus stößt und daraus den Totemismus als Ganzes zu erklären sucht, kann sie leicht auf Irrwege geführt werden. Dies scheint mir ganz offenbar der Fall zu sein, wenn man aus dem individuellen Totemismus den Klantotemismus zu erklären sucht<sup>1</sup>.

Daß indessen die wissenschaftliche Lage im großen und ganzen zu einer solchen falschen Beurteilung einlud, soll nicht bestritten werden. Denn die Grundursache dazu, daß man zu so verschiedenen Auffassungen des Totemismus gekommen ist, liegt eigentlich in der Unklarheit, die in bezug auf das Wesen der primitiven Religion herrscht. Es ist ja klar, daß man, sobald man von höher entwickelten Religionen ausgeht und aus diesen heraus den Totemismus zu beurteilen sucht, zu der Anschauung M'LENNAN's, LUBBOCK's und anderer gelangen muß: daß die Totems Götter oder dergleichen seien. Ebenso muß man auf falsche Spuren geraten, wenn man den Animismus, wie ihn TYLOR geschildert hat, als Erklärungsgrund wählt. Tut man dies, so versteht man das kollektive Element nicht, das in der Verbindung einer Menschengruppe mit einer Tierart liegt.

Um also einen Ausgangspunkt für die Beurteilung des Totemismus zu gewinnen, müssen wir erst einen Versuch machen, uns über die Eigenart der primitiven Religion klar zu werden. Die erste Vorstellung, die uns hiebei entgegentritt, ist nicht die von der Seele, von Geistern oder dergleichen, sondern die Vorstellung von einer allgemeinen Erscheinung, der Macht, dem *mana*, oder wie wir es sonst nennen wollen. Auf diesem Stadium knüpft die Bildung von Riten an diejenigen Punkte an, wo sich diese Macht in ganz besonderer Weise offenbart. Der Jäger zum Beispiel erblickt diese Macht in allem Wild, aber nur im Großwild offenbart sie sich ihm in greifbarer Weise. Hiezu trägt bei, daß er die großen Tiere nicht mit seinen primitiven Jagdgeräten erlegen kann. Er muß zum Beispiel Fallgruben anlegen, um sie zu fangen. Um solche herzustellen, müssen aber alle Klanmitglieder behilflich sein, und wenn das Wildbret gefangen ist, kommen alle zusammen, um es zu verzehren. In dieser frohen und reichlichen Mahlzeit treten uns dann die ersten Gemeinsamkeitsriten entgegen. Sie wird mit allen den Tabuvorschriften verbunden, die auch bei jeder anderen Offenbarung der Macht beobachtet werden. Solche große Gemeinsamkeitsopfer kommen vor, ohne daß auch nur die Spur einer Verwandtschaft zwischen dem Klan und dem Tier angenommen würde. Aber andererseits ist es natürlich, daß diese Mahlzeiten zu einer Besiegelung der Zusammengehörigkeit wurden. Es konnte natürlich auch geschehen, daß man in der großen Freude und Zufriedenheit, mit der ein solches Fest die Teilnehmer erfüllte, unter dem Einfluß späterer Kulturerscheinungen zu der Auffassung kommen konnte, daß das Tier das Zentrale sei, das, was dem Klan seine Zusammengehörigkeit verlieh. Aber diese Auffassung ist sekundär und hat mit der Entstehung dieser Mahlzeiten nichts zu schaffen.

<sup>1</sup> Wie z. B. BOAS, FLETCHER, HILL-TOUT, MORICE u. a.

Wenn nun ein solcher Ritus bis in das Nomadenstadium hinein fortlebte, in Gestalt der jährlichen Freudenmahlzeit beim Schlachten, so gab man auch dem Gotte seinen Teil von der Mahlzeit — mochte er nun aus Holz oder Stein sein oder irgend eine andere Gestalt haben —, weil er reichliche Weide und damit Kraft verliehen hatte. Aber auch hierin liegt noch nichts, was auf einen Totemismus hindeutete, was als Folge oder Ursache eines solchen zu betrachten wäre. Es ist also verfehlt, wenn man mit ROBERTSON SMITH diese Opfer mit der Entstehung des Totemismus in Verbindung zu bringen sucht.

Auf dem Stadium des Ackerbaues finden wir ganz analoge Erscheinungen in den Erntemahlzeiten.

Aber wir würden das Wesen der primitiven Religion vollkommen mißverstehen, wenn wir glaubten, daß nur dieser eine Weg zur Ritenbildung geführt habe. Denn parallel zu ihm verläuft ein anderer, auf dem die religiöse Entwicklung fortgeschritten ist, der Weg, auf welchem sich die Vorstellung von der Seele gebildet hat. Sie hat ihren Ursprung in der Reflexion über den Tod und die Zustände nach dem Tode. Und in der letzteren dieser Gedankenreihen müssen wir die Entstehung der individuellen Erscheinungen suchen.

In diese Linie stellt nun WILKEN den Totemismus, indem er der Ansicht ist, daß der Seelenwanderungsglaube zu der Auffassung geführt habe, daß zwischen Menschen und Tieren eine Verwandtschaft bestehe. Hier erheben sich indessen zwei Einwände. Einerseits ist das Merkwürdige nicht, daß der Primitive sich eine Verwandtschaft zwischen Menschen und Tieren vorstellen kann, denn unsere Grenzen innerhalb der Natur existieren ja für ihn nicht; andererseits wird die Frage nicht beantwortet, warum eine bestimmte Gruppe sich mit einer bestimmten Tierart verwandt fühlt. Diese Frage aber läßt sich nicht durch die individuellen religiösen Erscheinungen beantworten, sondern wir müssen die Lösung auf dem ersterwähnten Wege suchen.

Dies ist um so deutlicher, als der Totemismus offenbar in einer kollektiven Lebensauffassung wurzelt, keineswegs in irgend einem Gefühl für das Individuum. Eine Gruppe von Menschen wird mit einer Tier- oder Pflanzenart in Verbindung gebracht. Hierin gibt es nichts Individuelles oder Persönliches.

Wie ist aber diese Verbindung zu erklären? Es liegt hier für mich kein Anlaß vor, mich auf eine Kritik der verschiedenen Erklärungsversuche einzulassen, sondern ich bleibe bei der allgemeinen Betrachtungsweise stehen, die ich oben angedeutet habe. Das Wesentliche am Totemismus ist die Verbindung zwischen einer Tierart und einem Klan, und kommt es dadurch zum Ausdruck, daß der Klan den Namen der Tierart führt. Eine solche Namensgleichheit aber bedeutet auf einem primitiven Stadium nicht nur Ähnlichkeit, sondern Identität. Die Frage gestaltet sich also folgendermaßen: wie kommt es, daß ein Menschenklan sich selbst mit einer Tierart für identisch hält und auch von andern dafür gehalten wird?

Ehe wir die Beantwortung dieser Frage versuchen, müssen wir hervorheben, daß wir es nicht als ursprünglichen Totemismus betrachten dürfen, wenn der Tiername nur eine Familie oder Gruppe von anderen scheidet. Daß man sich einen Namen beilegt, um sich von andern zu unterscheiden, ist eine spätere Erscheinung in der Geschichte der menschlichen Kultur. Wo der Tote-

mismus nur mehr diese Bedeutung hat, dort kann jedes beliebige Tier als Totem fungieren. Aber der Totemismus ist ursprünglich nicht eine Art Familienwappen, sondern eine wirkliche Verbindung zwischen den Menschen und der Tierart, die ihren greifbaren Ausdruck in der Tatsache findet, daß die Tiere der betreffenden Art als Brüder des Klans betrachtet werden und nicht getötet werden dürfen. Die Identität muß also darauf beruhen, daß die Tierart den Klan mit etwas versieht, was für ihn charakteristisch ist.

Dieses Charakteristikum kann, wenn überhaupt, nur ausnahmsweise die Nahrung sein. Denn da die meisten Tierarten über große Gebiete verbreitet sind, gestalten sich auch die Nahrungsverhältnisse der auf diesen Gebieten wohnenden Menschen verhältnismäßig gleichförmig. Ein solcher Unterschied könnte etwa zwischen Fischern und Waldbewohnern bestehen. Aber wie wir oben gesehen haben, ist es nicht die alltägliche Nahrung, an welche die Bildung von Riten anknüpft, und von der Verbreitung des Großwilds gilt das eben Gesagte. Ganz anders stellt sich die Sache, wenn wir uns vorstellen, daß ein Klan gelernt hatte, sich irgend einer Tierart oder der Teile derselben in einer Weise zu bedienen, die für seine Kultur charakteristisch wurde. Welchen Erfolg dies haben mußte, können wir uns klar machen, wenn wir uns z. B. vorstellen, daß Menschen, die nur mit Grasgürteln bekleidet sind, auf solche stoßen, die Tierhäute tragen, oder wenn Menschen, die in Erdhöhlen wohnen, mit anderen bekannt werden, die aus Pflanzen oder Tierhäuten zusammengesetzte, wenn auch noch so primitive Wohnhäuser besitzen. Oder wenn Menschen, die nur oberflächlich bearbeitete Steinwerkzeuge kennen, bei ihren Nachbarn leichter verwendbare Beinwerkzeuge sehen. Es ist klar, daß der primitive Mensch, der sich als ein Teil der ihn umgebenden Natur denkt, einen außerordentlich intimen Zusammenhang fühlen muß zwischen seinem Klan und der Tierart, die diesen von anderen unterscheidet.

Dieser Zusammenhang kommt dadurch zum Ausdruck, daß der Mensch glaubt, vom selben Blute zu sein, wie die Tierart. Daß er unter solchen Umständen der Ansicht sein muß, er stamme von der Tierart ab, die ihm in dieser einen Beziehung überlegen ist, das ist klar. Ob innerhalb des totemistischen Klans das Matriarchat oder das Patriarchat herrscht, das hängt von anderen Ursachen ab, die mit der Entstehung des Totemismus nichts zu tun haben. Daß der Mensch sich von der Tier- oder Pflanzenart abhängig fühlt, erklärt den religiösen Charakter, den der Totemismus in seiner ursprünglichen Gestalt überall aufweist.

Eine Schwierigkeit aber bleibt bestehen: wie kann diese Tierart für den Menschen Tabu werden?

Denn es scheint ein Widerspruch zu sein, daß man einerseits die Ursache des totemistischen Verhältnisses darin sucht, daß die Tierart dem Klan seine kulturelle Eigenart gab, während andererseits ein charakteristischer Zug darin liegt, daß die Tierart Tabu ist. Um dies zu verstehen, müssen wir uns erst in Kürze darüber klar werden, was ein Tabu bedeutet. Dieses Verbot hat seinen Ursprung eigentlich in der Vorstellung von der allgemeinen Macht. Die Macht ist nichts anderes als die Lebenskraft, das Leben, könnten wir sagen, und das Tabu entsteht, wenn sich dieses Leben in irgend einer ganz besonderen Weise



manifestiert<sup>1</sup>. Eine solche außergewöhnliche Offenbarung sieht der Mensch eben auch in der Tierart, der er seine Lebenstauglichkeit verdankt, die ihn vor andern auszeichnet. Wenn er sich nun dieser Sonderstellung der Tierart bewußt wird, so wird sie für ihn Tabu. Aber ein vollständig durchgeführtes Tabu würde es ja dem Menschen unmöglich machen, seine Eigenart zu bewahren. Hierin haben wir den Grund dafür zu sehen, daß das Tabu bei einer bestimmten jährlich wiederkehrenden Gelegenheit durch besondere Riten aufgehoben wird. Diese Riten waren es auch, in denen ROBERTSON SMITH totemistische Gemeinsamkeitsopfer erblickte.

Dies ist offenbar das spezifisch totemistische Tabu. Etwas anderes ist es, daß dieses Tabu nicht streng geschieden werden kann von demjenigen, das zwischen Geschwistern und Klangennossen besteht. Noch ist man in bezug auf die Art und die Ursache dieses Tabu nicht einig, aber daß es mit dem Totemismus etwas zu schaffen hätte, ist nicht wahrscheinlich. Es hat seinen Grund in weit allgemeineren Erscheinungen. Ein Spezialfall dieses Tabu ist nun die innerhalb der totemistischen Völker in der Regel herrschende Exogamie. Es ist also offenbar ganz irreführend, wenn man den Totemismus aus der Exogamie der totemistischen Klans abzuleiten sucht. Auch das bei totemistischen Stämmen manchmal herrschende Matriarchat hat allgemeinere Ursachen als der Totemismus. Daß man hie und da versucht hat, den Totemismus aus diesen allgemeinen Erscheinungen zu erklären, war begreiflich, solange man den Totemismus für ein Stadium hielt, das alle Völker und Rassen durchgemacht haben mußten. Nachdem sich aber nun herausgestellt hat, daß diese Annahme unbegründet ist, wirken solche Erklärungen im höchsten Grade irreführend.

Diese kurzen Andeutungen mögen hier genügen. Es liegt für mich kein Anlaß vor, mich hier auf eine ausführliche Begründung dieser Gesichtspunkte einzulassen, da ich eine solche schon bei mehreren früheren Gelegenheiten gegeben habe<sup>2</sup>. Ich will daher nur zusammenfassen, was meiner Meinung nach die wissenschaftliche Diskussion für die Zukunft festhalten muß:

1. Tier- und Pflanzenkult hat mit dem Totemismus nichts zu schaffen.
2. Ebensowenig sind die großen Gemeinsamkeitsopfer mit dieser Erscheinung in Verbindung zu bringen.
3. Das individuelle Totem ist eine spätere Entwicklung, die man nicht mit dem Namen Totemismus bezeichnen sollte; überall, wo im Totemismus ausgesprochen individuelle Erscheinungen auftreten, ist er in Auflösung begriffen; und schließlich, eigentlicher Totemismus liegt vor, wenn ein Menschenklan zu einer Tier- oder Pflanzengruppe in einem solchen Verhältnis steht, daß die Menschen meinen vom selben Blut zu sein, wie diese Art, und aus diesem Grunde ihr gegenüber alles das beobachten, was der primitive Mensch,

<sup>1</sup> Man könnte hier den Einwand machen: wie sind aber die vielen Tabus zu erklären, die sich auf den Tod beziehen? Dieser Widerspruch ist jedoch nur scheinbar; denn nach der primitiven Auffassung manifestiert sich die Macht ganz besonders in der großen Veränderung in den Lebensbedingungen, die wir als Tod bezeichnen.

<sup>2</sup> REUTERSKIÖLD, Der Totemismus, Archiv für Religionswissenschaft Bd. XV; Die Entstehung der Spelsesakramente. Heidelberg.

wie die Forschung gezeigt hat, gegenüber seinem eigenen Fleisch und Blut zu beobachten pflegt.

Legen wir diese Gesichtspunkte bei der Bestimmung des Totemismus zu grunde, so werden wir finden, daß vieles von dem, was jetzt als Spur des Totemismus betrachtet wird, in allgemeinen primitiven Anschauungen seinen Grund hat, und daß der Totemismus als solcher mit einer anderen Lebensweise als der des Jägers und Sammlers unvereinbar ist, daß er aber auf diesen Stadien keineswegs notwendig vorhanden sein muß, daß er ferner, wo er sich findet, keineswegs für den Inbegriff der Religion der betreffenden Völker gehalten werden darf, wenn auch das totemistische Verhältnis als solches, wie so vieles andere auf solchen Kulturstufen, religiösen Charakter hat.

(Fortsetzung folgt.)



## Entgegnung.

Von Dr. N. E. POHORILLES.

Gegen meinen Aufsatz „Der Bedeutungswandel mythischer Namen in der alten und neuen Welt“<sup>1</sup> haben Herr Professor EHRENREICH und Herr Professor SELER Stellung genommen<sup>2</sup>. Das volle Gewicht ihres Ansehens, das sie gemeinsam gegen meine Ansichten in die Wagschale werfen, konnte meine Antwort über Gebühr verzögern, darf mich jedoch von einer Überprüfung ihrer Gründe nicht zurückhalten, zumal Herr Professor SELER zu einem ablehnenden Urteile über meine — damals noch nicht erschienene — Übersetzung des Popol Wuh gelangt ist. Zuerst jedoch will ich auf EHRENREICH's Gedankengang eingehen, der die in meinem Aufsätze ausgesprochenen Ansichten allerdings abschwächen will, ihnen aber erfreulicherweise trotzdem in den wesentlichen Punkten zustimmt.

EHRENREICH schreibt: „Ich stimme POHORILLES und WOLFGANG SCHULTZ vollständig darin bei, daß der Name einer mythischen Person nicht unbedingt über deren ursprüngliches Wesen entscheidet, wiederhole aber ausdrücklich, daß wir aus methodischen Gründen die überlieferte Bedeutung so lange beachten müssen, als nicht besondere Gründe für eine sekundäre Umwandlung sprechen. Ein Hauptkriterium dafür wird immer die Inkongruenz von Mytheninhalt und angenommener Naturgrundlage sein“ (S. 377 f.). Da diese Worte, auch wo sie als „Entgegnung“ gedacht sind, genau meinem eigenen Standpunkte entsprechen, will ich versuchen, sie auf SELER's „Kritik“ anzuwenden. SELER tadelt mich, daß ich in der Stelle „und es wird von ihnen“ (den 400 Jünglingen) „gesagt, daß sie in das Sternbild eingingen, das nach ihnen Haufe (*moc*) genannt wird“ nicht die Plejaden verstehen will, und meint, es wäre gar nicht erst nötig gewesen, da *moc* eben nur „Haufe“ heiße, so zu betonen, denn „ein Sternbild, das ‚Haufe‘ heißt, ist uns eine vertraute Sache“. Ich für meinen Teil wieder bin der Ansicht, daß es nicht nötig gewesen wäre, mir die verschiedenen ähnlichen Benennungen der Plejaden vorzuzählen, deren Kenntnis SELER bei mir doch voraussetzen durfte (schon da ich ANDREE's Aufsatz im „Globus“ zitiert hatte). Wenn ich trotzdem anders dachte, als SELER für richtig hält, dann hatte ich offenbar meine Gründe, und EHRENREICH's Satz deutet darauf hin, wo sie liegen. Überall gelten die Plejaden als 6 oder 7 Sterne, selten als mehr, und nie rechnet man über 10 Sterne zu ihnen. Verwandeln sich aber 400 Jünglinge in Sterne, dann werden auch 400 Sterne aus ihnen, und daß 400 hier bloß „viel“ heiße, wird man mir nicht einreden; denn das wäre doch etwas „zu viel“. Also besteht hier eine „Inkongruenz von Mytheninhalt und Naturgrundlage“, die so groß ist, daß BRASSEUR und XIMENEZ recht kritiklos die Bedeutung „Plejaden“ an dieser Stelle empfohlen. Ein Ausdruck wie *moc* kann eben verschiedene Gegenstände bezeichnen, und daß auch die Bedeutung „Plejaden“ überliefert wird, zweifle ich gar nicht an; nur an unserer Stelle bezeichnet er sicher eine andere Sternenmenge, etwa die Milchstraße — aber ganz gewiß nicht die Plejaden. Und wenn EHRENREICH über das grundsätzlich Richtige hinaus fortfährt: „Aber auch dann (sc. wenn die Inkongruenz von Mytheninhalt und überlieferter Naturgrundlage erkannt ist) empfiehlt es sich, das Überlieferte so lange festzuhalten, als nicht etwas besser Passendes an seine Stelle gesetzt werden kann“, so ist das — eben aus methodischen Gründen — verfehlt. Etwas als falsch Erkanntes muß immer auch als falsch gekennzeichnet werden, sonst gibt es immer wieder neue „Aufsitzer“, an denen gerade die ethnologische Literatur heute so reich ist.

Zeigt das Beispiel der Plejaden, daß SELER auf die grundsätzliche Frage des Bedeutungswandels mythischer Namen gar nicht eingeht, ja, daß für ihn, der dem überlieferten Wortsinne grundsätzlich recht zu geben geneigt ist, überhaupt eine solche Frage gar nicht zu bestehen scheint, so bekunden seine Einwände gegen die von mir ermittelte Vielseitigkeit des Kiche-Wortes *saq* eine bedauerliche Unterschätzung der rein philologischen Frage des Bedeutungswandels der Worte. Gegenüber der BRASSEUR'schen Übersetzung des Ausdruckes *u saqiribal*, *saqirik* mit Wendungen die das Wort „aurora“ enthalten, betonte ich, daß der ursprüngliche

<sup>1</sup> „Anthropos“ VII (1912), S. 995—1013.

<sup>2</sup> Ebd. VIII (1913), S. 376—388.



Sinn „hell werden“ sei, worin mir übrigens SELER zustimmt, nur daß er dieses „Hellwerden“ mit dem „Tagesanbruche“ und also doch mit der „Morgenröte“ in Zusammenhang bringt, und daher darüber gekränkt ist, daß ich ohne Veranlassung BRASSEUR gegenüber mit Worten, wie „Morgenrötenmythologie“ um mich werfe. Als ob dieser Ausdruck von mir nur gegen die Amerikanisten geprägt worden und ich nicht von der Untersuchung der griechischen *Ἥως* ausgegangen wäre! So wie der Gedanke, *Ἥως* sei mythologisch nicht die Morgenröte, für einen klassischen Philologen geradezu ein Faustschlag ins Gesicht seines wohl angezüchteten Sprachempfindens ist, so bedeuten auch zahlreiche Versuche zur Deutung einzelner Kiče-Worte sicherlich einen Faustschlag in das Antlitz eines amerikanistischen Sprachempfindens, und dabei ist es kein Sprachempfinden, das sich gegen solche Versuche stemmt, sondern gerade etwas, was dem Sprachempfinden entgegengesetzt ist, nämlich Festhalten an den Ergebnissen einer Bedeutungs-entwicklung und die Unfähigkeit, durch vergleichendes Heranziehen verwandter Erscheinungen ältere und der Entstehungszeit der betreffenden Ausdrücke näher liegende Vorstellungen, die eine spätere Generation selbst schon nicht mehr verstehen konnte und sich daher in anderem Sinne zurechtlegen mußte, zu gewinnen. SELER verweist mich auf das meš. *tlauizcalli* „Haus des Rotwerdens, Morgenröte“. Ist aber die „Morgenröte“ die einzige Lichterscheinung, die man als „Haus des Rotwerdens“ bezeichnen kann? Und wenn für die „Morgenröte“, auch die Bezeichnung „Haus des Rotwerdens“ überliefert ist, dürfen wir Überlieferung und ursprüngliche Bedeutung gleich setzen? Ist es nicht Aufgabe einer wissenschaftlichen Kritik, gerade solche Überlieferung auf ihren Wert zu prüfen? Und was hat *tlauiz*, das „Rotwerden“, mit *saq*, dem „Weiß“, Gemeinsames? SELER scheint dies zu fühlen, weshalb er, um seine Auffassung von *saqiribal*, *saqirik* „Hellwerden“ = „Tagesanbruch“ = „Morgenröte“ zu stützen, auch noch *tlaztallotl uetzi* „die Weiße kommt herab“, und *ye tlaztaya* „es wird weiß (d. h. hell)“ anführt. Nicht steht die Sache so, wie mir SELER zumutet, als ob ich es weit von mir wiese, daß man den Begriff des „Hellwerdens“ mit der Morgenröte in Zusammenhang bringen könne, sondern dagegen trat ich auf, daß man dies nur mit der Morgenröte verbinden dürfe, und selbstverständlich weise ich es noch viel weiter von mir, daß man dabei „Weiß-“ und „Rotwerden“ unterschiedslos zusammenwirft, um ja nur — auch wenn man kein „Morgenrötenmythologie“ zu sein beansprucht — die „Morgenröte“-Überlieferung zu rechtfertigen.

SELER meint, er wisse, wie ich darauf kam, das *saqir* „mit triumphierender Sicherheit“ auf das Mondlicht zu deuten: nämlich dadurch, daß im Popol Wuh *q'ih* und *saq* mehrmals zusammen vorkämen und wir an die Verwendung der „Kopulation“ „Sonne-Mond“ gewöhnt seien. *saq*, *sager*, stellt SELER fest, kann auch „entstehen“ bedeuten, und ich hätte keinen Grund, Popol Wuh I 2, p. 16 *mi š jopiñ rauašik u saqirik*, I 2, p. 20 *ta čauašok ta saqir ok*, sowie III 2, p. 210, das Mondlicht einzuführen, da „es sich an allen diesen Stellen nicht um eine Einwirkung des Mondes und eine unter dessen Einflusse stehend gedachte Ackerbestellung, sondern um die Menschensaat“ handelt. Schon BRINTON<sup>1</sup> hat das Kiče-Wort *winaq* mit *uinik* im Maja (beides = Mensch) verglichen und letzteres von *u* „Mond“, *uin* „auf den Mond bezüglich“ hergeleitet<sup>2</sup>. Die Herkunft des Menschen vom Monde ist auch den Völkern der alten Welt geläufig, vgl. ROSCHER, Die Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythos der Griechen, S. 76, Anm. zu S. 6: „Bei den Griechen hießen die Tage des interluniums auch *προσέληνοι ἡμέραι* (Diophanes in d. Geopon. I, 6, 2. Sotion, ib. 7, 6, 5: *μάλιστα ἐν ταῖς πρὸ σελήνης ἡμέραις μεταγίγειν τούτέστι τῇ ᾧ καὶ β' ἡμέρα, πρὶν φανῆναι τὴν σελήνην*) oder auch *ἀσέληνοι ἡμέραι* (Sotion ib. I, 13, 2 und 5, 10, 3) oder endlich *ἀποπόμπιμοι αἱ ἀποφράδες ἡμέραι* Hesych. s. v., vgl. ib. s. v. *ἀποπομπαὶ ἡμέραι τινές, ἐν αἷς δυοῖαι ἐτελούντο τοῖς ἀποπομπαίοις θεοῖς* s. v. *ἀνθρωποπίους ἡμέρας τὰς ἀποφράδας. Ῥόδιοι. s. v. ἀποφράδες ἡμέραι ἐπὶ οὕτως ὀνομαζόμεναι, ἐν αἷς ἐναγίζουσι τοῖς νεκροῖς . . . ἢ ἀπαγορεύονται πρὸς τὰς πράξεις*. Beziehen sich die 7 *ἀποφράδες* auf die „Zuschlagstage“ (Epagomenen) oder auf die letzte Woche eines 28 tägigen Monates? Vgl. *προσέληνοι Ἀρχάδες* Schol. zu Aristoph. Wolken 397, Plut. Quaest. Romanae 76, Apoll. Rhodios IV 264 und die alten Lexikographen. Der Zusammenhang der „Menschensaat“ mit dem Monde dürfte somit auch für SELER klar sein, und seine Deutung von *sager* = „entstehen überhaupt“ gewinnt erst von dieser Seite her einen Sinn. Es ist also gar nicht so wunderbar, wie SELER meint, daß Špijakok und Šmukane im Popol

<sup>1</sup> A primer of Mayan Hieroglyphics S. 87.

<sup>2</sup> Vgl. meine Übersetzung des Popol Wuh (Mythologische Bibliothek VI, 1), S. 71.

Wuh als „Großmutter der Sonne“, „Großmutter des Mondes“ bezeichnet wurden. Treten sie doch als Schöpfer auf. Daß sie (p. 22) „kläglich Fiasko machen“, ist wohl nicht das Ausschlaggebende. Dies wäre auch dann als eine nicht sonderlich gut erhaltene Variante zu betrachten, wenn das Popol Wuh von ihrer Schöpfertätigkeit sonst nichts mehr zu berichten wüßte. Aber auch das ist ein Irrtum, daß sie durchwegs „Fiasko machen“. Die wohlgelungene Schöpfung des Menschen p. 196 kommt unter Mitwirkung der Šmukane zustande, die neun Getränke macht — eine typische Mondzahl. „Mit der Monddeutung“ (in *ratit saq*), sagt SELER . . . „ist es auch hier nichts“. Ich meine, bewiesen zu haben, daß ich es nicht nötig habe, eigens auf die Suche nach dem Monde auszugehen: er ist auch dort noch da, von wo man ihn mit Dreschflegeln vertrieben zu haben wähnt. Und was soll man dazu sagen, daß SELER, der sich stets auf den überlieferten Wortsinn steift, plötzlich nichts davon wissen will, daß *ratit* „Großmutter“ bedeutet, und dies nur, weil ihm die Verbindung mit *q'ih* und *saq* „ganz wunderbar“ vorkommt? Und selbst die von SELER so betonte Beziehung von *ratit q'ih*, *ratit saq* zu *ah q'ih*, *ah bit* im Sinne von „Kalenderwahrer“ ändert nichts daran, daß dieses Wahrsagen des Schicksals erst durch den Zusammenhang des Entstehens, der Geburt, mit dem Monde verständlich wird.

Auf die übrigen Einwände SELER's brauche ich nur kurz einzugehen. Daß ich die Stelle: *Are ku ri ki čah ša kolokik ča saqi toq u bi ri čah u čah Šibalba* (S. 84) nach BRASSEUR übersetzte, sollte mir SELER<sup>1</sup>, der die BRASSEUR'sche Übersetzung so hoch schätzt, nicht allzusehr vorhalten<sup>2</sup>. Denn die Bedeutung „Fackel“ für *čah* ist erst eine abgeleitete, und *čah* bedeutet nach BRASSEUR „Kiefer“ und „Kienspan“, der wegen des Harzgehaltes dieses Baumes als „Fackel“ verwendet wird. Was eine „ovale Steinspitze“ sein mag, wird durch Berufung auf einen Zauber noch immer nicht verständlich. Und von einem Zauber, einer in Blut getauchten roten Spitze ist an der genannten Stelle schlechterdings keine Spur. SELER wird doch im Ernste nicht bestreiten, was er einige Zeilen vorher (S. 387 f.) selbst niedergeschrieben hat, daß nämlich die Probe darin bestand, „die Kienfackel und die Zigarre, die ihnen (sc. den Brüdern) brennend am Abend eingehändigt werden, am anderen Morgen unversehrt und brennend wiederzugeben.“ Die Probe hat den Anstrich einer Ärgerwette, deren fataler Charakter darin bestand, daß die dünnen als Pfeile zugespitzten Kienspäne der Brüder bald ausgehen mußten. Wenn aber durchaus ein Zauber angenommen werden soll, so käme ein solcher erst bei der Probe der jüngeren Brüder vor, die hiefür jedoch nicht Blut verwenden, sondern den roten Schwanz des *kaqiš* (S. 148). Und dann sind es noch immer nicht die Unterweltleute, die zaubern und deren Natur in solcher Weise zur „grimmigen Veranschaulichung“ gebracht wird. SELER schreibt: „Ein Philologe alten Schlages hätte sich . . . die andere Stelle, wo *saqi toq* vorkommt, genauer angesehen und hätte da gefunden, daß *saqi toq* in der Tat das Opfermesser ist.“ Ehe ich darauf ausgegangen wäre, eine Arbeit, noch bevor sie erschienen ist, in Verruf zu bringen,

<sup>1</sup> Mit SELER's Bemerkung zu *Saqi k'ošol*, das Feuer sei bloß in *k'oš* enthalten, stimmt nicht ganz zusammen, daß VAREA ausdrücklich auch den Zusatz *q'aq'* (*ta k'ošel q'aq'*) angibt. Daß *Saqi k'ošol* in den Kaččikelannalen *ru k'uš huin čič q'aq'* genannt wird, ist eher ein Beweis für die Richtigkeit meiner Auffassung. Um die Bedeutung *saqi* „weiß“ aufrecht zu erhalten, muß sich SELER wiederum auf die Überlieferung *Saqi k'ošol* „Gespenst“ berufen. Seine Erklärung *saqi* „wird von dem *C'oxol* dem Feuerschläger gesagt, weil ‚weiß‘ die Farbe der Gespenster ist“, steht im Werte nicht höher, als wenn man sagte, *saq* werde in *saq šurušuh* und *saq karakoh* deshalb als Verstärkung gebraucht, weil „weiß“ die Farbe des Schnees oder Hagels sei. Wenn *saq* in *saq tume*, wie SELER meint, bloß Verstärkung ist, so würde es sich jedenfalls lohnen haben, dem Grunde solcher Verstärkung, wie sie in *saq lianik*, *saq ucilah* vorliegt, nachzugehen. Ich glaube, die Bedeutung „leuchtend friedlich“, „leuchtend gut“ (vgl. meine Übersetzung des Popol Wuh, Nr. 71) ist dem Sprachempfinden des Kiče angemessener, sowie sie für *sager* „erleuchtet werden“ angemessener ist als die Bedeutung „zum Lichte der Zivilisation gelangen“, welcher Begriff als ein durchaus moderner den Kiče sicherlich fehlte.

<sup>2</sup> Ebenso, daß ich, BRASSEUR folgend, in *ciis* das Stachelschwein sah. Daß mir die Übersetzung „Nasenbär“ nicht fremd war, hätte SELER daraus ersehen können, daß ich STOLL zitiert hatte. Im übrigen sei die Frage gestattet, ob zwischen der „spitzen Schnauze“ des Tieres und dem „Stachel“ mythologisch irgendein Unterschied besteht. Ist der *ciis* ein Tier des Südens, der Region der „Dornen“, so kommt dieser Anschauung der „Stachel“ viel näher.

würde ich mir die Übersetzung des Popol Wuh angesehen haben, wo (S. 27, und 31,) beide Stellen verglichen sind. Und hiemit komme ich auf SELER's Einwände gegen meine Deutung von *Ik'o q'ih* zu sprechen. Die Deutung *Ik'o q'ih* = „Mondglanz“<sup>1</sup> findet sich bloß in einer Anmerkung (S. 71,); an sämtlichen von SELER angeführten Stellen wird der Stern von mir nicht anders als eben *ik'o q'ih* genannt, da ich zwar dessen — mythologische — Gleichsetzung mit dem Morgensterne aus demselben Grunde in Frage stellen mußte, aus welchem Mithra, der auch vor der Sonne auf dem Himmelsberge erscheint, nicht der Morgenstern sein kann, die überlieferte Bedeutung aber gar nicht anzweifelte. SELER's Polemik gegen meine Deutung des *Ik'o q'ih* ist also, was meine Übersetzung des Popol Wuh anbetrifft, durchaus irreführend.

Ich überlasse es nach diesen Proben anderen, SELER's Verfahren zu beurteilen, der eine Übersetzung, die noch gar nicht erschienen war, „als (!) eine Verschlechterung“ hält und deren Verwendbarkeit für vergleichend mythologische Untersuchungen „ernsthaft“ in Frage stellen zu dürfen glaubt.




---

<sup>1</sup> Hält SELER *ik'o q'ih* für ein zusammengesetztes Wort oder nicht? Wenn ja, hält er dann eine Deutung für überflüssig? Sein Einwand, „Mondglanz“ könne der Name nur dann heißen, wenn er *iki(l) qih* lauten würde, ist nicht haltbar. Als ob wir wissen könnten, wie weit Formen anderer Sprachstufen in unseren Text herein wirken. Die Form könnte doch auch durch Dissimilation der Vokale entstanden sein.



## Analecta et Additamenta.

**Ehemaliges Vorkommen des Plankenbootes bei den Meñen und Sulka auf Neupommern (Südsee).** — Die Meñen und Sulka kennen das Plankenboot und heißen es *a monn*, ein Name, der uns bereits von Süd-Neumecklenburg und von der Gazellehalbinsel her bekannt ist. Mit *monn* benannten die Meñen und Sulka ursprünglich auch die Segel- und Dampfschiffe von uns Weißen.

Schon *e Nutt*, der Stammvater der Meñen und Sulka, ist in einem Plankenboote weiter gewandert, während *Nutt's* Nachkommen in dem von ihm besiedelten Lande zurückblieben — eine Parallele zu der mythischen Schlange in den Sagen der Admiralitätsinsulaner. Die Kunst Plankenboote zu bauen, erhielt sich auch später. Die Meñen verlegten sich besonders darauf; aber auch der Stamm der Sulka wies einige berühmte Plankenbootbauer auf, deren Namen jetzt noch bekannt sind.

Da die Herstellung eines Plankenbootes viel Zeit verlangte und in Anbetracht der primitiven Instrumente immerhin eine bedeutende Leistung war, so konnte es nicht ausbleiben, daß bestimmte Festlichkeiten mit dem Bau der Plankenboote verbunden wurden; die alten Sulka wissen sich noch daran zu erinnern.

In den letzten 30 oder 40 Jahren wurde aber kein Plankenboot mehr gebaut, da der Nutzen dem Zeitaufwande nicht mehr entsprach, und auch von den alten Plankenbooten ist keines erhalten geblieben. Nur die Namen der letzten Plankenboote, die der Ungunst der Witterung schließlich zum Opfer fielen, leben noch in der Überlieferung fort. So kam es, daß wir Weiße bis jetzt nichts von der Existenz von Plankenbooten bei den Meñen und Sulka wußten.

Da fiel es vor 1½ Jahren einem Meñen-Manne meines Distriktes ein, wieder ein Plankenboot anzufertigen. Dieses Plankenboot existiert augenblicklich noch.

Damit sind auch die obigen Angaben als glaubwürdig erwiesen, die man mir schon vor drei Jahren gemacht hatte.

Diese kurzen Mitteilungen mögen einstweilen genügen. Sie dürften die Fachwissenschaft nicht wenig interessieren. Weisen sie doch ein Kulturgut bei den Stämmen der Sulka und Meñen nach, das wir bis jetzt bei ihnen nicht vermuteten, und dann bieten sie auch ein schlagendes Beispiel dafür, wie eine alte Kulturerrungenschaft ob der Herstellungsschwierigkeiten wieder verloren gehen kann.

P. J. MEIER, M. S. C., -Mope, Neupommern.

**Zu den Sprachen Feuerlands.** — Im American Anthropologist, N. S., 15, 1913, 578—616, gibt KARL SKOTTSBERG eine ziemlich wörtlich gehaltene Übersetzung seines im Ymer, 13, 1910, 240—274 schon veröffentlichten Artikels über die Eingebornen Westpatagoniens. Nur ist diese Übersetzung vermehrt durch Vokabulare und sonstige Erweiterungen, die Veranlassung geben, hier darauf zurückzukommen. Nachdem wir bisher schon durch die vielen Vokabulare seit FITZROY und DE LA GUILLAUDIÈRE in Verwirrung gebracht sind, wird unser Staunen nur noch erhöht, wenn wir hier die Publikation eines neuen allerdings kürzeren Vokabulars sehen.

Es hat SKOTTSBERG versucht, den Wirrwarr im alten FITZROY'schen Vokabular zu lösen, das bei HYADES neu aufgelegt ist. Wenn nun auch die Westpatagonier neben einigen Unterschieden physisch und ethnographisch stark an die Yagan erinnern, so stellt doch SKOTTSBERG fest, daß ihre Sprache dem Yagan durchaus nicht verwandt sei.

„Von viel größerer Wichtigkeit ist die Tatsache, daß HYADES eine Liste von Alakaluf-Wörtern bringt, die er mit denen bei FITZROY vergleicht, indem er zeigt, daß beide Sprachen verschieden sind, und daß deshalb die Indianer des Patagonischen Kanals nicht als Alakaluf angesehen werden können. Doch gibt es, besonders in FITZROY's Liste, einige Wörter, welche in beiden Sprachen identisch zu sein scheinen; doch in nahezu allen Fällen stimmen diese

nicht zu denen in der Liste bei HYADES, was wahrscheinlich bedeutet, daß FITZROY sich irrte und seine Liste zweifachen Ursprungs ist, nämlich Alakaluf und Westpatagonisch.“

Es ergibt sich also aus dem Vergleich der Listen:

„1. Wenn FITZROY und HYADES den gleichen Ausdruck in ihren Listen haben, dann ist das westpatagonische Wort in den meisten Fällen davon verschieden.

2. Wenn sie verschiedene Wörter haben, so ist das bei ersterem gegebene oft identisch mit dem in meiner Liste, die aus Westpatagonien stammt.“

Die dritte Liste nun nach FENTON hält HYADES selbst für Alakaluf, obwohl er selbst betont, daß nur ein einziges Wort mit den anderen Listen übereinstimmt. Diese Diskrepanz erklärt er mit der Annahme verschiedener Alakaluf-Dialekte. Nun glaubt sich aber SKOTTSBERG in der glücklichen Lage zeigen zu können, daß diese Liste beinahe ganz westpatagonisch ist.

Mit Vorstehendem sind die Tatsachen referiert, wie sie von SKOTTSBERG ausgesprochen werden. Wenn er aber dann (S. 614) fortfährt, daß außer den vier — Yagan, Ona, Alakaluf, Westpatagonisch — noch eine fünfte Sprache auf Feuerland vorhanden sei, „of which we know nothing at all,“ „of a practically unknown and extinct tribe,“ so ist er damit im Irrtum und hat seinem Gewährsmann W. BRIDGES zu früh geglaubt. Denn wir wissen schon seit 1911 aus ANT. COJAZZI, *Contributi al Folklore . . . dell' Arcipelago Fueghino* (Torino Libr. Ed. Int. della S. A. J. D. Buona Stampa), S. 100—104, einiges über die Hauß, das von Prof. TONELLI, Missionär der Salesianer, stammt, und das dort gegebene Vokabular schließt mit der Bemerkung:

„Da questo breve glossario paragonandolo all' Ona, risulta che gli Hauss più che una tribù a sè sono una diramazione degli Ona e che il loro linguaggio costituisce una specie di dialetto della lingua di questi (S. 104).“

Indem ich aber nun darangehe, diese beiden, Ona und Hauß nämlich, nebeneinander zu stellen, sehe ich, daß auch das Westpatagonische bei SKOTTSBERG und das Alakaluf bei COJAZZI sich vollständig decken, wie die Stichproben der Tabelle mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit ergeben. Dabei sei ausdrücklich hervorgehoben, daß wir in dem Alakaluf-Vokabular (bei COJAZZI) eine neue Aufnahme vor uns haben, indem er schreibt:

„Presentiamo un abbastanza ricco glossario di parole e frasi *Alacaluf* raccolta dal sac. M. BORGATELLO. A nostra cognizione, sarebbe questa l'unica raccolta un po' notevole di un linguaggio vicino ad estingersi (S. 125).“

SKOTTSBERG und COJAZZI-BORGATELLO werden sich also wohl des weiteren auseinandersetzen müssen, was die Westpatagonier und was die Alakaluf sind, und erst dann können wir wieder auf die oben angeführte Theorie über das Material bei FITZROY zurückkommen.

Die folgende Tabelle kann nicht ganz genau sein, weil bei TONELLI-BORGATELLO (vgl. S. 16—17 zu 125—140) offensichtlich Druckfehler vorliegen. Die Transkription ist italienisch. Aus dem gleichen Grunde ist eine akkurate Wiedergabe der phonetischen Schreibweise WIKLUND's bei SKOTTSBERG auch nicht nötig. Bei BORGATELLO habe ich die unter „opp.“ aufgeführten Varianten absichtlich nicht benutzt.

	Westpatagonisch	Alakaluf	Ona	Hauß
	SKOTTSBERG	BORGATELLO	BEAUVOIR	TONELLI
Frau	<i>čirkš</i>	<i>scérkrs</i>	<i>naa</i>	<i>mna</i>
Sonne	<i>arxáluk</i>	<i>arelók</i>	—	—
Mond	<i>irkapišáluk</i>	<i>iácapesciálop</i>	—	—
Wasser	<i>akičakwar</i>	<i>áčciaquár</i>	—	—
Auge	<i>tešl</i>	<i>telk</i>	<i>otrr</i>	<i>otr</i>
Mund	<i>áfltai</i>	<i>afkldái</i>	<i>kaške'n</i>	<i>cai</i>
Nase	<i>laúxl</i>	<i>oliélicsda</i>	<i>ol</i>	<i>orr</i>
Zunge	<i>lókł</i>	<i>lecuiél</i>	<i>cail</i>	<i>cal</i>
Zahn	<i>čéregdi</i>	<i>scérikdé</i>	<i>okor</i>	<i>or</i>
Fuß(sohle)	<i>čékúr</i>	<i>cátcal</i>	<i>halié</i>	<i>alié</i>
Blut	<i>kibljak</i>	<i>chiépélaik</i>	<i>uáar</i>	<i>war</i>
Bart	<i>áfėjuk</i>	<i>áfaiúcu</i>	—	—
Mutter	<i>čāp</i>	<i>ciāp</i>	<i>yam</i>	<i>iam</i>
Pfeil	<i>árxkjél</i>	<i>árscel</i>	—	—

**Emploi d'une langue inintelligible dans les chants de quelques peuples primitifs.** — Un des lecteurs de l'«Anthropos» m'a présenté une remarque au sujet de mon article sur le *kubândwa*: «A plusieurs reprises, me dit-il, vous vous excusez de ne pouvoir donner la traduction de certains textes *nyarwanda*: et vous fournissez comme raison, non pas votre ignorance de la langue, ni le refus des indigènes de vous éclairer, mais ce fait que les *imândwa* retiennent nombre de formules bien qu'ils n'en comprennent pas le sens. Permettez-moi d'espérer que le temps tranchera plusieurs de ces difficultés . . .»

Je l'espère aussi: pourtant j'ai été heureux de constater que les Banyarwanda ne sont pas les seuls à respecter des phrases consacrées par la coutume, quoique leur signification reste un mystère. Voici un passage emprunté à l'article de M. MARTINDALE: Religion des Romains, Christus, pp. 366, 367: «Les Romains sont tellement hypnotisés par ces formules qu'ils les gardent alors que le sens en est depuis longtemps perdu. C'est ainsi que même à l'époque impériale, les frères arvaes, voués au culte de la Dea Dia ou déesse de la terre nourricière, se faisaient remettre tous les ans un vieux chant auquel on n'entendait plus rien depuis des siècles: ce qui ne les a pas empêchés de le répéter fidèlement jusqu'à la fin de l'empire.»

Il est peut-être un peu tard pour «espérer que le temps tranchera plusieurs de ces difficultés».

P. ARNOUX des PP. Blancs, Ruanda.

**Die älteste Auslegung des Wahrsage (*weï*) -Instrumentes bei den Jap-Insulanern<sup>1</sup>.** — In alten Zeiten wurde das *weï* nur im Kriege (*mal*) geflochten und bevor man eine größere Seereise (*tur*) antrat. Damals soll es, wie man allgemein behauptet, nur eine *weï*-Auslegung gegeben haben. Späterhin hat man das *weï* bei allen möglichen Gelegenheiten befragt und auch bezüglich der Auslegung ist man teilweise von den alten Regeln abgekommen. Die Vertreter der alten Richtung behaupten, daß das *weï* von einem sagenhaften Geisterkanu gelehrt worden sei. Die Neueren lassen dies gelten, wissen aber zu erzählen, daß die *weï*-Auslegung von einem Baumgeiste (*marilañ*) abgeändert und verbessert worden sei.

Die Worte, welche für die einzelnen Zahlenpaare eingesetzt werden<sup>2</sup>, sind identisch mit den Namen der Insassen des bereits genannten Geisterkanus, welches *m'orekân* (Geisterfahrzeug): oder *m'oreweï* (*weï*-Fahrzeug) genannt wird. Es sind acht Ehepärchen. *Zogólop*, der Häuptling, und seine Gattin *Séyok* sitzen in der Mitte des Kanus; die sieben anderen Ehemänner befinden sich auf dem Vorderteile desselben, während ihre Gattinnen die entsprechenden Plätze auf dem Hinterteile des Kanus einnehmen. Folgende Skizze dürfte die Plätze der einzelnen Geister am besten veranschaulichen. Auch der *tamaniweï* benützt ein kleines Kanu, um dieselben seinem Schüler einzuprägen.

Zur Geschichte dieses Geisterfahrzeuges sei folgende Erzählung eines alten *tamaniweï* angeführt:

*M'u nu Mal e rē dagi nem.*  
*Mal e reb e winay ni ga' ni tafēn e*  
*girdi' waleï ma tafēn e kan waleï.*

*ére rafurgad ma rabad u Mal na ane-*  
*naï ni guwin e winay u aneñai.*

*Aniñiragag e winay nu aneñai ni ra-*  
*bad naï.*

*Ma ta'qreb e winay u Ugoï ni Muge-*  
*mug fizinan ni karabad naï ni tafēn e weï.*

*Raunipi' e maiwil ri ko weï.*  
*Ta'qreb e winay nu Ua'qb ni tafēn e*  
*weï, ju Keñ ni jamamaïwil ri ko weï.*

(Ein) Kanu von *Mal* (ist) jenes Fahrzeug.  
*Mal* (ist) ein großes Land, welches Besitztum von Menschen zur Hälfte und Besitztum von Geistern zur Hälfte.

Nun reisten sie und kamen von *Mal* nach *Aneñai*, (in) alle Dörfer auf *Aneñai*.

Vierzig Dörfer von *Aneñai* (sind es), in welche sie kamen.

Und ein Dorf (ist) auf *Ugoï*, *Mugemug* (ist) sein Name, in welches sie kamen, welches ein *weï*-Ort (ist)<sup>3</sup>.

Man gibt Opfer daselbst dem *weï*.  
Ein Dorf von Jap (ist) ein *weï*-Ort, *Keñ* (nämlich), in dem man opfert dem *weï*.

<sup>1</sup> Vgl. P. WALLESEK, Religiöse Anschauungen und Gebräuche der Bewohner von Jap, „Anthropos“, VIII (1913), S. 1062 ff.; Das Wahrsagen mit dem *weï*-Instrument.

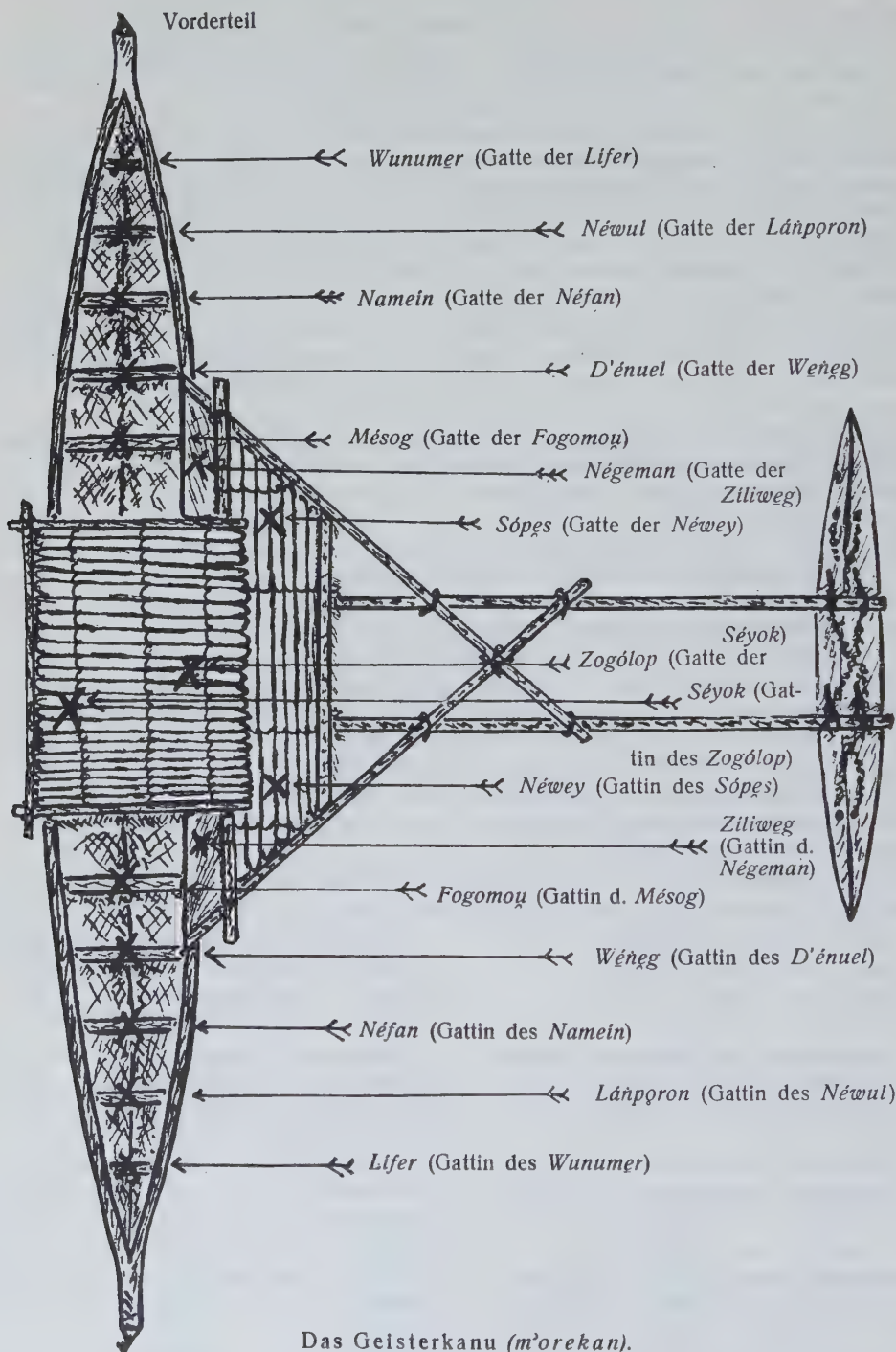
<sup>2</sup> Vgl. „Anthropos“, VIII (1913), S. 1063.

<sup>3</sup> *Aneñai* und *Ugoï* sind Inseln der östlich von Jap gelegenen Mogemog-Inselgruppe.



*Ta'areb e winay u nulu ni tafen e  
weĭ ni ju Tôru fizinan.*

Ein Dorf (ist) auf Nulu<sup>1</sup>, das ein weĭ-  
Ort (ist), welches Tôru heißt.



<sup>1</sup> Nulu ist eine kleine Insel südöstlich von Jap.

*Au ñe reñ e majwil norad ma danirpi'  
e gagan norad.*

*M'orekan fiziñan e rem'u nem.  
Danirguj e m'u ma danirguj e jan.*

Kokosschnur und *reñ* (Gelbwurzpulver)  
(ist) Opfergabe für sie; aber man gibt nicht  
Speise ihnen.

Geisterfahrzeug ist der Name jenes Kanus.  
Man sieht das Kanu nicht und sieht nicht  
das Gehen.

Bei Auslegung des *weí*, wie sie in alten Zeiten allgemein üblich war, gelten folgende Regeln:

1. Der Häuptling *Zogólop* und irgend ein Geist masculini generis (= die Geister auf dem Vorderteile des Kanus) ist günstig.

Irgend ein Geist masculini generis und *Zogólop* ist ungünstig.

*Zogólop* und irgend ein Geist feminini generis (= seine Gattin und die Geister auf dem Hinterteile des Kanus) ist günstig.

Irgend ein Geist feminini generis und *Zogólop* ist ebenfalls günstig.

Von *Séyok*, der Gattin des *Zogólop*, gelten die gleichen Regeln. Nur ist irgend ein Geist masculini generis und *Séyok* nicht ganz ungünstig.

2. Zwei Geister vom Vorderteile des Kanus sind als ungünstig, zwei Geister vom Hinterteile des Kanus dagegen als günstig zu deuten.

3. Ein Geist vom Vorderteile des Kanus und ein Geist vom Hinterteile des Kanus sowie umgekehrt ist nur günstig, wenn die beiden miteinander verheiratet sind; andernfalls ist die Konstellation ungünstig.

Kennt man also die Plätze der einzelnen Geister auf dem Kanu sowie die den einzelnen Geisternamen gleichwertigen Zahlenpaare, dann läßt sich die Auslegung des *weí* leicht bewerkstelligen.

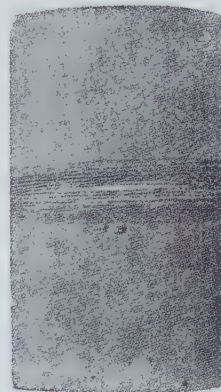
Wie schon bemerkt, ist dies unstreitig die älteste und ursprünglich wohl die einzige auf Jap zu Recht bestehende Auslegungsweise des *weí*. Wenn man unser Kartenspiel, speziell dessen vier Farben sowie König, Bube und Dame mit dem *weí* in dieser Auffassung vergleicht, ist man stark versucht, sei es eine gemeinsame Quelle, sei es sonst irgend einen Zusammenhang zwischen beiden anzunehmen.

P. S. WALLESE, O. Cap., Jap, Südsee.

**Rechteckschild der Umaua-Indianer (Südamerika).** — In meiner Arbeit „Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika“ (Zeitschrift für Ethnologie 1913, Heft 6) habe ich zu den Fällen des Vorkommens des Rechteckschildes in Südamerika den der Umaua hinzugefügt (S. 1053). Das Original desselben befindet sich im Königl. Museum für Völkerkunde in München unter Nr. 498. Da die Fälle des Vorkommens des Rechteckschildes in Südamerika bekanntlich nicht sehr zahlreich sind, so wird es gerechtfertigt sein, wenn ich hier die Abbildung dieses



Vorderseite.



Rückseite.

Rechteckschild der Umaua-Indianer (Südamerika).

Exemplares bringe, für deren Herstellung und freundliche Überlassung ich Herrn Prof. Dr. SCHERMAN, Direktor des Münchener Museums, auch hier meinen verbindlichsten Dank ausspreche. Die Bearbeitung des Schildes ist, sowohl was das Holz als das Flechtwerk anbetrifft, eine sehr

sorgfältige; das Holz ist schön geglättet, und der ein- und umgeflochtene Griff sauber und straff gehalten. Das Holz ist nach innen zu in vertikaler Richtung leicht eingebogen. Die Fläche ist 43 cm hoch und 25 cm breit. Bezüglich des Griffes habe ich die unrichtige Angabe in meiner Arbeit (S. 1053, Anm. 1) richtig zu stellen, daß er Längsgriff und oben und unten eingeflochten sei: er ist für die Handhabung ein Quergriff und nur an einer Stelle eingeflochten, den anderen Halt gewinnt er durch die sehr straffe Umwindung um die ganze Breite des Schildes; das Nähere zeigt deutlich die obige Abbildung.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

**Zusätze, Verbesserungen und Druckfehlerkorrekturen zu P. J. Mullie: Phonetische Untersuchungen über nordpekinesische Laute. („Anthropos“ VIII [1913], S. 436 ff.)** — Im Folgenden gebe ich einige Erweiterungen meiner phonetischen Darlegungen und verbessere dabei einige Unrichtigkeiten, auf die fortschreitende Studien mich gebracht, sowie eine Anzahl Druckfehler, die bei der gewaltigen Kompliziertheit des Drucksatzes wohl leicht erklärlich waren.

S. 437, Z. 7 statt „Eolonor“ lies „Tolon-nor“; Z. 9 statt „Parim“ lies „Parin“; Z. 17 statt „Kuiwach'eng“ lies „Kuihwach'eng“. S. 438, Z. 20 statt *xě la* lies *xe la* (1. Ton), statt *kxě'*, *kxó'* lies *kxe*, *kxō* (1. Ton); Z. 25 statt *xá' ízě* lies *xái zě* (2. Ton). S. 440, Z. 9 statt mit *e* lies *e'* (*e* mit einem Punkt); Z. 22 statt *šá'* lies *šā* (3. Ton); Z. 22 ernten, Z. 25 Morast sind die Karaktere zu streichen. S. 441, Z. 9 statt *šě' txo(w)* Zunge lies *šétxo(w)* (2. Ton). S. 443, Z. 9 statt „als ein *l* oder *r*“ lies „als ein *l*“. S. 444. In der Übersicht der Vokale muß *ō* geschrieben werden in der Reihe der Labiodentalvokale; unten statt *ž'ž'* lies *ž'ž* Tag. S. 445, Z. 16 statt *wúžě* lies *wuzě* Zimmer (1. Ton); Z. 18 statt *fú'tsin* lies *fú'tšin*; Z. 26 statt *těn* lies *těn* (3. Ton) warten; Z. 29 statt *tšüténzě* lies *tšüténzě* (3. 1. Ton) und *tšützět*. S. 417, Z. 23–24 belohnen lautet *šā*, brennen lautet *šo*, geben lautet *šó'*, spielen lautet *šūā*, Wasser lautet *šūl*, Buch lautet *šu*; Z. 37 statt *šěxo(w)* lies *šěxo(w)* Zeit, statt *šétkow* lies *šétxo(w)*, statt *šə kyo* lies *šá' kyo'* (4. Ton). S. 447, Z. 41 statt *žě't xo(w)* lies *žě' txo(w)* Sonne, statt *žě'žě* lies *žě'žě* Tag; Z. 42 statt *žút xun* lies *žú txun*. S. 448, Z. 17 statt *lóxu* lies *lóxū* (3. Ton), statt *xūn* lies *xún* (2. Ton); Z. 21 statt begeben lies begehren; Z. 40 statt *nū* (3. Ton) lies *nū* (2. Ton) Kuh. S. 449, Z. 19 statt *pxá'(n)* lies *pxā'(n)*; Z. 28 statt *lotxmót* lies *lótxmót*. S. 451, Z. 3 statt *qžě* lies *qžě* Papier, statt *qžědžu* lies *qžědžu*; Z. 15 statt *tšz* lies *tšx*; Z. 33 statt *ts'e* lies *ts'e'*. S. 453, Z. 14 statt *k: títá'* lies *k: títā'*; Z. 16 statt *tš: t'itū* lies *ts: t'itu* (1. Ton). S. 458, Z. 7 statt *šiq yā* lies *šiq yā* Salz; Z. 13 statt IV.  $\underline{\quad} + \underline{\quad} > \underline{\quad} + \underline{\quad}$  lies  $\underline{\quad} + \underline{\quad} > \underline{\quad} + \underline{\quad}$ ; Z. 33 statt *yú šui* lies *yú šūl*, statt *madžan* lies *mādžān*. S. 459, Z. 11 statt *qžě, žě, žě, ž* lies *qžě, žě, žě, ž*. S. 457, Z. 12 v. u. Das Zeichen „ für den *tšū' šən* ist nur ein vorläufig vorgeschlagenes Zeichen, bis die Identität dieses Tones richtig festgelegt ist. S. 460, Z. 2 statt  $\underline{\quad} + \underline{\quad} > \underline{\quad} + \underline{\quad}$  lies  $\underline{\quad} + \underline{\quad} > \underline{\quad} + \underline{\quad}$ . S. 462, Z. 15 statt *kxōyīn* lies *kxōyīn*, statt *i'sě* lies *i'sě*; Z. 24 und 28 statt *qžě* lies *qžě*. S. 463, Z. 26 statt *sā li dī'* lies *sā lidī'*. S. 464, Z. 5 statt *me ēt* lies *me ēt* (2. Ton); Z. 6 statt *sufīnzě* lies *sufīnzě* (2. Ton); Z. 7 statt *dāě't* lies *džě't*; Z. 9 statt *šěmošet* lies *šěmošet* (4. Ton); Z. 17 statt K'angp'ingsien lies K'angp'ingsien; Z. 18 statt *mā yāntfā* lies *mā yāntfā*; Z. 22 statt *móxytun* lies *móxytun*; Z. 28 das Wörtlein *pə* hat den 4. Ton; Z. 39 statt *yüntxq* für *yüntxq*. S. 465, Z. 7 statt *fāt* lies *fāt*, statt *nūt* lies *nūt*, statt *kōt* lies *kōt*; Z. 25 statt *yüel* lies *yüel*; Z. 31 statt *xuēt* lies *xuēt*.

Anm. 1, § 39. Könnte vielleicht der dentale Reibelaut *s* vor *i*, *ü* mit dem palatalisierten palatalen Reibelaut gleichgestellt werden, dann hätten wir ohne Zweifel den vorderen palatalen Reibelaut; ohne die Schärfe des *s* zu haben, mangelt es dem Laute auch an dem eigenartigen Charakter des vollen *š*; vorläufig kann das Zeichen *š* wohl gebraucht werden.

Anm. 2, § 58. Man kann den *šā p'xin* einen Mittelton nennen, und den *šia p'xin* einen Mittelhochton, aber ich muß daran erinnern, daß ich zwischen meinem Hochtone (Mittelton bei P. SCHMIDT) und meinem Tieftone (ebenfalls Tieftone bei P. SCHMIDT) einen anderen Mittelton stellte, der von P. SCHMIDT mit meinem Hochtone vermischt wurde. Z. B.: der Endton des Tiefmitteltones ist nicht mit meinem Hochtone auf gleiche Höhe zu bringen.

S. 459, Z. 20. *džunkyo'* China ist unrichtig geschrieben, weil das Wort *kyo* den dritten Ton hat; aber wie soll man es schreiben? Es hat seinen Endton bewahrt, und dieser ist nicht so hoch als der Ton des Wortes *džun*. S. 462, Z. 31 *txiā džu tó'* die katholische Religion; das Wort *džu* hat auch tieferen Ton als das Wort *txiā*. Wenn durch Reduzierung der Einsatztöne



des Tiefmitteltones übrig bleibt, kann das Zeichen angewendet werden. Wenn aber der Endton allein übrig bleibt, wie soll er ausgedrückt werden? Und er muß ausgedrückt werden, will man Unsinn vermeiden.

Aus der oben erwähnten Tatsache wird es deutlich, daß die Benennung Tiefmittelton für den *šā šēm* auch nicht ganz akkurat ist.

P. JOS. MULLIE.

**Zur Soziologie usw. der Küsten- und Bergbewohner der Gazellehalbinsel, Neupommern, Südsee.** — Es sei mir gestattet, einigen Bemängelungen meiner Arbeit „Die Küsten- und Bergbewohner der Gazellehalbinsel“ gegenüber, die Herr P. MEIER in seiner Besprechung derselben („Anthropos“, IX, S. 348 ff.) vorbringt, meine Auffassungen klarzulegen und zu rechtfertigen:

Zu S. 349. Den von mir gewählten Ausdruck „Gazelleküstenvolk“ muß ich vor *gunan tuna* den Vorzug geben, weil er klarer zum Ausdruck bringt, was gemeint ist.

Zu S. 349. Meine aus den Baining-Bergen mitgebrachten Steingeräte (vgl. Tafel I meines Buches) sind hochbedeutsame Funde, die wichtige Glieder in einer Kette bilden, die von den Molukken ausgehend bis nach Polynesien hin zu verfolgen ist. Hier ist aber nicht der Raum, noch des weiteren hierüber zu verbreiten.

Zu S. 350. Herr P. MEIER beanstandet meinen Passus: „Man handelt nach der Väter-Art, ohne zu fragen warum.“ Frage ich aber die Eingebornen, was dieses oder jenes Ornament, dieses oder jenes Lied (heute zum Teil im Text nicht mehr verständlich, weil in veralteter Sprache) zu bedeuten habe, so erhalte ich die Antwort: „Wir wissen es nicht, wir machen es so, weil es die Väter so machten.“

Zu den Geschlechtsgruppen in Matupit bemerke ich, daß mir ein Eingeborner auf mein Befragen erklärt hat, es gebe hier zwei Geschlechtsgruppen: *a pikalaba* (bei mir fälschlich *a pi da laba*) und *a te matam*. Auf Grund dieser Erklärung, die ich mir sofort notiert habe, bringe ich beide Ausdrücke zusammen.

Zu S. 351. Herr P. MEIER bemängelt den Ausdruck „Rauhehe“, aber meines Erachtens mit Unrecht. Wer den Text meiner Arbeit, S. 53, IV. Kap., liest, wird mit mir der Ansicht sein, daß es sich in der Tat um Rauhehe handelt. Ich meine, dieser Text, der doch nicht auf Phantasie, sondern auf Mitteilung meiner Gewährsmänner beruht, ist auch von Herrn P. MEIER zu beachten.

Nun kann es aber keinem Zweifel unterliegen, daß die Rauhehe sozial niedriger steht als die Kaufehe der Küstenvölker. Auch geht aus meinen Ausführungen hervor, daß das unentwickelte lockere Eheleben der Baininger dem Herdenwesen näher steht, wie z. B. die Kaufehe der Küstenvölker. Ich muß daher den Vorwurf zurückweisen, daß ich mich einer Theorie zuliebe in offenbare Widersprüche verwickle<sup>1</sup>.

Zu 352. Sehr dankbar wäre ich Herrn P. MEIER für die Aufklärung, daß der Besitz unter Aufsicht der Mutter bleibt, solange diese am Leben ist. Nun wird aber nach dem Tode des Mannes die Frau meistens von ihrer elterlichen Familie zurückgeholt (S. 57 mit Abbildung). Ich hätte ja besser von ideellen Teilen gesprochen, glaubte aber, daß das schon aus meinen Ausführungen auf S. 51, III. Kap., S. 58, V. Kap., zur Genüge hervorginge.

Zu S. 352. Meines Erachtens kann aus verschiedenen Teilen ein und derselben Pflanze sehr wohl die gelbe und die blaue Farbe gewonnen werden, nämlich durch verschiedene Prozeduren (vgl. S. 77 mit Abbildung).

Schließlich möchte ich zu meinem Bilde (Tafel 5b) noch bemerken, daß es sich nicht um *dukduk*- und *tumbuan*-Masken handeln kann, daß aber noch eine andere Art von Masken (*a lor*), die beim Tambarantanz Verwendung findet, in Betracht käme. Soweit ich mich entsinne, war im Innern der Kalkhütte zur Zeit meines Aufenthaltes auf Massikonapuka kein *tabataba*-Aufsatz untergebracht, wohl aber befindet sich eine solche Hütte am Festlande von Neupommern, der Insel Massikonapuka gegenüber. Demungeachtet nahm ich die Berichtigung mit Dank entgegen.

Dr. FRIEDRICH BURGER.

<sup>1</sup> [Hier bewegt sich Herr Dr. BURGER in ziemlich veralteten Anschauungen, wie er, um nur auf ganz Neues hinzuweisen, aus den Ausführungen W. WUNDT's („Anthropos“, IX [1914], S. 313 ff.) ersehen kann. Auch auf die Darlegungen von W. H. R. RIVERS (s. unten S. 684 ff.) sei er verwiesen. — P. W. SCHMIDT.]

**Prijsvraag der Nederlandsche Vereeniging voor Economische Geographie te 's-Gravenhage.** — Het Bestuur van de Nederlandsche Vereeniging voor Economische Geographie te 's-Gravenhage maakt door dezen bekend, dat de Vereeniging heeft uitgeschreven een prijsvraag over het volgende onderwerp: De ontwikkeling en geographische verbreiding van den invoer van artikelen uit de subtropische en gematigde gewesten in Nederlandsch-Indië gedurende de laatste eeuw en in het bijzonder in den laatsten tijd.

De bedoeling hiermede is een overzicht te verkrijgen van de artikelen, welke de landen van Europa, Japan, China, Australië, Noord-Amerika en andere landen met soortgelijke voortbrengselen aan Nederlandsch-Indië leveren; hoe die in Indië gedistribueerd worden; welke wijziging, zoowel wat hoeveelheid en aard der artikelen als de landen van afkomst betreft, bij den invoer valt waar te nemen; welken invloed de productie in Indië op dien invoer gehad heeft en kan hebben, een en ander historisch behandeld met verklarende toelichting en aanwijzing der invloeden, die in Indië of in het buitenland daarop werken.

De omvang van het antwoord moet beslaan 8 à 11 vel druks van 16 pag., op  $\pm$  2200 letters per pagina berekend. Het manuscript moet duidelijk geschreven zijn, liefst getypt, in de Nederlandsche taal, het papier aan eene zijde beschreven, en met een motto geteekend, terwijl een daarbij behorende met lak gesloten brief den naam en het adres des schrijvers aanwijst.

Voor het beste antwoord, dat door den beoordeelingsraad ter bekroning wordt aangewezen, ontvangt de schrijver een prijs van f 500, terwijl nog een premie van f 200 kan toegekend worden aan een der andere antwoorden, wanneer dat daarvoor in aanmerking komt. Mocht de beoordeelingsraad aan geen antwoord den *prijs* kunnen toekennen, dan heeft deze nog het recht enkel de *premie* toe te wijzen.

De Nederlandsche Vereeniging voor Economische Geographie verkrijgt het auteursrecht der bekroonde antwoorden, en heft het recht die onder den naam des schrijvers te publiceeren, soals zij dat wenschelijk vindt.

De beoordeelingsraad bestaat uit de heeren:

H. J. HOOGEVEEN, Oud-President van de Factory der Nederlandsche Handelmaatschappij te Batavia,

Mr. G. VISSERING, President van de Nederlandsche Bank, Oud-President van de Javasche Bank, en Dr. H. BLINK, Voorzitter der Nederlandsche Vereeniging voor Economische Geographie.

Aan alle inzenders van ernstige beantwoordingen, die niet bekroond worden, zullen hun geschriften vrachtvrij worden teruggezonden.

Verdere inlichtingen omtrent de strekking dezer prijsvraag verschaft gaarne de heer Dr. H. BLINK, Groot-Hertoginnelaan 67, den Haag.

De inzending is opengesteld tot 15 December 1915 en moet vrachtvrij geschieden bij den Secretaris der Vereeniging, Banstraat 25, den Haag,

Het Bestuur voornoemd,

Dr. H. BLINK, Voorzitter.

Mr. R. E. KIELSTRA, Secretaris.

**Statistik der Schul- und Universitätsschriften 1912/13.** — Der von der „Zentralstelle für Dissertationen und Programme“ der Buchhandlung GUSTAV FOCK, G. m. b. H. in Leipzig, herausgegebene Bibliographische Monatsbericht über neu erschienene Schul-, Universitäts- und Hochschulschriften verzeichnet in seinem kürzlich abgeschlossenen 24. Jahrgang (1912/13) die Titel von 6669 Abhandlungen, die sich auf folgende Disziplinen verteilen:

Klassische Philologie und Altertumswissenschaften . . . . .	268 Abhandlungen
Neuere Philologie (Moderne Sprachen und Literaturgeschichte) . . . . .	472 „
Orientalia und vergleichende Sprachwissenschaft . . . . .	38 „
Theologie . . . . .	48 „
Philosophie und Psychologie . . . . .	168 „
Pädagogik . . . . .	106 „
Geschichte und Hilfswissenschaften . . . . .	334 „
Geographie (Reisebeschreibungen, Anthropologie und Ethnologie) . . . . .	57 „

Rechtswissenschaft, Staatswissenschaft, Volkswirtschaft . . . . .	1649	Abhandlungen
Medizin . . . . .	1996	"
Tierheilkunde . . . . .	37	"
Beschreibende Naturwissenschaften (Zoologie, Botanik, Geologie, Mineralogie)	308	"
Exakte Wissenschaften (Mathematik, Physik, Astronomie, Meteorologie etc.)	278	"
Chemie . . . . .	597	"
Land- und Forstwirtschaft (Viehzucht) . . . . .	56	"
Technische und Handelswissenschaften . . . . .	120	"
Bildende Künste . . . . .	90	"
Musik . . . . .	16	"
Verschiedenes (Bibliothekswesen, Reden etc.) . . . . .	31	"

6669 Abhandlungen

Es ist schade, daß in dieser Übersicht „Anthropologie und Ethnologie“ noch mit „Geographie“ zusammengestellt sind, so daß man kein klares Bild über die Beteiligung der Ethnologie an dem Arbeitsbetrieb an den Universitäten und Hochschulen erhält. Es wäre dringend zu fordern, daß, der durchaus selbständigen Bedeutung der Ethnologie entsprechend, wie überall so auch hier, die Ethnologie von der Geographie völlig losgetrennt und für sie eine eigene Rubrik geschaffen würde.

Vom 19. bis 23. April d. J. tagte in Hamburg der **Erste Internationale Kongreß für Experimentelle Phonetik**, der — wenn man die Linguisten ausnimmt — eine unerwartet zahlreiche Beteiligung fand. Die in Aussicht gestellte Publikation der Verhandlungen des Kongresses wird uns Gelegenheit bieten, näher auf den Verlauf und die Erfolge einzugehen.

P. F. HESTERMANN, S. V. D.



## Personalia.

Am 26. April d. J. starb zu Berlin Prof. Dr. PAUL EHRENREICH, mit dem die Ethnologie, besonders die Amerikanistik, einen hervorragenden Vertreter verlor. Mit KARL und WILHELM V. DEN STEINEN machte er 1884/85 und 1887/89 zwei Forschungsreisen in das Innere von Brasilien, welche eine neue Epoche der Erforschung der südamerikanischen Urvölker einleiteten; die Ergebnisse derselben veröffentlichte er in den Werken „Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens“ (1891), „Beiträge zur Geographie Zentral-Brasiliens“ (1890/91), „Anthropologische Studien über die Urbewohner Brasiliens“ (1897), „Material zur Sprachkunde Brasiliens“ (1893/96), denen er 1904 im „Archiv für Anthropologie“ die zusammenfassende Studie „Über den gegenwärtigen Stand der Ethnographie Süd-Amerikas“ folgen ließ. Er wandte sich dann insbesondere dem Studium der amerikanischen Mythologie zu, als dessen Frucht 1905 die wertvolle Abhandlung (als Beiheft zur „Zeitschrift für Ethnologie“) „Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker“ erschien, in welcher er den Zusammenhang der amerikanischen Mythologien mit denen Asiens nachwies und in allgemeiner Hinsicht die wichtige Stellung der „Heilbringer“ in Mythologie und Religion näher festlegte. Hatte er schon diesem Werk in der Einleitung eine Reihe vortrefflicher Erörterungen über allgemeine Mythologie vorausgeschickt, so brachte das Jahr 1910 das wichtige Werk „Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen“, das man als ein Lehrbuch der allgemeinen, soweit wie möglich alle Völker umfassenden Mythologie bezeichnen darf und worin er Grundlagen legt, die wohl zum großen Teil als dauernde sich erweisen werden. Gerade nach dieser Richtung hin hatte er noch umfassende Arbeiten in Vorbereitung, so daß sein vorzeitiger Tod (er war geboren 1855) um so mehr zu beklagen ist. Von seltener Unvoreingenommenheit des Geistes, war EHRENREICH hervorragend befähigt, neue Ideen, wenn sie auch gegen Zeitströmungen angingen, in ihrem Werte zu erkennen, und wenn er einmal für sie eingetreten, konnte keine Geringschätzung und keine Ironie ihn davon abbringen, sie festzuhalten und zur Geltung zu bringen. So ist es mit sein Verdienst, daß die Ideen A. LANG's über das Alter des höchsten Wesens bei primitiven Völkern zur Geltung gekommen sind, und auch die astralmythologische Richtung SIECKE's hat ihm viel zu verdanken.



Auch darin, daß er, allen extremen Wegen abhold, die Einseitigkeiten derselben beseitigte und so ihren wirklichen inneren Wert zur Anerkennung brachte, wozu ihn sowohl die ruhige Umsicht seines Urteils wie seine umfassenden Kenntnisse der Mythologie aller Völker hervorragend befähigten.

Gleichfalls im April d. J. starb in Aussee Freiherr FERDINAND V. ANDRIAN-WERBURG, der sich um die anthropologische und ethnologische Forschung in Österreich und Deutschland vielseitige Verdienste erworben hatte. Er war der Begründer der Wiener Anthropologischen Gesellschaft (1870), deren Präsident er von 1882- 1902 und deren Ehrenpräsident er bis zu seinem Tode war. Außer mehreren geologischen Arbeiten veröffentlichte er „Prähistorische Studien aus Sicilien“ (Berlin 1878), „Der Höhenkultus der europäischen und asiatischen Völker“ (1900), „Die Alt-Aussee“ (1905), und in seinen letzten Jahren beschäftigten ihn lebhaft Studien über die mystischen Zahlen, über die er ein äußerst reiches Material bereits gesammelt hatte. Baron ANDRIAN-WERBURG gehörte zu jener Gruppe verdienstvoller Männer wie BASTIAN, VIRCHOW, RANKE, WALDEYER, mit denen allen er freundschaftlich verbunden war, die der Völker- und Menschenkunde in Deutschland und Österreich zu ihrem ersten Aufschwung verhelfen und ihre spätere reiche Entwicklung vorbereiteten.

Rev. A. G. MORICE, O. M. I., M. A., the well-known to the readers of „Anthropos“ by his numerous articles on „The Dene Race“ („Anthropos“, 1907, 1909, 1910) which will be continued in short time, has been unanimously elected the first Honorary Member of the Royal Canadian Institute, „in recognition of his eminent services to science by his researches into the Ethnology and Philology of the Western Dénés and other Indian nations of British Columbia embodied in numerous contributions which have enriched the Proceedings and Transactions of this Institute, and also by his studies for Archaeology and History shown by articles which have appeared in various scientific periodicals and by his History of the Northern Section of British Columbia,“ &c., as is stated in the official request for the title spontaneously made in his behalf to the Council of the Institute. Fr. MORICE had already been made the first Bachelor of Arts and the first Master of Arts of the University of Saskatchewan, where he has just been giving for the fourth year a course of anthropology.



## Miscellanea.

### Europa und Allgemeines.

Einer Ansprache, die Sir RICHARD TEMPLE an junge Kandidaten für den Zivildienst in Indien gerichtet hat, entnehmen wir einige bemerkenswerte Gedanken, die *mutatis mutandis* auch für den Missionär und Forscher nicht nur in Indien, sondern auch anderwärts ihre hohe Bedeutung haben. Nach TEMPLE's Anschauungen, die sich auf ein 40jähriges Studium und auf eine ebenso lange Erfahrung stützen, braucht der indische Beamte zunächst Kenntnis der Sprache, dann Kenntnis der Verwaltung und endlich Kenntnis des einheimischen Rechtes. Damit ist es aber nicht genug. Für besonders wichtig, ja unerlässlich, hält TEMPLE ein gründliches und andauerndes Studium der Anthropologie, bzw. der Ethnographie, speziell der geistigen, religiösen und sozialen Kultur der indischen Völker, unter denen er wirkt. So ist es in Indien im besonderen vonnöten, sich volle Vertrautheit zu verschaffen mit dem Kastenwesen, von dem das ganze soziale Leben in Indien getragen und beherrscht wird. Der eingehenden Kenntnis des Kastenwesens hat die genaueste Kenntnis des modernen Hinduismus an die Seite zu treten. Der Hinduismus in höherer Form ist die fast monotheistische Religion der oberen Kasten, während die große Masse des Volkes mehr oder weniger einem primitiven Animismus huldigt. In letzteren Klassen aber gewinnt nun das Christentum den größten Anhang, wogegen die höheren Klassen alle Kräfte anspannen, um den Hinduismus von neuem zu beleben. So bringt der Kontakt mit unserer westlichen Kultur das ganze indische Volk in Bewegung und Revolution. Von all diesen Voraussetzungen muß der Beamte volle Kenntnis haben, um dann, wenn die Umwälzungen mit allen Folgen gewissermaßen naturnotwendig hereinbrechen, nicht den Kopf zu verlieren, sondern Herr der Lage zu bleiben. Ganz besonders wichtig hält TEMPLE die Erlernung der einheimischen Sprache. Ihre gute Kenntnis vonseiten des Beamten verspricht im ganzen mehr für das Wohl des regierten Volkes, als noch so vorzügliche Gesetzes- und Verwaltungskennntnis (Man, 14, 1914, 20).

### Asien.

T. C. HODSON erörtert (Man, 14, 1914, 44) einige Gründe, mit welchen verschiedene Stämme Indiens den von ihnen geübten Mädchenmord

### Europe et Généralités.

Nous empruntons à un discours que Sir RICHARD TEMPLE a adressé aux jeunes candidats du service civil dans l'Inde quelques idées remarquables qui, *mutatis mutandis*, ont aussi leur haute importance pour les missionnaires et les explorateurs, non seulement dans l'Inde mais aussi ailleurs. D'après les idées de TEMPLE, idées qui s'appuient sur des études de 40 années et une expérience aussi longue, l'employé indien a d'abord besoin de connaître la langue, puis l'administration, enfin le droit indigène. Mais cela ne suffit pas. Une étude approfondie et continuelle de l'anthropologie et de l'ethnographie, surtout de la culture intellectuelle, religieuse et sociale des peuples indiens parmi lesquels il travaille, est extrêmement importante, même indispensable. Ainsi il est particulièrement urgent pour l'Inde de s'occuper de la question des castes qui supportent et dominent toute la vie sociale de l'Inde. De pair avec une connaissance détaillée des castes doit marcher une connaissance très exacte de l'hindouisme moderne. L'hindouisme de forme supérieure est la religion presque monothéiste des hautes castes pendant que la grande masse du peuple est plus ou moins adonnée à un animisme primitif. Dans ces dernières classes le christianisme fait le plus de progrès, pendant que les hautes castes font tous les efforts pour raviver l'hindouisme. Voilà comment le contact avec notre civilisation occidentale remue le peuple indien tout entier et y cause une révolution. Le fonctionnaire doit avoir pleine connaissance de toute cette situation pour que, quand ces révolutions avec toutes leurs conséquences éclatent presque par la force de la nature, il ne perde pas la tête, mais reste maître de la situation. R. TEMPLE attribue une importance spéciale à la connaissance de la langue indigène. Cette parfaite connaissance de la part des employés garantit beaucoup plus le bien du peuple gouverné qu'une connaissance, si parfaite fût-elle, des lois et de l'administration (Man, 14, 1914, 20).

### Asie.

T. C. HODSON discute (Man 14, 1914, 44) quelques raisons par lesquels plusieurs tribus de l'Inde motivèrent ou motivent encore le meurtre

motivierten bzw. motivieren. Von den Kandh und Naga berichtete RISLEY schon vor dreißig Jahren, daß der Mädchenmord bei ihnen nicht Ursache, sondern Folge ihrer Exogamie sei. Um nämlich vor räuberischen Überfällen benachbarter stärkerer Stämme sicher zu sein, die mit Gewalt die heiratsfähigen Mädchen wegzuführen pflegten, wurden die Mädchen schon in der Jugend einfach ums Leben gebracht. Anderwärts führt sich die Unsitte des Mädchenmordes mehr auf abergläubische Anschauungen zurück. So wurden in Manipur die Mädchen getötet, welche in bestimmter Lage geboren waren. Die Khonds, welche besonders männlichen Nachwuchs ersehnen, töten die Mädchen vielfach vor dem 7. Lebensstage, an dem sonst dem Kinde der Name gegeben wird. Ihr Glaube geht nämlich dahin, daß die Seele eines Kindes, das vor dem Tage der Namensgebung stirbt, nicht wieder in der Familie inkarniert wird, was wohl geschehen soll, wenn es nach diesem Tage stirbt. Infolge des Mädchenmordes und wohl auch wegen der Witwenverbrennung ist das Verhältnis des männlichen zum weiblichen Geschlecht zurzeit 1000 zu 954 (Indian Census Report, 1911).

In Folk-Lore (25, 1914, 34—54) handelt A. CZAPLICKA über „The influence of environment upon the religious ideas and practices of the aborigines of northern Asia“. Den Norden Asiens, ein Gebiet von der Größe Europas, bewohnen jene Völker, die CASTRÉN als ural-altaische Völker bezeichnete, während M. MÜLLER in ihnen den nördlicheren Teil der turanischen Familie zu erkennen glaubte. Die Bevölkerung ganz Sibiriens betrug 1897 etwa 5,727.000. Davon sind 5,000.000 Europäer (Russen und Polen). Die Eingebornen teilt CZAPLICKA in Neo-Sibirier und Paläo-Sibirier. Nach STANFORD's Compendium (1906) beträgt die Zahl der ersteren 750.000, die der letzteren 300.000. Zieht man von Nordost nach Südwest eine Diagonale, so wohnen nördlich derselben die Paläo-Sibirier, südlich die Neo-Sibirier. Das nördliche Gebiet ist eine äußerst unwirtliche und unfruchtbare Ebene mit kaltem und rauhem Klima. Der Süden, besonders der Südwest, ist mehr gebirgig und erfreut sich günstigerer Temperaturverhältnisse. Diese lokalen Verschiedenheiten kommen nach CZAPLICKA in ihrer Weise zum Ausdruck in den religiösen Anschauungen und Praktiken beider Gebiete. Im Norden findet sich ein Familien-Schamanismus; zu Gruppen-, Gemeindebildungen ist es bei der spärlichen Bevölkerung nämlich kaum gekommen. Das fast ständige Verweilen in den unterirdischen Behausungen hat die Menschen

des jeunes filles. Il y a déjà trente ans que RISLEY rapporta des Kandh et Naga que chez eux le meurtre des jeunes filles n'était pas la cause, mais la suite de l'exogamie. Pour se garantir des brigandages des tribus voisines plus fortes qui avaient coutume de ravir les jeunes filles en âge de se marier, on tuait tout simplement les jeunes filles dès leur jeunesse. Ailleurs, la coutume barbare provient de croyances superstitieuses. Ainsi, dans le Manipur, on tuait les jeunes filles qui naissaient dans une situation déterminée. Les Khonds, qui souhaitent particulièrement une descendance masculine, tuent les jeunes filles avant le septième jour, terme où l'on donne ailleurs le nom à l'enfant. Leur croyance est que l'âme d'un enfant qui meurt avant d'avoir reçu le nom, ne se réincarne pas dans la famille, et que cela arrive au contraire, s'il meurt après ce jour. Par suite du meurtre des jeunes filles et aussi par suite de la coutume de brûler les veuves, la proportion du sexe masculin au féminin est actuellement de 1000 à 954 (Indian Census Report 1911).

Dans le Folk-Lore (25, 1914, 34—54, A. CZAPLICKA traite sur l'influence de l'entourage sur les idées et pratiques religieuses des aborigènes du nord de l'Asie. Le nord de l'Asie, un pays de la grandeur de l'Europe, est habité par les peuples que CASTRÉN qualifia d'oural-altaïques, tandis que M. MÜLLER crut y reconnaître la partie méridionale de la famille touranienne. La population de toute la Sibérie était en 1897 d'environ 5,727.000 âmes; cinq millions d'eux sont Européens, Russes et Polonais. CZAPLICKA partage les indigènes en Néo-Sibériens et Paléo-Sibériens. D'après le Compendium de STANFORD (1906), le nombre des premiers s'élève à 750.000, celui des derniers à 300.000. En tirant une diagonale du nord-est au sud-ouest, les Paléo-Sibériens habitent au nord à cette ligne, les Néo-Sibériens au sud. La région du nord est une plaine extrêmement stérile et sans culture, avec un climat froid et rude. Le sud, surtout le sud-ouest, est plus montagneux et jouit d'une température plus favorable. Ces différences locales trouvent, d'après CZAPLICKA, leur expression dans les idées et pratiques religieuses des deux pays. Au nord, il y a un chamanisme familial; des communautés et des groupes n'ont pu se former à cause du peu de densité de la population. Le séjour presque continu dans des habitations souterraines a fait concentrer les hommes en eux-mêmes; les phénomènes de l'hystérie, des révélation, des pro-



in sich gekehrt gemacht, wobei Hysterie, Offenbarungen, Weissagungen und auch sexuelle Perversitäten mit in die Erscheinung treten. Die Gottesidee ist wenig klar, Götter und Geister werden halbtierisch gedacht. So ist der Große Rabe (Big Raven) ihr Hauptgott. Die Mythen kennen die Unterscheidung von Mensch und Tier nicht. Die Verehrung schwarzer (böser) Geister ist bei den Paläo-Sibiriern vorherrschend, während bei den Neo-Sibiriern eine dualistische Unterscheidung zwischen guten und bösen Geistern im allgemeinen strikte durchgeführt ist. Gerade der Kult der weißen (guten) Geister ist bei letzteren der bestimmtere und bedeutendere. Die Jakuten und Altaier offenbaren unverkennbare monotheistische Tendenzen.

### Afrika.

Mehrere ethnographische und soziologische Einzelheiten über die Pangwe in Afrika werden uns mitgeteilt in der Revue Anthropologique (24, 1914, 183—194). Die Mitteilungen haben eine doppelte Quelle. Zunächst berichtet A. LARSONNEUR, von dem wir einiges hier folgen lassen. Bei den Pangwe herrscht Vaterrecht in vollem Umfange. Stirbt der Mann, so untersteht die Frau dem Bruder, bzw. sie wird von ihm zur Frau genommen. Im Falle eines Divortiums schicken die Angehörigen der Frau letztere entweder zum Manne zurück oder, falls der Scheidungsgrund als wirklich vorhanden erkannt wird, erstatten sie die Kaufsumme dem Manne zurück. Polygamie ist vorhanden, jedoch nicht allgemein. Auf Ehebruch steht Geldstrafe. Die Verheiratung findet gewöhnlich im Alter von 16 Jahren statt. Die Kontrahenten haben wenigstens mit zu entscheiden bei der Wahl. — An zweiter Stelle folgt der Bericht eines studierten Eingebornen. Wir entnehmen ihm noch folgendes. An Körperverstümmelungen kennt man die Beschneidung und die den Europäern (!) abgesehene Durchbohrung der Ohrfläppchen. Kranke werden gut behandelt. Mädchenmord kommt vor. Kannibalismus ist unbekannt. Die Toten bestattet man in der Erde, nur die Zauberer und Fetischpriester werden auf Bäumen ausgesetzt, den wilden Tieren und Vögeln zum Fraße. Übeltäter werden lebendig verbrannt. Sklaverei ist allgemein verbreitet. Die Nahrung wird erworben durch Jagd, Fischfang und Hackbau. Als Verkehrsmittel zu Wasser gebraucht man das Floß. Man glaubt an ein zukünftiges Leben, man hat einen einzigen Gott, dem zwei andere zur Seite treten, die gleich stark sind wie er, und denen in ihrer Darstellung als Idole, Fleisch geopfert wird.

phéties et des perversités sexuelles n'y manquent pas. L'idée de Dieu est peu précise, les dieux et les esprits sont conçus à moitié comme des animaux. Ainsi le grand corbeau (big raven) est leur dieu principal. Les mythes ne connaissent pas la distinction entre homme et animal. Le culte d'esprits noirs (mauvais) prédomine chez les Paléo-Sibériens, tandis que chez les Néo-Sibériens, une distinction dualiste entre bons et mauvais esprits est en général strictement admise. Le culte des esprits blancs (bons) prévaut chez ces derniers tant comme précision que comme importance. Les Yakuts et les Altaïs montrent des tendances monothéistes indiscutables.

### Afrique.

La Revue Anthropologique (24, 1914, 183—194), communique des détails ethnographiques et sociologiques sur les Pangoués dans l'Afrique. Ces communications ont une double source. Le premier rapport est de A. LARSONNEUR; nous en donnons quelques notes. Chez les Pangoués, le droit paternel est en vigueur dans sa plénitude. Quand le mari meurt, la femme passe sous la domination du frère du mari, et celui-ci la prend pour femme. Dans le cas de divorce, la parenté de la femme renvoie celle-ci à son mari, ou, quand l'existence de la cause du divorce est constatée, ils remboursent au mari la somme d'achat de la femme. On y rencontre la polygamie, mais elle n'est pas générale. L'adultère est puni d'une amende. Le mariage a ordinairement lieu à l'âge de 16 ans. Les futurs époux ont du moins quelque chose à dire dans le choix du consort. — En deuxième lieu, il y a un rapport d'un indigène qui a fait des études. Nous en empruntons ce qui suit: En fait de mutilations, on connaît la circoncision et le percement des oreilles, emprunté aux Européens (!). Les malades sont bien soignés; le meurtre des jeunes filles est parfois en usage, le cannibalisme est inconnu. Les morts sont enterrés; les magiciens et les prêtres sont exposés sur des arbres pour être dévorés par les bêtes et les oiseaux sauvages. Les malfaiteurs sont brûlés vifs. L'esclavage est universellement répandu. On vit de chasse, de pêche et d'un peu d'agriculture. Le radeau sert de moyen de transport dans l'eau. On croit à une vie future, à un seul dieu doublé d'autres plus petits qui sont aussi forts que lui et sont représentés par les idoles auxquelles on offre de la viande.

Über prähistorische Steinartefakte in Togo stellt H. SCHWANOLD neues Material zusammen, das ihm hauptsächlich vom Missionär FRICKE zugestellt worden ist. Unter den Fundstücken sind in erster Linie 40 Stück Steingeld bemerkenswert. Die linsenförmigen Stücke haben einen Durchmesser von  $3\frac{1}{2}$  bis 6 cm. Ein Bohrloch, von beiden Seiten konisch, hat einen Durchmesser von 2 bis 4 mm. Zurzeit ist das Steingeld im Ewhelände außer Gebrauch, obwohl nach Anschauung der Schwarzen Steinen Geldeswert wohl zukommt. Ehemalige Steinbeilklingen, an einem Ende keilförmig zugeschliffen, finden sich häufig. Sie gelten als Götterbeile, die im Blitz auf die Erde niedersausen. Das Steinmesser dient noch heute als Beschneidungsmesser zu kultischen Zwecken. (Zeitschr. f. Ethnol. 45, 1913, 970—972).

Der Missionär CAMPBELL berichtet (Man, 14, 1914, 38) wertvolle Einzelheiten über eine mächtige geheime Gesellschaft, Butwa genannt, unter den Batwa am Banguela-See in Zentralafrika. Die Batwa gehören zu den Bantunegern. Totemismus und entsprechende Exogamie sind vertreten. Das Totem genießt keine eigentlich religiöse Verehrung, sondern hat nur den Zweck, die ehelichen Verbindungen zu regeln. Näheres hören wir dann von der weitreichenden Mitgliedschaft zu dem Geheimbund Butwa. Männer und Frauen treten dem Bunde bei; schließt der eine Ehe teil sich nicht an, so kommt es für gewöhnlich zur Ehescheidung. Die Aufnahme in den Bund ist eine ziemlich umständliche und weitläufige, erreicht jedoch ihren Höhepunkt im Nehmen eines heiligen Trankes. Hauptzweck der Veranstaltung ist, die jungen Glieder, nachdem sie alle Selbstsucht überwunden, zu brauchbaren, gefügigen Mitgliedern der Gemeinschaft zu machen. Für die Teilnehmer bilden jedoch Tanz, Gesang, Musik, Bier und sexuelle Lizenz die wirksamste Attraktion. Die geschlechtliche Zügellosigkeit ist groß, so daß bei diesen Feierlichkeiten selbst der Verkehr mit Mutter und Tochter zeitweise gestattet ist. Die bei der Initiation mitgeteilten Geheimnisse dürfen unter keinen Umständen preisgegeben werden. Die Übertretung des Verbotes hat die Todesstrafe im Gefolge. Wegen der geschlossenen Einheit bildet der Bund eine gewaltige Macht und terrorisiert alles, was sich ihm nicht anschließt. Der Förderung von Zivilisation und Erziehung bereitet er so die größten Hindernisse und bedeutet für die Jugend, die jeweils eingeführt wird, eine systematische Demoralisierung.

H. SCHWANOLD a rassemblé de nouveaux matériaux sur les objets de pierre travaillée de l'époque préhistorique dans le Togo. Ces matériaux ont été mis à sa disposition principalement par le missionnaire FRICKE. Parmi les objets trouvés, il faut noter en première ligne 40 pièces de monnaie en pierre. Ces pièces en forme de lentille ont un diamètre de  $3\frac{1}{2}$  à 6 cm; un trou conique des deux côtés a un diamètre de 2 à 4 mm. Actuellement la monnaie en pierre est hors d'usage dans le pays des Ewhe, bien que, d'après les idées des indigènes, la pierre a valeur d'argent. D'anciennes haches en pierre, aiguisées d'un côté en forme de coin, se rencontrent fréquemment. On les considère comme des haches des dieux, tombant sur la terre avec la foudre. Le couteau en pierre sert encore aujourd'hui à des usages liturgiques à l'occasion de la circoncision. (Zeitschr. f. Ethnol. 45, 1913, 970—972).

Le missionnaire CAMPBELL rapporte (Man, 14, 1914, 38) des détails précieux sur une puissante société secrète, nommée Butwa, parmi les Batwa, sur le lac Banguela dans l'Afrique Centrale. Les Batwas appartiennent aux nègres Bantous; ils ont le totemisme et l'exogamie correspondante. Le totem n'est pas à proprement parler objet d'un culte religieux; il n'a pour but que de régler les alliances matrimoniales. Les membres de cette société sont très nombreuses, hommes et femmes en font part; si l'un des époux refuse d'y entrer, le divorce en est ordinairement la suite. L'initiation est longue et remplie de formalités; la cérémonie essentielle est la somption d'une boisson sacrée. Le but principal de ces cérémonies est de faire des nouveaux adeptes, après qu'ils ont triomphé de tout égoïsme, des membres bien obéissants de la société. Les danses, le chant, la musique, la bière et des débauches sexuelles constituent cependant la plus forte attraction pour les adeptes. La licence des mœurs est très grande, tellement qu'en ces solennités même le commerce avec la mère et la fille est parfois permis. Les secrets communiqués à l'occasion de l'initiation ne doivent être révélés à aucun prix. La peine de mort menace le transgresseur. A raison de son unité compacte, la société constitue un pouvoir formidable et terrorise tout ce qui ne s'associe pas à elle. Elle est par conséquent un grand obstacle à la civilisation et à l'éducation et constitue une vraie démoralisation pour la jeunesse qui s'y agrège.



## Amerika.

Im Baeßler-Archiv (4, 1914, 251—283) veröffentlicht MAX SCHMIDT einige der ethnologischen und archäologischen Ergebnisse seiner Expedition zu den Guato-Indianern am Caracara-Fluß (Seitenfluß des Paraguay) in Matto Grosso. Zunächst erörtert er eingehend den Charakter der sogenannten Aterrados, Erdhügel, die an die nordamerikanischen Mounds erinnern. Seine genauen Untersuchungen in dieser Hinsicht, an Ort und Stelle unternommen, haben als Ergebnis, daß „... die Vorfahren der heutigen Guato als die einstigen Erbauer der Aterrados anzusehen sind, daß sie diese für ihre Akuripalmbestände errichtet, auf ihnen wie die heutigen Guato ihren Tschitscha getrunken und zeitweise ihre Mahlzeiten abgehalten haben, und endlich, daß sie wie die heutigen Guato ihre Toten auf ihnen in ausgestreckter Lage (Füße nach Westen) begraben haben.“ Was im übrigen die materielle Kultur der Guato-Indianer betrifft, so läßt sie sich am besten mit derjenigen der älteren Steinzeit vergleichen. Die Steinwerkzeuge sind nicht geschliffen, die Produkte der Töpferei sind primitiv und roh und weisen keine Bemalung auf. Als Verkehrsmittel auf dem Wasser dient der Einbaum. Mehr südwärts zum Paraguay hin entdeckte SCHMIDT am Fuße des Caracara-Hügels Reste einer höheren Kultur, die vor allem bestanden in eingeschliffenen Felszeichnungen und in poliertem Steinmaterial (Steinbeilklingen). SCHMIDT führt diese Erscheinungen auf die Aruak zurück, die seiner Vermutung nach überhaupt als Urheber vieler südamerikanischer Felszeichnungen anzusehen sind.

Die 19. Tagung des internationalen Amerikanistenkongresses soll demnächst vom 5. bis 10. Oktober in Washington stattfinden. Wegen der speziellen Mitwirkung der Smithsonian Institution und der Anthropological Society of Washington ist von der Veranstaltung eine bedeutsame Förderung der Archäologie, Ethnologie und Linguistik beider Amerika zu erhoffen. Verschiedene Exkursionen sind mit in den Plan aufgenommen. Um Mitglied zu werden genügt die Einsendung von 5 Dollars, wobei die illustrierten Proceedings miteingeschlossen sind, 2 1/2 Dollars machen zum bloßen Assoziierten. Beiträge sind zu senden an Dr. ALEŠ HRDLIČKA, Secretary, National Museum, Washington, D. C. Der vorige Kongreß tagte Mai 1912 in London, der 20. wird voraussichtlich 1916 im Haag abgehalten werden (Man 14, 1914, 48).

P. W. SCHMIDT, S. V. D. veröffentlichte die Ergebnisse einer Untersuchung über Kultur-

## Amérique.

Dans le Baeßler-Archiv (4, 1914, 251—283), MAX SCHMIDT publie quelques uns des résultats ethnologiques et archéologiques de son expédition chez les Indiens Guato, sur le fleuve Caracara, affluent du Paraguay, dans le Matto Grosso. Il expose d'abord en détail le caractère des Aterrados, monts de terre qui rappellent les Mounds nord-américains. Ses minutieuses entreprises sur les lieux ont pour résultat «que les ancêtres des Guatos d'aujourd'hui doivent être regardés comme les constructeurs des Aterrados, qu'ils les ont élevés pour leurs provisions des fruits du palmier akuri, qu'ils ont bu sur eux leur tchitscha tout comme les Guatos d'aujourd'hui, qu'ils y ont célébré parfois leur festins, et enfin qu'ils y ont enterré leurs morts, les membres étendus, les pieds vers l'ouest, comme les Guatos actuels.» Quant à la culture matérielle des Indiens Guatos, elle se rapproche le plus du paléolithique. Les instruments en pierre ne sont pas aiguisés, les objets en poterie sont primitifs et rudimentaires et n'ont aucun signe de peinture. Le canot monoxyle sert de moyen de transport sur l'eau. Plus au sud vers le Paraguay, SCHMIDT découvrit au pied de la colline Caracara des restes d'une culture plus élevée, qui consistent surtout en dessins gravés dans le rocher, en objets de pierre polie (haches en pierre). SCHMIDT les fait remonter aux Aruak qui, à son avis, doivent être regardés comme auteurs de beaucoup de dessins sur roche dans le sud de l'Amérique.

La 19<sup>e</sup> session du Congrès international des Américanistes se tiendra prochainement à Washington, du 5 au 10 octobre. En raison de la collaboration spéciale de la Smithsonian Institution et de l'Anthropological Society of Washington, il y a lieu d'espérer de ce congrès un avancement important de l'archéologie, de l'ethnologie et de la linguistique des deux Amériques. Plusieurs excursions ont été prévues dans le plan. Pour devenir membre il suffit d'envoyer 5 dollars, on a alors droit de recevoir les Proceedings illustrés. Avec 2 1/2 dollars, on devient associé. Les souscriptions doivent être adressées au Dr. ALEŠ HRDLIČKA, Secretary, National Museum, Washington, D. C. Le dernier congrès a eu lieu en mai 1912 à Londres; le 20<sup>e</sup> se tiendra probablement à La Haye en 1916 (Man, 14, 1914, 48).

Le P. G. SCHMIDT, S. V. D. publie les résultats d'une étude sur les cycles culturels dans



kreise und Kulturschichten in Südamerika (Zeitschr. f. Ethnol., 45, 1914, 1014—1124). Die Arbeit bietet im großen und ganzen eine gute Bestätigung des kulturhistorischen Gedankens und der Ergebnisse der kulturhistorischen Forschung, wie sie bereits früher in der Südsee und Afrika erfolgt ist. Auf der Sammelstufe stehen in Südamerika die Gez, die Puri-Coroado, die Chaco-Stämme, die Stämme von Patagonien und Feuerland. Sie sind die Urvölker Südamerikas und weisen die Merkmale der drei ersten der altweltlichen Kulturkreise auf. Besonders vertreten sind die Eigentümlichkeiten des ersten, des Pygmäenkulturkreises. Die totemistische Kultur, welche in der alten Welt überall jünger ist als die Urkultur, findet sich auch in Südamerika und folgt hier ebenfalls der älteren Kultur der Sammelstufe. Zu jüngst in Südamerika eingedrungen findet sich dann von Nordosten her der freimutterrechtliche Kulturkreis, der die weiten Gebiete des Orinoko und Amazonas zum großen Teil ausfüllt, wenn sein charakteristischestes Verbreitungsgebiet auch an der Einfallsstelle, eben im nordöstlichen Südamerika anzutreffen ist. Die andinen Hochkulturen sind in ihren Grundlagen älter als die freimutterrechtliche Kultur, da sie auf exogam-vaterrechtlicher und exogam-mutterrechtlicher Kultur sich aufbauen. Der letzte Anstoß zur Bildung der Hochkultur ging dann allerdings aus von der Berührung mit polynesischer und indonesischer Kultur, so daß die andine Hochkultur formell, als Ganzes genommen, die jüngste Entwicklungsstufe in Südamerika repräsentiert. Im Gegensatz zu den Kulturschichten in der alten Welt fallen in Südamerika die drei Urstufen in eine einzige zusammen, in der zurzeit wenigstens eine weitere Differenzierung nicht zu erkennen ist. Ferner eigentümlich in Südamerika ist die Allgegenwart des Bogens. Die Mumifizierung der Leichen ist in Südamerika möglicherweise an Stelle der Plattformbestattung, wie sie der totemistischen Kultur eigen ist, getreten. In weiten Gebieten treffen wir eine, sei es eine direkte oder indirekte Urnenbestattung an. Am Schluß der Arbeit weist P. SCHMIDT an der Hand der gewonnenen Ergebnisse darauf hin, wie der kulturhistorische Gedanke sich hier als notwendige Ergänzung des Elementargedankens erweist, und wie auch in Amerika, gerade so wie in der alten Welt, die ethnologische Forschung der kulturhistorischen Methode bedarf, um zu sicheren und objektiv einwandfreien Resultaten zu gelangen. Eine farbige Übersichtskarte (bearbeitet von P. STREIT, S. V. D.) für die Sprachen- und Kulturkreise in Südamerika ist der Abhandlung

le sud de l'Amérique (Zeitschr. f. Ethnol., 45, 1914, 1014—1124). Dans son ensemble, ce travail fournit une bonne confirmation de la méthode ethnologico-historique, et des résultats de ce genre d'études, telle qu'elle a déjà été faite en Océanie et en Afrique. Dans le sud de l'Amérique, les Gez, les Pouri-Coroado, les tribus du Chaco, de la Patagonie et de la Terre de Feu peuvent être classées dans la même catégorie. Ils sont les peuples primitifs de l'Amérique du Sud et offrent les particularités des trois plus anciens cycles culturels. Les propriétés du premier cycle culturel, celui des pygmées, s'y rencontrent avec une netteté particulière. La culture totémique qui, dans le monde ancien, est partout plus jeune que la civilisation primitive, se retrouve aussi dans le sud de l'Amérique et y succède à la civilisation primitive. Le dernier venu dans le sud de l'Amérique est le cycle à matriarcat libre qui remplit en grande partie les vastes bassins de l'Orinoco et de l'Amazonas, bien que son domaine caractéristique se trouve au nord-ouest de l'Amérique du sud, par où il a aussi pénétré dans ce continent. Les civilisations supérieures des Andes sont dans leurs bases plus anciennes que la culture à matriarcat libre puisqu'elles reposent sur des cultures à patriarcat et à matriarcat exogamiques. La dernière impulsion à la formation de cette civilisation élevée fut donnée par le contact avec la civilisation polynésienne et indonésienne de manière que la civilisation andine prise formellement, dans son ensemble, représente la phase la plus jeune de l'évolution dans l'Amérique du Sud. Contrairement aux couches de civilisation dans l'ancien monde, les trois degrés les plus primitives coïncident dans l'Amérique du Sud, du moins on ne peut actuellement pas y reconnaître de signes de différenciation. Une autre particularité de l'Amérique du Sud, c'est la diffusion universelle de l'arc. La momification des cadavres a probablement remplacé l'enterrement sur plateforme, caractéristique pour la culture totémique. Dans de vastes régions, nous rencontrons l'enterrement direct ou indirect dans des urnes. A la fin de son travail, le P. SCHMIDT démontre, les résultats acquis à la main, comment l'idée ethnologico-historique se révèle ici comme supplément nécessaire de l'idée élémentaire (Elementargedanke) et comment, dans l'Amérique aussi bien que dans l'ancien monde, les recherches ethnologiques ont besoin de la méthode ethnologico-historique pour arriver à des résultats sûrs et objectivement indiscutables. Au travail est ajoutée une carte en couleur, représentant les langues et les cycles culturels de l'Amérique

beigegeben.

### Ozeanien.

J. M. BROWN berichtet (Man, 14, 1914, 43) von einer 1913 auf Uleai (Karolinen) entdeckten einheimischen Schrift. Es handelt sich um eine Art Silbenschrift, die im einzelnen einem wirklichen Alphabet schon deutlich zustrebt. Eine Verwandtschaft mit irgend welchen anderen Schriftzeichen läßt sich vorderhand nicht nachweisen, weder mit den ideographischen chinesischen Zeichen, noch mit einem der europäischen, morgenländischen oder arabischen Alphabete, noch endlich mit dem Devanagari. Am ehesten ließe sich vielleicht denken an eine Beziehung zu der bekannten Schrift auf der Osterinsel, die aber ihrerseits ideographisch ist. Auf Uleai hingegen erscheinen die Charaktere zu allermeist vollständig konventionalisiert, obwohl einige Silbenzeichen sich noch deutlich als Ideographika erkennen lassen. So haben z. B. die Zeichen für die Silben *schrü* und *pu*, die Fischbein und Fisch bedeuten, eine evidente Ähnlichkeit mit einer Fischgräte, bzw. mit einem Fisch. Von den 600 Bewohnern der Uleai-Insel sind nur fünf mit der Bedeutung dieser Schriftzeichen vertraut. Es ist sicher, daß die Schrift von keinem von ihnen erfunden wurde. Sie ist hingegen jedenfalls das Relikt einer früheren höheren Kulturperiode, wo sie auch ohne Zweifel eine weitere Verbreitung besaß. BROWN weist im Zusammenhang damit auf weitere Wahrzeichen einer größeren Vergangenheit in benachbarter Gegend hin, wie auf die enormen Basaltsteinsäulen auf Ponape und die riesenhaften Steingeldstücke von Yap.

Eine Untersuchung über das *mana*, und zwar nach den Definitionen, wie sie von Melanesiern und Polynesiern selbst gegeben worden sind, hat A. M. HOCART angestellt (Man, 14, 1914, 46). Er wendet sich gegen die gewissermaßen „offizielle“ Definition, wie sie für das *mana* neuerdings in der letzten Edition von den „Notes and Queries of the British Association“ (S. 250) gegeben worden ist. Dort wird vom *mana* gesagt, daß es eine primitive Personifikation von unverständenen Naturerscheinungen sei, daß es somit auf (präanimistischen) Zaubervorstellungen beruhe und seinerseits magisch-religiöse Praktiken im Gefolge habe. Nachdem HOCART eine lange Reihe von polynesischen und melanesischen Völkern hat zu Wort kommen lassen, zieht er den Schluß daß das *mana* keineswegs eigentlich unpersönlich und präanimistisch, sondern durch-

du Sud. Cette carte est l'ouvrage du P. STREIT, S. V. D.

### Océanie.

J. M. BROWN publie un rapport (Man, 14, 1914, 43) sur une écriture indigène découverte en 1913 à Uleai (Carolines). Il s'agit d'une espèce d'écriture syllabique qui dans les détails tend vers un alphabet réel. Pour le moment, on ne peut démontrer aucune parenté avec d'autres signes scripturaires, ni avec les signes idéographiques des Chinois, ni avec un alphabet européen, oriental ou arabe, ni enfin avec le Devanagari. Avant toute autre conjecture on pourrait penser à l'écriture bien connue de l'île de Pâques qui cependant est idéographique. A Uleai, au contraire, les caractères semblent pour la plupart entièrement de convention, bien que quelques signes de syllabes laissent encore clairement leur caractère idéographique. Ainsi les signes pour les syllabes *chrü* et *pu* qui signifient os de poisson et poisson ont une ressemblance marquée avec une arête de poisson. Des 600 habitants de l'île Uleai il n'y en a que cinq qui connaissent la signification de ces signes scripturaires. Il est certain que cette écriture n'a été inventée par aucun d'eux. C'est en tout cas une relique d'une civilisation ancienne plus élevée, où elle était sans doute beaucoup plus répandue. En partant de là, BROWN attire l'attention sur quelques autres signes d'un passé plus glorieux dans ces contrées, comme les colonnes énormes en basalte à Ponape et les monnaies gigantesques en pierre à Yap.

A. M. HOCART a consacré une étude au *mana* et cela d'après les définitions que les mélanésien et les Polynésien eux-mêmes en donnent (Man, 14, 1914, 46). Il s'adresse contre la définition quasi «officielle» du *mana*, telle qu'elle a été donnée récemment dans la dernière édition des «Notes and Queries of the British Association» (p. 250). Il y est dit du *mana* que c'est une personnification primitive de phénomènes naturels qu'on n'a pas compris, qu'il repose par conséquent sur des idées magiques préanimistes et qu'il a pour conséquence des pratiques magico-religieuses. Après avoir donné la parole à une longue série de peuples polynésien et mélanésien, il tire la conclusion que *mana* n'est pas du tout impersonnel et préanimiste, mais qu'il est conçu comme très personnel et spiritualiste. Le *mana* se rapporte presque uniquement à l'action

aus persönlich und spiritualistisch verstanden werde. Es bezieht sich nämlich fast ausschließlich auf das Handeln von Geistern (ghosts and spirits). Primitiv ist der *mana*-Begriff ebenfalls in keiner Weise, da er in charakteristischer Weise sich findet in dem weiten Inselgebiet des pazifischen und indischen Ozeans, dessen Bevölkerung bei ihrer Entdeckung in keiner Weise sich als unzivilisierte repräsentierte, und die schon vor Jahrhunderten auf Tonga und Ponape megalithische Bauten errichtete, die noch heute in ihren Trümmern unsere Bewunderung erregen. (Man vergleiche, wie die nach kulturhistorischer Methode angestellte Forschung in neuester Zeit gerade die Polynesier, Mikronesier und Melanesier als die jüngsten Kulturschichten der Südseebevölkerung ganz unzweifelhaft erwiesen hat.)

Näheres über die Initiationszeremonien der Majo- oder Duf-Anim, wohnhaft an der Südküste von Holländisch Neuguinea, wird uns mitgeteilt von A. J. GOOSZEN (Bijdr. Taal-, Land- en Volkenk. Nederl. Indië, D. 69, 2. en 3. afl., 1914, blz. 366—385). Die Majo-Mysterien sind eine Art von Beschwörung der Geister oder der Gottheit, um Fruchtbarkeit zu erlangen für Mensch und Natur. Den Zeremonien liegen Schöpfungserzählungen (in verschiedenen Versionen) zugrunde, mit denen ein Phalluskult sich verbindet. Puppen stellen den Stammvater und die Stammutter dar. Letztere spielt im ganzen die bedeutendere Rolle. Von den Naturgeistern (*déma*) unterscheiden sich die Seelen (*heis*) der Verstorbenen. Der Initiation müssen beide Geschlechter sich unterziehen. Vor Fremden und Nicht-Eingeweihten ist alles geheimzuhalten. Dieses strenge Gebot ist nach GOOSZEN auch hauptsächlich schuld daran, daß wir über die Majo-Mysterien trotz der neu gewonnenen Erkenntnisse noch nicht alles wissen.

d'esprits (ghosts and spirits). De même, le concept du *mana* n'est nullement primitif puisqu'il se trouve très caractérisé dans le vaste archipel de l'Océan Pacifique et Indien, dont la population ne s'est présentée aucunement comme non-civilisée du temps de sa découverte et qui a érigé, il y a des siècles, des constructions mégalithiques à Tonga et Ponape, dont les ruines excitent encore aujourd'hui notre admiration. (Qu'on se rappelle comment les recherches faites d'après la méthode ethnologico-historique ont démontré dans ces derniers temps que les Polynésiens, les Mélanésien et les Mirconésien sont sans aucun doute les couches les plus récentes de la civilisation parmi tous les peuples du Pacifique.)

Quelques détails sur les cérémonies d'initiation des Majo- ou Duf-Anim sur la côte méridionale de la Nouvelle Guinée Hollandaise nous sont communiqués par A. J. GOOSZEN (Bijdr. Taal-, Land- en Volkenk. Nederl.-Indië, D. 69, 2. en 3. afl., 1914, blz. 366—385). Les mystères des Majo sont une espèce de conjuration des esprits ou de la divinité pour obtenir la fécondité pour l'homme et la nature. Ces cérémonies s'appuient sur des mythes de la création (en différentes versions) auxquels se joint un culte du phallus. Des poupées représentent le premier ancêtre et la première mère; cette dernière joue généralement le rôle prépondérant. Les âmes (*heis*) des morts se distinguent des esprits de la nature (*déma*). Les deux sexes doivent se soumettre à l'initiation. Le secret doit être gardé vis-à-vis des étrangers et des non-initiés. Grâce à cette sévère prohibition, dit GOOSZEN, nous ne savons, malgré les résultats nouvellement acquis, pas encore tout sur les mystères des Majo.

---

## Bibliographie.

---

**Dr. Joseph Feldmann.** *Paradies und Sündenfall.* Der Sinn der biblischen Erzählung nach der Auffassung der Exegese und unter Berücksichtigung der außerbiblischen Überlieferungen. XII + 646 SS. in 8°. Münster i. W. ASCHENDORFF'sche Verlagsbuchhandlung. 1913. Preis: Mk. 16.50.

Die Besprechung des vorliegenden bedeutsamen Werkes fällt deshalb in den Rahmen auch des „Anthropos“, weil es die „Berücksichtigung der außerbiblischen Überlieferungen“, die es in seinem Titel ankündigt, nicht nur äußerlich in einer ganz ungewöhnlich umfassenden Weise durchführt, sondern sie sozusagen zu einem organischen Bestandteil des ganzen Werkes macht, der auf das Endresultat derselben einen wesentlich mitbestimmenden Einfluß ausübt.



Schon rein äußerlich betrachtet, nimmt die Vergleichung mit den nichtisraelitischen Sündenfallerzählungen den bei weitem größten Teil des Werkes ein (S. 60—484). Wenn auch ein beträchtlicher Teil davon den west- und ostsemitischen — bei den Phöniziern, Arabern, Babyloniern —, den ägyptischen und den indogermanischen Parallelen gewidmet ist (S. 60—358), so ist auch der auf die asiatischen, afrikanischen, ozeanischen und amerikanischen (Natur-) Völker entfallende Anteil ein recht reichlicher, und wir Ethnologen und Missionare können uns nur aufrichtig darüber freuen, daß die Schätze wertvollen Vergleichsmaterials, die bei diesen Völkern im Laufe der Zeit zutage gefördert worden sind, jetzt auch in theologischen Kreisen in stets steigendem Maße in ihrem Werte anerkannt und zur wissenschaftlichen Benutzung herangezogen werden. Die Genugtuung darüber kann bei dem vorliegenden Werke nur um so größer sein, da der Verfasser nicht nur eine ganz vorzügliche Kenntnis der ethnographischen Literatur und des Standes der ethnologischen Forschung erkennen läßt, sondern auch eine bemerkenswerte Sicherheit und Besonnenheit in der Verwendung der Ergebnisse der ethnologischen Forschung entwickelt.

Es ist hier nicht möglich, auf die Einzelheiten des inhaltreichen Werkes einzugehen, von denen die spezifisch theologischen unserer Zeitschrift ohnedies fernliegen, und es wird auch an sich nützlicher sein, die großen Hauptergebnisse hier kurz darzulegen und dazu einigermaßen Stellung zu nehmen. Nach einer guten Auseinandersetzung der Völker- und Kulturverhältnisse des alten Vorderasiens unternimmt der Verfasser die Vergleichung der Paradies- und Sündenfallerzählung mit den Parallelen der westsemitischen Völker, vorzüglich der Phönizier und Araber und gelangt zu dem Schluß, „daß die Hebräer ihre Paradiesesgeschichten dem wesentlichen Inhalt nach aus ihrer arabischen Heimat mitgebracht haben . . . ihre letzte Ausprägung und schriftliche Fixierung in der uns erhaltenen Form mag die Erzählung dann erst in der späteren Heimat der Hebräer, in Palästina, erhalten haben“ (S. 171). Nach sehr eingehender Untersuchung alles dessen, was aus der babylonischen Keilschriftliteratur als Parallele vorgebracht werden konnte, ergibt sich als zweites Hauptergebnis, daß zwar gewisse Eigennamen und mythologische Vorstellungen der Babylonier an einzelne Züge der biblischen Erzählung anklängen und die Existenz einer entfernt ähnlichen Sage in Babylonien möglich erscheinen lassen, daß aber in keiner Weise gewährleistet ist, daß das spezifisch babylonische Gut ist, da ähnliche Züge auch in den Mythen anderer altorientalischer Völker, ja zum Teil in den Sagen aller Völker vorhanden sind; eine Abhängigkeit der biblischen Erzählung von der babylonischen Mythologie ist in keiner Weise dargetan, und alle die schwerwiegenden Gründe, die für einen westsemitischen Ursprung sprechen, stehen entschieden dagegen (S. 259 ff.). Indem jetzt der Verfasser in die weitere Welt hinaustritt, untersucht er der Reihe nach die iranischen, indischen, griechischen, italischen, germanischen, osteuropäischen, nordasiatischen, afrikanischen, amerikanischen und ozeanischen Parallelen und gelangt zu dem umfassenden Ergebnis, „daß sich eine der biblischen Paradieses- und Sündenfallgeschichte analoge Tradition nicht nur bei allen Kulturvölkern, sondern auch bei den an Gesittung und Bildung am tiefsten stehenden Naturvölkern in irgend einer, wenn auch seltsam phantastischen Form wiederfindet. Zwar hat sich eine zusammenhängende, der biblischen Erzählung nach Inhalt und Form in allen wesentlichen Punkten entsprechende Sage nirgendwo gefunden. Aber es sind uns bei fast allen Völkern Mythen begegnet, die teils Gedanken, teils Vorstellungen enthalten, welche den tieferen Grundgedanken des Inhaltes oder den mehr äußerlichen Einzelvorstellungen der Form der biblischen Erzählung ähnlich sind“ (S. 485). Als gemeinsame religiöse Überlieferung aller Völker, „wobei nur vereinzelte, sehr tief stehende Völker, welche ihren religiösen Mythenschatz wie ihre sittlichen und religiösen Begriffe fast völlig verloren zu haben scheinen, auszunehmen sind“, glaubt der Verfasser dann folgende vier aufstellen zu können:

„a) Die Ahnen der Menschheit standen im Anfang zur Gottheit in einem vertrauten Verhältnis und führten in Gemeinschaft mit ihr ein glückliches, von Beschwerden und Leiden freies Dasein.

β) Dieser Zustand fand sein Ende durch einen Frevel gegen die Gottheit seitens der Menschen oder ihres Repräsentanten, der bei manchen Völkern zu irgend einer Tat des Leichtsinns oder des Mißverständnisses verblaßte.

γ) An diesem Frevel, an welchen der Verlust der ursprünglichen Güter geknüpft ist, ist meistens eine böse, Gott und den Menschen feindliche Macht beteiligt, die bekämpft und überwunden, aber nicht vernichtet wird.

d) Gott zieht sich, erzürnt über die Freveltat seiner Geschöpfe, von der Menschheit zurück, was sich nicht selten zu der konkreten Vorstellung ausgebildet hat, daß Gott den Menschen aus dem Himmel verstößt oder selbst die Erde verläßt. Die mühevollen Arbeit und die tägliche Nahrung, Krankheit und Tod gehören von nun an zum Schicksal eines jeden Erdenbewohners.

Diese in den verschiedensten mythologischen Formen auftretenden Gedanken berühren sich mit dem Grundgedanken der biblischen Erzählung aufs Engste. Außer dem tieferen Inhalte der Erzählung aber sind speziell in den altorientalischen Sagenkreisen auch fast alle wichtigeren Einzelvorstellungen der biblischen Erzählung nachweisbar, die mehr zur Form und zum äußeren Gewand derselben gehören, sei es, daß sie ebenfalls mit den Sagen über die Urzeit der Menschen verknüpft werden, sei es, daß sie von ihnen getrennt vorkommen. Diese mehr akzidentellen Elemente der Erzählung finden sich in den entfernteren Sagenkreisen nicht mehr, oder doch nicht in der spezifischen Ausprägung, wie in dem altorientalischen Mythos und der biblischen Erzählung“ (S. 485—486).

Das scheint uns ein sehr besonnen und richtig abgefaßtes Schlußurteil zu sein, dem wir in allen wesentlichen Teilen nur zustimmen könnten. Ehe wir indes dem Verfasser weiter folgen, der jetzt daran geht, im Zusammenhang mit den geschichtlichen Beziehungen der einzelnen Völker und ihrer Literaturen das Abhängigkeitsverhältnis der biblischen Erzählung zu den übrigen Sagen zu bestimmen, wollen wir einige kritische Bemerkungen zu dem bisherigen Ergebnis machen, die wohl auch dazu dienen werden, diese Bestimmung des Abhängigkeitsverhältnisses noch etwas zu erleichtern und zu präzisieren: ein Fehler und eine Lücke in den vorhergehenden Untersuchungen scheinen mir die Hindernisse zu sein, die bewirken, daß das letzte Schlußergebnis bei dem Verfasser nicht noch bestimmter ausfiel.

Den Fehler erblicke ich in der Herleitung der Semito-Hamiten aus Afrika, welche der Verfasser im Anschluß an REINISCH vornimmt, in deren weiterem Verfolg er sogar die Indogermanen von dorthier nach Europa kommen läßt. Nach meiner Anschauung ist hier der Verfasser in der Anerkennung der Forschungsergebnisse des hochverdienten Altmeisters der Hamitistik viel zu weit gegangen. Was REINISCH für seine Ansicht vorgibt, sind im wesentlichen nur linguistische Gründe, deren Gewicht ich am allerwenigsten verkennen möchte. Aber den hier vorliegenden Tatsachen wird man vollauf gerecht, wenn man eine nachträgliche Vermischung der Hamitensprachen mit den Sprachen der Bantu (und Sudanneger) annimmt. Dagegen sprechen alle anderen Gründe, besonders die anthropologischen und kulturgeschichtlichen, direkt gegen die Herleitung der Semito-Hamiten aus Afrika. Speziell auch auf religiösem Gebiet ist hervorzuheben, daß alle die Anklänge an semitische Urzeiterzählungen sich nur bei Hamiten und Hamitoiden-Stämmen von Ost- und Nordafrika finden, und wenn je einmal bei einem Negervolke, so ist das Rezente und Sekundäre dieser Tatsache stets leicht ersichtlich. Vor allem reden hier die wirtschaftlichen Tatsachen ein gewichtiges Wort. Wenn die Hamiten (und Hamitoiden)-Stämme überall vor allem als Viehzüchternomaden auftreten, so steht es jetzt sicher fest, daß das Rind, welches den Hauptgegenstand ihrer Zucht bildet und sozusagen mit ihnen verwachsen ist, nicht aus Afrika, sondern aus Asien stammt. Es ist weiter vollkommen klar, daß die erste Züchtung des Rindes auch nicht in dem Afrika zunächst liegenden asiatischen Lande, in Arabien, erfolgt ist. Somit rückt das Ausgangsgebiet der Semito-Hamiten zum wenigsten schon in das Zweistromland hinein. Zwar glaube ich nicht mit E. HAHN, daß hier in Babylonien zuerst das Rind gezüchtet worden sei; sondern ich suche dieses Gebiet bei den südlichsten der innerasiatischen Viehzüchternomaden, turkotatarischen Stämmen, dort, wo sie mit südchinesischen und nordindischen (vorarischen) mutterrechtlichen Ackerbauern zusammenstießen. Aber im Zweistromland konnten die Semito-Hamiten diese Rinderzucht kennen lernen, und hier, im Westen und Norden dieses Gebietes, glaube ich auch mit GUIDI u. a., lag in einer uralten Zeit, vor allem Ackerbau und aller Viehzucht, die Urheimat der damals noch vereinigten Hamiten und Semiten. Nur hier auch konnten speziell die Semiten (Araber) die Zucht jener Wüstentiere kennen lernen, ohne welche die innerarabische Wüste, ihr Durchzugsland nach Süden, für sie unbeschreitbar gewesen wäre; ich meine das Kamel, dessen Züchtung zuerst ebenfalls von den turkotatarischen Nomaden vorgenommen wurde, wie auch die des Pferdes, das ja bekanntlich erst spät zu den Semiten gelangte. Die Zucht des Kamels kann den Semiten aber nur über das eranische Hochplateau hin vermittelt worden sein, und das kann erst im Neolithikum erfolgt sein, weil nach



den Forschungen J. DE MORGAN's dieses ganze Plateau bis dahin so gut wie unbewohnt war. Es sind die zu derselben Zeit nach Westen hervorbrechenden Iranier, vielleicht gemischt mit turkotatarischen Stämmen, welche die Verpflanzung des zentralasiatischen Nomadentums nach (Süd-)Westen, zu den semito-hamitischen Stämmen durchführen. Denn unmittelbar im Westen an die zentralasiatischen Viehzuchtnomaden, die turkotatarischen Stämme, sich anschließend, in Nord-Turkestan und Süd-Rußland, erstreckte sich die Urheimat der damals ebenfalls nomadistischen indogermanischen Völker, die, gleich wie die turkotatarischen, zu Beginn des Neolithikums auszuschwärmen begannen, nachdem sie wohl mit der neolithischen (mutterrechtlichen) Ackerbaukultur am Jenissei bekannt geworden waren. So stellt sich das Kontinuum des Kulturkreises der viehzüchterischen Nomadenvölker dar, zu dem primär die turkotatarischen Völker gehören, sekundär die indogermanischen, und tertiär die semito-hamitischen. Dieser Kulturkreis der viehzüchterischen Nomadenvölker hat unter den späteren Kulturkreisen — es kommen neben ihm noch in Betracht der Kulturkreis des vaterrechtlichen Totemismus und der des mutterrechtlichen Ackerbaues — das Meiste von den Urkulturen bewahrt, die Hamito-Semiten bewahrten solche Bestandteile auch noch direkt auf. Was ich hier nur mehr thetisch geben kann, werde ich demnächst in dem Werk „Völker und Kulturen“ (Bd. III des „Mensch aller Zeiten“) eingehender und mit Belegen auseinandersetzen.

Wenn man die Hamito-Semiten in diese Verbindung mit dem zentralasiatischen Viehzüchter-Nomadentum bringt, so gelangt ein wertvolles Ergebnis, welches der Verfasser zutage gefördert hat, noch um so mehr zur Geltung. Das ist der umfassende Nachweis der Verbreitung eines bestimmten Typus der Schöpfungsgeschichte, der sein Kerngebiet bei den nordasiatischen Völkern hat, vor allem bei den Viehzüchternomaden, dann nach Westen hin die sämtlichen uralaltaischen und ziemlich alle slavischen und eranischen Völkerschaften umfaßt, nach Osten hin aber über das Meer setzt und zahlreiche Vertreter bei nordamerikanischen Indianerstämmen zeigt; ob er auch in Südamerika auftritt, will ich hier unerörtert lassen, um nur das ganz sichere Gebiet aufzuweisen. Diese Schöpfungsgeschichte berichtet, kurz zusammengefaßt, daß ein höheres, zumeist das höchste Wesen auf dem Meer herumfährt und die Erde erschaffen will; ein anderes untergeordnetes Wesen, zumeist der „Teufel“, oft, in Amerika immer, ein Vogel, bietet sich an, unterzutauchen und Erde vom Meeresgrunde zu holen. Nach mehrfachem Mißlingen bringt es, entweder im Maul, oder in der Hand, oder in den Klauen, etwas Schlamm oder Sand herauf, aus dem die Erde durch das höchste Wesen gemacht wird. In Amerika ist dieses Wesen, entsprechend dem Mutterrecht der betreffenden Stämme, meist eine Frau, die Urmutter, die mit zwei Söhnen, den bekannten Vertretern der beiden mutterrechtlichen Heiratsklassen, schwanger ist, von denen dann die Menschen abstammen, so daß hier eine Menschenschöpfung nicht stattfindet. Dagegen schließt sich in den asiatischen und europäischen Formen an die Erschaffung der Erde die des ersten Menschen an: der Leib wird vom höchsten Wesen aus Erde gebildet, und während er hingeht, um den Lebensatem zu holen, verdirbt der Teufel das Werk, so daß der Mensch jetzt in seinem Innern die Krankheiten und sonstige Übel trägt.

In der Herausholung der Erde vom Meeresgrunde haben wir wohl den Ausklang einer Sintflutsage und deren Verbindung mit der Schöpfungsgeschichte zu erblicken. Es würde interessant sein, dem nachzugehen, wie gerade bei den zentralasiatischen Viehzüchternomaden eine derartige Art der Erdschaffung aufkommen konnte, und weshalb diese so eng mit der Menschenschöpfungsgeschichte zusammenfloß; aber das würde hier zu weit führen. Worauf ich hier mehr hinweisen möchte, das ist die Menschenschöpfung und die spezifische Form, in der sie erfolgt: Bildung des Leibes aus Erde durch das höchste Wesen und Einhauchung des Lebens durch Einflößung des Atems desselben höchsten Wesens — also ganz die gleiche Form wie in dem biblischen Schöpfungsbericht. Der Umstand nun, daß diese Schöpfungsgeschichte sich nicht bloß bei den Viehzüchternomaden des nördlichen Zentralasiens, sondern bei allen nordasiatischen Völkerschaften findet, ist ein Beweis, daß sie noch bis vor den nomadistischen Kulturkreis, bis in jene Urkulturen hineinreicht, aus der auch dieser Kulturkreis hervorgegangen ist. Schon aus diesem allen ergibt sich das höchste ethnologische Alter gerade dieser Form des Menschenschöpfungsberichtes.

Dasselbe läßt sich nun aber auch noch von einer andern Seite her zeigen. Die gleiche Art der Menschenschöpfung treffen wir auch noch an zwei Stellen der Südsee, bei den West-



Kulin in Victoria (Australien)<sup>1</sup> und auf den Neu-Hebriden<sup>2</sup>. In beiden Fällen handelt es sich um Gebiete des mutterrechtlichen Zweiklassensystems, und die Anschauungen desselben sind auch in diese Mythen eingedrungen. Dagegen fehlen diese Beimischungen vollständig, und eine höchste Gleichheit mit dem biblischen Menschenschöpfungsbericht wird erreicht in einem uralten Grabgesang der Niasser<sup>3</sup>. Das weitere Schicksal des erschaffenen Menschen verläuft dort in einer bestimmten Form der Mondmythologie, die bei den meisten austronesischen Völkern anzutreffen ist, die also in ihren älteren Formen auch hierher zu ziehen sind. Dieses ganze Gebiet sowie auch fast ganz Hinterindien und Südchina hat der Verfasser so gut wie unberücksichtigt gelassen, obwohl ihm für die genannten austronesischen Völker das Material bequem vereinigt in meiner oben genannten Arbeit dargeboten gewesen wäre. Das ist die Lücke, die ich an seiner Beweisführung aussetzen habe. Sie beraubte ihn des Vorteils, den Typ der Menschen- (und Erd-)Schöpfung näher kennen zu lernen, der, wie ich jetzt feststellen kann, in seinen jüngeren Formen den mutterrechtlichen Kulturkreisen angehört und in einer bestimmten Form der Mondmythologie sich widerspiegelt, wo aber zumeist das höchste Wesen schon mit dem Hellmond zusammengefloßen ist. Auf Nias aber und an einigen anderen Stellen sind ältere Formen aufbewahrt, wo das höchste Wesen und die erste Erschaffung des Menschen noch außerhalb jeglicher Mondmythologie stehen; das ferne Schicksal des Menschen zwar, besonders sein Sterben, wird mondmythologisch dargestellt, und damit gelangen wir wiederum in eine der Urkulturen, in den sogenannten Bumerangkulturkreis hinein. Damit wird dann auch von dieser Seite her das höchste ethnologische Alter dieser Form des Menschenschöpfungsberichtes dargetan.

Fassen wir jetzt aber beide Beweisgruppen zusammen, so haben wir das wichtige Ergebnis, daß zwei so wichtige Kulturkreise wie der des vaterrechtlichen Viehzüchtertums und der des mutterrechtlichen Ackerbaues in dieser bestimmten Form der Menschenschöpfungsgeschichte — Bildung des Leibes aus Erde und Einhauchung der Seele durch das höchste Wesen — konvergieren und damit bis tief in die Urkulturen hineinreichen. Um so stärker ist also jetzt gestützt, was auch der Verfasser als Schlußergebnis seiner Untersuchungen ausspricht: „Deutet einerseits die Ähnlichkeit aller Sagen auf die Herkunft derselben aus einer Quelle, so macht es anderseits die Verbreitung derselben über alle Völkergruppen wahrscheinlich, daß diese Quelle nicht in der Mythologie eines einzelnen bestimmten Volkes zu suchen ist, sondern in jenen ältesten Überlieferungen, welche die Menschheit schon besaß, ehe sie sich in die bestimmten Völkerstämme differenzierte“ (S. 488—499). Denn auch in der hier nachgetragenen mutterrechtlichen Gruppe wird durch ein Eintreten oder ein Eingreifen des Bösen Tod und Unglück der Menschen herbeigeführt, wobei fast immer auch die Frau irgendwie eine Rolle spielt. —

Die weitere Erörterung über die biblische Sündenfallerzählung befaßt sich mit der exegetischen Erklärung derselben. Auch hier macht der Verfasser höchst wichtige und interessante Feststellungen, durch die er sich einen sicheren und festen Mittelweg schafft; aber das gehört, weil direkt theologischer Natur, nicht mehr in den Bereich unserer Zeitschrift und kann also hier nicht behandelt werden.

Dem Verfasser, der durch sein ausgezeichnetes Werk nicht nur sich selbst, sondern auch seinen Lehrern, den PP. A. J. DELATTRE und F. PRAT, S. J. (Rom), und Prof. Dr. N. PETERS (Paderborn), Ehre bereitet hat, hoffen wir noch oft auf dem Felde der vergleichenden Religionswissenschaft zu begegnen; er hat ja durch sein Werk zur Evidenz erwiesen, welch erheblichen Nutzen die Erörterung mancher theologischer Fragen daraus ziehen kann, wenn sie mit Gründlichkeit und Besonnenheit vorgenommen wird.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

**Prof. Dr. Anton Seitz.** *Natürliche Religionsbegründung.* Groß-Oktav. (VIII + 642 SS.) Preis: Mk. 12.— broschiert, Mk. 14.— in elegantem Originalleinenband. Verlagsanstalt vorm. G. J. MANZ, Regensburg. 1914.

<sup>1</sup> S. mein „Ursprung der Gottesidee“ S. 296.

<sup>2</sup> S. P. SUAS, S. M., „Anthropos“ VII (1912), S. 45 ff. Vgl. dazu auch die beiden äußerst merkwürdigen Mythen über den ersten Sündenfall, „Anthropos“ VI (1911), S. 902 ff., 906 ff.

<sup>3</sup> S. meine „Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker“, Denkschriften d. Kaiserl. Akad. d. Wiss. in Wien, Bd. LIII; Abt. III (1910), S. 302 ff. und besonders S. 327.

Der bekannte Apologetikprofessor Dr. A. SEITZ (München) hat in einem umfangreichen Bande eine „Natürliche Religionsbegründung“ erscheinen lassen. Von den drei Büchern: 1. Psychologische Grundlage der Religion, 2. Noëtische Religionsbegründung, 3. Historische Grundlegung der Religion, möchten wir das letztere im folgenden einer kurzen Besprechung unterziehen. Hier kommt nämlich naturgemäß zur Sprache, was an religiösen Tatsachen im Leben der nicht-christlichen, speziell der primitiven Völker sich findet, und das muß besonders den Religionswissenschaftler und Ethnologen interessieren.

Es ist nun vor allem zu betonen, daß der Verfasser keine Mühe gescheut hat, seine Arbeit auf den neuesten Standpunkt der einschlägigen Forschung zu stellen. Die Behandlung der drei aktuell im Vordergrund stehenden Anschauungen inbezug auf die Entstehung und Entwicklung der Religion, bildet den Kern des ganzen Traktates. Die irgendwie bedeutendere neuere religionswissenschaftliche Literatur ist dabei gebraucht, und die Stimmführer kommen dabei meist redlich und reichlich selber zu Wort. Verfasser akzeptiert die LANG-SCHMIDT'sche Theorie vom ursprünglichen Monotheismus und lehnt Animismus und Präanimismus als mit den religionswissenschaftlichen Tatsachen nicht harmonisierende Erklärungsversuche ab. Einzelne Bemerkungen, die wir zur vorliegenden Arbeit machen werden, gehen zunächst, wie das von selbst ersichtlich sein wird, von ethnologischen Gesichtspunkten aus.

Der Verfasser kennt wohl, aber würdigt zu wenig die Tatsache, daß der LANG'sche Urmonotheismus bei den Primitiven Australiens seine eigentliche durchschlagende Bedeutung für die Religionswissenschaft erst gewonnen hat durch die neuere Ethnologie, die mit objektiv exakter historischer Forschungsmethode die wirkliche Primitivität dieser Stämme dargetan hat. Das gehört nämlich bereits zu den sicheren Ergebnissen der Kulturkreisforschung, daß diese Stämme zu den ethnologisch ältesten gehören und somit in der jetzigen Menschheit dem Urzustand in vieler Hinsicht vergleichsweise am nächsten kommen. Weil der Verfasser mit dieser historischen Reihenfolge der Kulturschichtungen, soweit sie die neuere Ethnologie bereits mit Bestimmtheit herausgearbeitet hat, zu wenig rechnet, so kommt das Ganze am Ende doch mehr oder weniger auf eine psychologische Abschätzung der Phänomene hinaus, ein Vorgehen, in dem eben der Grundirrtum der alten psychologisch-evolutionistischen Schule sowohl auf ethnologischem wie auf religionswissenschaftlichem Gebiete gelegen war. Eine historische Darstellung der Religionen der Völker muß unbedingt, soweit immer nur möglich, an die chronologische Altersfolge sich halten, welche die einzelnen Völker in ihrer Entwicklung zueinander aufweisen. Die neuere kulturhistorische Schule in der Ethnologie hat diese verschiedenen Kulturstufen bei den Naturvölkern namentlich der Südsee und Afrikas und neuerdings auch Südamerikas mit solch übereinstimmender Evidenz herausarbeiten können, daß es fürderhin nicht mehr angeht, diese Resultate bei der Erforschung der Religionen dieser Völker unberücksichtigt zu lassen. Im Gegenteil, die Religionswissenschaft wird hier genau die Wege der neueren Ethnologie wandeln und historisch werden müssen, will sie den tatsächlichen Entwicklungsverlauf der religiösen Erscheinungen im Völkerleben zur Darstellung bringen. Dem Verfasser nun kann und soll zumal als Nicht-Ethnologen aus der mangelnden Würdigung dieses fundamentalen Umschwunges, der erst seit zirka zehn Jahren auf dem Gebiete der Ethnologie zu wirken begonnen hat und heute noch in weiten Fachkreisen um seine Anerkennung ringt, gewiß kein Vorwurf gemacht werden; wir möchten nur betonen, daß eine historische Grundlegung der Religion auch jetzt schon nach unserer Anschauung etwas mehr historisch sein könnte und wohl sein müßte. Allerdings geht das nicht ohne genauere Kenntnis von Methode und Resultaten der kulturhistorischen Ethnologie.

Daß der Verfasser im weiteren nicht vollauf mit den Ergebnissen der neueren völkerkundlichen Forschung vertraut ist, offenbart sich auch in der Behandlung des Totemismus. Der typische Totemismus gehört nämlich nur einem bestimmten Kulturkreis an, der ganz sicher nicht der erste ist, sondern dem sicher zwei, sehr wahrscheinlich drei in der Alters- und Entwicklungsfolge vorausgehen. Bei der These des Verfassers (S. 506) „... kulturgeschichtlich kann der Totemismus als Anfangsstadium nicht in Betracht kommen wegen seiner fast völligen Nicht-nachweisbarkeit auf primitiven Kulturgebieten...“, kann somit, ja muß nach dem gegenwärtigen Stande der ethnologischen Forschung das „fast“ gestrichen werden. Unkorrekt ist und auf mangelnder ethnologischer Kenntnis beruht ferner des Verfassers Behauptung (S. 508—509), daß der Totemismus die primitive Religionsform deshalb nicht gewesen sein könne, weil die starre



Abgeschlossenheit der totemistischen Clane eine Weiterentwicklung zu Polytheismus usw. gar nicht ermöglicht habe, die doch nach den Vertretern der totemistischen Religionstheorie durch Verschmelzung der Stammesgruppen mit abweichenden Totems stattgefunden haben müsse. Hier ist zu bemerken, daß die Mischung totemistischer Stämme sowohl mit gleichartigen als auch mit anders gearteten Kulturen eine ziemlich geläufige Erscheinung ist. So läßt sich beispielsweise auf die eigenartigen Verhältnisse in Australien hinweisen, wo überall in den Grenzgebieten zwischen totemistischen und mutterrechtlichen Kulturgebieten Mischkulturen entstanden sind, die speziell soziologisch durch das Vier-, bzw. Acht- oder Sechsklassensystem charakterisiert sind.

Wenn der Verfasser in den heutigen Naturvölkern keine Stagnationen, sondern Entartungsprodukte sieht und z. B. S. 430 schreibt: „Der Nachweis für das Herabsinken der gegenwärtigen ‚Naturvölker‘ von einer früher erreichten höheren Kulturstufe gelingt in immer weiterem Umfang“, so wird ein solcher Satz wohl von keinem Fachethnologen oder Prähistoriker unterschrieben werden. Im Gegenteil wird man hier gestützt vor allem auch auf die neuesten Forschungsergebnisse auf beiden Gebieten eher geneigt sein, zu sagen, daß die heutigen Naturvölker im großen und ganzen sich doch immer mehr als Stagnationen und nur im relativen Sinne als Entartungsprodukte darstellen, insofern nämlich ein Stillstand in der Kulturentwicklung allerdings für gewöhnlich schon irgend einen Rückschritt bedeutet. Verfasser scheint sich nun vor allem daran zu stoßen, daß man die Vorgänger unserer europäisch-asiatischen Kulturvölker im wesentlichen auf gleiche Stufe mit den heutigen Naturvölkern stellt. Er kämpft da mit Recht gegen eine alte Aufstellung der evolutionischen Schule, die einen mehr oder weniger wesentlichen Unterschied zwischen „Naturmensch“ und „Kulturmensch“ lehrte. Mit diesem Unterschied, glauben wir, dürfte aber die neuere Forschung schon aufgeräumt haben, indem sie zur vollsten Evidenz dargetan hat, daß es absolute Naturmenschen nirgendwo gibt, daß hingegen alle, auch die Primitivsten in verschiedener Weise schon eine Kultur besitzen und die Natur in manchem beherrschen und sich dienstbar machen. Der Unterschied in der Naturbeherrschung ist dann zwischen „Naturvölkern“ und „Kulturvölkern“ heute besonders ein gewaltiger, aber immerhin nur ein gradueller. „Naturvölker“ will somit nicht kulturlose, sondern nur kulturarme Völker bezeichnen, und in diesem Sinne sind die Vorläufer der Kulturvölker auch „Naturvölker“ gewesen. Eine gute Illustration zu letzterer Behauptung gewinnt man aus dem soeben erschienenen Buch G. JÉQUIER's: „Histoire de la civilisation Égyptienne“. Das vordynastische Ägypten (etwa 4000—3400 v. Chr. anzusetzen) erweist sich (s. bes. S. 82—92) dort auf den ersten Blick als eine „primitive“ Kultur, und zwar erscheint sie mit fast allen wesentlichen Elementen des totemistischen Kulturkreises ausgestattet. Hier ist dann, begünstigt durch die äußere Lage, aus dem kulturarmen ein kulturreiches Volk geworden. Das geschah überhaupt vor allem in den großen Stromgebieten, wo die Verbindung von Ackerbauern und eindringenden Nomadenvölkern weiterer Kultentfaltung stets neue Impulse gab. Dabei ist gewiß nicht zu übersehen, daß das gemäßigte Klima hohen Anteil hat an der Entwicklung der in ihm lebenden Völker, während die südliche Sonne auf die an und für sich gleichgearteten Völker hemmend und stagnierend wirken mußte. Letztere stellen im großen und ganzen das Kontingent der heutigen „Naturvölker“. Sie aber in Bausch und Bogen als Entartungsprodukte hinstellen zu wollen geht sicher nicht an. Ein Herabsinken von höheren Stufen ist nicht das Gewöhnliche; wo man es behauptet, ist es im Einzelfalle nachzuweisen. Im übrigen betont Verfasser mit Recht, daß bei der Frage nach Fortschritt und Rückschritt in der Kulturentwicklung die beiden Gebiete der innerlich religiösen Kultur einerseits und der äußerlichen (der materiellen und geistigen) Kultur andererseits wohl auseinandergehalten werden müssen. Da gibt ihm auch die neuere Völkerkunde vollauf recht, durchweg geht's mit der Religion zurück, wenn die äußere Kultur Fortschritte macht. Es kann hier der Ort nicht sein, auf das Verhalten beider Seiten des menschlichen Kulturlebens zu einander weiter einzugehen, man sehe darüber neuestens die Ausführungen von P. W. SCHMIDT: „Völker und Kulturen“ Bd. III von „Mensch aller Zeiten“, S. 45 ff.

Das Werk des Verfassers ist, im deutschen Sprachgebiet wenigstens, die erste Apologetik die in umfassenderer Weise die neuesten Ergebnisse sowohl ethnologischer wie religionswissenschaftlicher Forschung zu verwerten sucht. Und es wird jeder darin eine außerordentlich verdienstvolle und zeitgemäße Arbeit erblicken. Es war keine leichte Arbeit, die der Verfasser unternommen hat, und es ist begreiflich, wenn, wie wir glauben und ausgeführt haben, der erste Wurf



nicht gerade in allem geglückt und vollkommen erscheint. Dabei betonen wir nochmals, daß wir unsere Ausstellungen zunächst vom ethnologischen Standpunkte aus machten. Und da muß es zur besonderen Erklärung gesagt werden, daß auf ethnologischem Gebiete zurzeit die Orientierung dem Nichtfachmann besonders erschwert wird infolge des Durcheinanders, das hier gegenwärtig bei so radikalem Übergang von einer psychologisch-evolutionistischen Methode zu einer kulturhistorischen noch ziemlich allgemein herrschend ist.

P. W. KOPPERS, S. V. D.

**Dr. phil. et theol. Ernest Lindl**, a. o. Prof. an der Universität München. *Das Priester- und Beamtentum der altbabylonischen Kontrakte*. Mit einer Zusammenstellung sämtlicher Kontrakte der ersten Dynastie von Babylon in Regestenform. Ein Beitrag zur altbabylonischen Kulturgeschichte. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, II. Ergänzungsband.) Gr.-8°. X+514 SS. Paderborn. SCHÖNINGH. 1913. Preis: Mk. 22.—.

Der Verfasser vorliegenden Buches bezeichnet sein groß angelegtes Werk als „Beitrag zur altbabylonischen Kulturgeschichte“, und es stellt in der Tat einen äußerst dankenswerten Beitrag dar, der so recht zeigt, welch riesige Detailarbeit noch zu leisten ist, um den Inhalt jener altherwürdigen Kultur, die auch den Mutterboden für unsere eigene Kultur bildet, nach und nach voll und ganz aus dem ungeheuren Wust der vielen Tausende von zufällig erhaltenen Inschriften und Inschriftenfragmente herauszuschälen. Der Verfasser hat sein Thema sachlich und zeitlich beschränkt, die Arbeit umfaßt daher nur einen ganz kleinen Ausschnitt aus dem gesamten Kulturleben jenes merkwürdigen Volkes, und doch sieht es dem dickleibigen Buche auch der Laie schon an, welch gewaltiger Aufwand von Zeit und Mühe erforderlich war, um auch nur das Material zu sichten und zu ordnen. Die Resultate selbst sind wiederum nur für den Fachmann greifbar, der sie erst weiter verarbeiten und in die uns geläufige Terminologie umsetzen muß, wenn sie anders für den Kulturhistoriker schlechthin von Wert sein sollen.

Der Verfasser bemerkt in seinem Vorwort selbst, daß ihm die Arbeit unter der Hand, teilweise erst während des Druckes, durch die immer wieder erfolgenden neuen Veröffentlichungen zu diesem gewaltigen Umfang angewachsen ist. Es war selbstverständlich nicht zu vermeiden, daß die äußere Anlage des Werkes dadurch etwas in Mitleidenschaft gezogen wurde und an Übersichtlichkeit verlor, da immer wieder Verbesserungen und Nachträge nötig wurden. Den größten Umfang weist das erste Kapitel auf, das eine chronologisch geordnete Übersicht über die gesamten bisher bekannten altbabylonischen Kontrakte bietet mit besonderer Hervorhebung der für den eigentlichen Zweck der Arbeit in erster Linie in Betracht kommenden Personennamen. Dabei wird zugleich eine kurze Inhaltsangabe der einzelnen Schriftstücke gegeben, öfters sogar eine teilweise Übersetzung. Im ganzen, einschließlich der Nachträge, sind nicht weniger als 1604 altbabylonische Verträge in dieser Weise mitgeteilt, bzw. behandelt. An sich könnte man vielleicht der Meinung sein, daß dieser ganze erste Teil, der den weitaus größten Raum des Buches einnimmt, nicht unbedingt nötig gewesen wäre, wenigstens für den nächsten Zweck der Arbeit, da die meisten Verträge auch bereits anderswo mitgeteilt sind und überhaupt nur die Personennamen und auch diese nur mit Auswahl in Betracht kamen. Allein ganz abgesehen davon, daß zur Zeit, da der Verfasser seine Arbeit in Angriff nahm, zur Behandlung der Kontraktliteratur erst ganz bescheidene Ansätze vorhanden waren, hat sie auch jetzt noch selbständigen Wert und bietet jedenfalls eine solide Grundlage nicht nur für die nachfolgende Abhandlung, sondern auch für alle künftigen Arbeiten aus diesem Gebiete. An diese umfassende Übersicht über die Vertragsliteratur überhaupt schließt sich im zweiten Kapitel eine Zusammenstellung der sicher erkennbaren Priester- und Beamtennamen, die sich aus den Urkunden entnehmen lassen, ebenfalls in chronologischer Reihenfolge. In Kap. 3 und 4 wird sodann das hier aus der großen Kontraktmasse angeschiedene Material nach verschiedenen Gesichtspunkten verarbeitet, indem zunächst die einzelnen wichtigeren Vertreter des Priestertums, dann die des Beamtentums, nach Klassen eingeteilt, ebenfalls in chronologischer Ordnung zusammengestellt werden. Kap. 5, wo man nunmehr nach diesen mehr statistischen Vorarbeiten die Herausstellung und Buchung der kulturgeschichtlichen Ergebnisse erwartet, liest man nun mit einigem Erstaunen (S. 468): „Es muß

aus Raummangel einer besonderen eingehenderen Behandlung überlassen bleiben, die Einzelergebnisse aus den in Kap. 2 bis 4 zusammengestellten Angaben über das Priester- und Beamtentum der altbabylonischen Kontraktliteratur noch genauer herauszuheben.“ Freilich, wenn man die Entstehung des Werkes kennt, in das immer wieder neue Publikationen hineinverarbeitet werden mußten und das dadurch zu einem fast unförmlichen Umfang answoll, wird man es leichter verstehen, daß sich der Verfasser entschloß, diesen wichtigsten Punkt einstweilen zurückzustellen und einer gesonderten Bearbeitung vorzubehalten. Um so mehr freuen wir uns auf die hier angekündigte eingehendere Behandlung der Ergebnisse. Übrigens sind auch hier schon in eben dem genannten Kapitel, das die Überschrift „Schlußbemerkungen“ trägt, einige wichtige Beobachtungen gebucht, so über die strenge Scheidung zwischen Priestern und Beamten, über das Verhältnis des Priestertums zum Königtum u. dgl. Das als geschichtlicher Anhang bezeichnete sechste Kapitel behandelt die Datierungen des Rīm-Sin auf Grund der Kontraktliteratur und bietet somit einen dankenswerten Beitrag zur vielumstrittenen Ariokfrage, deren endgültige Lösung allerdings auch hier weiter verlagert werden muß. Den Schluß bildet ein vollständiges Urkundenregister, das die Benützung des umfangreichen Werkes, freilich nur für den Kundigen, wesentlich erleichtert.

Wenn ich an dem von unendlicher Mühe und bewundernswerten Fleiße zeugenden Werke etwas aussetzen soll, so sind es folgende zwei Punkte: Einmal hätte das Verzeichnis der Abkürzungen sorgfältiger und vollständiger ausgeführt werden sollen; es werden manche Sigla ohne irgendwelche Erklärung verwendet, die auch nicht jedem Assyriologen, wenn er nicht speziell auf dem Gebiete der Kontrakte arbeitet, ohne weiteres bekannt sein dürften. Sodann war der Verfasser etwas gar karg in der Übersetzung, bzw. Erklärung von Priester- und Beamtenbezeichnungen. Es ist ja freilich zu berücksichtigen, daß es sich gerade hier um ein außerordentlich schwieriges Gebiet handelt, auf dem wenigstens für die hier in Betracht kommende Epoche eigentlich alle Vorarbeiten fehlen, ein Mangel, der sich eben beim Durchblättern eines Werkes, wie das vorliegende es ist, besonders geltend macht. Vielleicht beabsichtigt der Verfasser, bei der in Aussicht gestellten systematischen Durcharbeitung des Materials auch in dieser Beziehung bahnbrechend zu wirken.

P. S. LANDERSDORFER, O. S. B. — Ettal.

- 
- I. **Böhl Franz.** *Kanaanäer und Hebräer.* 8°. VIII + 118 SS. Leipzig. J. C. HINRICHs. 1911.
  - II. **Schiffer, Dr. Sina jr.** *Die Aramäer.* 8°. XII + 207 SS. Leipzig. J. C. HINRICHs. 1911.
  - III. **Weißbach F. H.** *Die Keilinschriften der Achämeniden.* 8°. LXXIV + 160 SS. Leipzig. J. C. HINRICHs. 1911.
  - IV. **Gemoll Martin.** *Die Indogermanen im Alten Orient.* 8°. VIII + 124 SS. Leipzig. J. C. HINRICHs. 1911. Preis: Mk. 3.30, Mk. 4.40 geb.
  - V. **Anneler, Dr. Hedwig.** *Zur Geschichte der Juden von Elephantine.* 8°. VIII + 155 SS. Mit 20 Abb. Bern. MAX DRECHSEL. 1912.

Je mehr Orientalistik, klassische Altertumswissenschaft, Geschichte, Linguistik und Völkerkunde bestrebt sind, sich einander zu nähern, von einander zu profitieren und einander zu fördern, um so mehr ist es unsere Pflicht, immer wieder von neuem unsere Augen auf die Detailarbeiten der Fachleute eines jeden dieser Gebiete hinzulenken, soweit sie nur dazu angetan sein können, der Völkerkunde Dienste zu leisten.

I. Das Etymon zu Kanaan ist keilschriftlich sicher nur aus den Amarna-Briefen bekannt, es wechselt mit *Amurru*, alle ägyptischen Erwähnungen sind jünger als die genannten Briefe. Phönizisch-griechisch ist das gleiche Etymon belegt. Die Bibel kennt das Wort doppelt: als Gesamtethnikon und als Teilbezeichnung. Der Name ist jedenfalls eine ethnographische Bezeichnung. Wahrscheinlich waren Amoriter vorhanden, die Kanaanäer wanderten ein. Die Völker-tafel macht nun Kanaan zum Sohne Chams und Vater Heths: danach wären sie Hamiten, die



Hethiter ebenfalls. Die Frage dreht sich also um vorsemitische Palästinenser. Für BÖHL ist Hittiter — das Volk — von den Hethitern — als Völkergruppe — zu trennen. Wenn letztere keine Einheit bilden, so kann das allerdings nur als gratis suppositum gezeugnet werden, indem man auch den Namen nicht einmal als geringsten Beweis gelten läßt. Wenn BÖHL dann Mitanni und Arzawa als „die“ Sprachen der syrisch-mesopotamischen einerseits und der kleinasiatischen Hethiter andererseits ansetzt, so ist das allerdings zu viel und zu wenig zu gleicher Zeit behauptet: zu viel, da diese „Hethiter“ ja fraglich sind und nur einen negativen Begriff darstellen, zu wenig, weil doch wenigstens noch eine Entzifferung zu erwarten ist — jetzt ja wiederum als geschehen gemeldet wird (OLZ 17, 1914, S. 280). Somit sind auch die Hittiter im engeren Sinne S. 15 verfrüht: wir kommen zu einer Gruppe „Hittitoiden“ ohne die Hittiter zu kennen. Die „arische“ Frage ist freilich eine Digression. Die Dynastennamen gehen nicht nur über das Thema hinaus, mit Dynasten ist aber auch noch kein Volk gegeben. Des weiteren ist demzufolge die Heranziehung des Zitats aus STEN KONOW deplaciert; S. 18 beginnen die Begriffe Sprache, Rasse, Volk vollständig ineinander zu verschwimmen. Die Dinge sind hier einfach noch nicht spruchreif. Aus Ägypten so wenig aufgeführt zu sehen befremdet, denn in der Tat wissen wir doch etwas mehr; aus der klassischen Antike hätten die zwei — allerdings nicht absolut sicheren — Stellen bei Homer Erwähnung verdient, und die Spuren in griechischen Eigennamen der klassischen Zeit aus Kleinasien. Der Satz über das Tarkondemos-Siegel läßt den Leser dies als die einzige Bilinguis annehmen, damit wäre er ja im Irrtum.

Schon viel positiver ist das biblische Material, wie auch der ganze Abschnitt über die Amoriter und die Kleinstämme, deren das Alte Testament Erwähnung tut. Die drei Abhandlungen über die Hebräer sind dann dem Thema nach die eingehendsten; in ihnen mußte das babylonisch-assyrische und ägyptische Quellenmaterial den neueren Stoff abgeben. Die ganze „Schicht“-hypothese wird sich mit anderen Kriterien eine Nachprüfung gefallen lassen müssen.

Das Schlußkapitel Synkretismus und Mosaismus ist ein religionswissenschaftlicher Essay mit ganz plausiblen, wenn auch nicht besonders neuen Gedanken.

II. Dieses Büchlein bietet eine durchaus positive allseitig belegte Studie, der gar nichts vom Wert benommen ist, wenn sie nicht gerade leicht und angenehm zu lesen ist wegen der fortwährend anhaltenden Verweise. Dabei ist das Ganze von einer so befriedigenden Allseitigkeit, daß es den Ethnographen, der im Vorderen Orient Nachlese hält, über alles Wissenswerte orientiert und ihm jedes fernere Eingehen auf Spezialuntersuchungen denkbarst erleichtert. Wäre ein wenig mehr Übersichtlichkeit von typographischer Seite für den Text wünschenswert gewesen, so war das für die Karte geradezu notwendig, sie hätte mit mehr Differenzierung angefertigt werden müssen. Das Büchlein wird dem Ethnographen auch an Hand der Lektüre von allgemeinen Geschichtswerken über den Alten Orient sehr dienlich sein.

III. Ein Werk ganz neuer Art: der Gedanke, die Achämeniden-Inschriften, ganz gleich, ob altpersisch oder elamisch oder babylonisch, alle zu vereinen. Ich füge gleich mein Bedauern hinzu, daß das Hieroglyphische oder Ägyptische weggelassen wurde. Warum das?

An erster Stelle war hier eine linguistische Frage zu behandeln, die der Transkription. Da verstehe ich absolut nicht den Satz (S. XXXIII) „ein möglichst treues Bild der gesprochenen oder wenigstens der geschriebenen Sprache liefern“ zu wollen. Denn das ist mit der einfachen konsequenten Schreibweise von selber gegeben. Aber der leicht zu begehende Fehler liegt in der Anschauung: „Für die babylonischen Texte war mir die zu befolgende Transkription gegeben; für die altpersischen und die elamischen hatte ich selbst die Auswahl zu treffen“, wenn man diesen Satz einmal so auffassen will, daß wir die elamische oder altpersische Umschrift oder jede nichtbab.-ass. keilschriftliche an der semitischen Keilschrift orientieren wollen. Wir müssen es, das ist klar, aber wir müssen bedenken, daß das nur ein relativ richtiges Bild gibt. Und BORK hat jedenfalls im Mitanni gezeigt, daß wir darauf gefaßt sein müssen, manche unserer liebgewonnenen und dogmatisch stereotyp abgefaßten Ausspracheregeln zu modifizieren. Die sechs Punkte (S. XXXV) sind vollständig überflüssig, besonders als „die allgemeinen Ergebnisse“ von „Bestrebungen auf diesem Gebiete“. Im gleichen Sinne wie oben, ist auch der Satz (S. XLII) unverständlich, bei Transkription der elamischen Keilschriftzeichen nach dem jeweiligen babylonischen sich zu richten, das habe den Vorzug der wünschenswertesten Genauigkeit des geschriebenen Textes. Denn ich kann eventuell statt *ra* immer *ma* schreiben, wenn ich nur konsequent bleibe. Wenn ich dann solche Freiheiten nicht aus der Behandlung der Sprache



als falsch erkenne, so ist das ein Zeichen, daß wir eben die Sprache noch zu wenig kennen. Es ist wohl zuviel gesagt, das „Zwangsjacke“ u. ä. zu nennen, wenn man die babylonische Transkription wählt, aber es ist eine vorläufige Art, sich zu helfen, die fortwährende Aufmerksamkeit auf Besserung erheischt: sie zeigt nicht „lediglich was in den elamischen Texten eigentlich geschrieben steht, sondern was, mit babylonistischer Brille besehen, dort steht“. In Nr. 11, S. LI wird übrigens das Prinzip für das ap. verlassen: *a* geschrieben, *ā* transkribiert. Die Transkription des ap. ist befremdlich: diakritische Versalien in Minuskel-druck, zwei Konsonanten übereinander.

Die gesamten Fragen der Transkription sind hier mit Hinweisen behandelt. Es war aber die Altersbestimmung und Herkunftserörterung über die Schrift bisher sicher verfrüht; solche Dinge zu wissen, hat ja für die Erkenntnis der Sprache und der Texte gar keine, auch nicht die geringste Bedeutung. Die Gründe hier besagen mir nichts. Wenn MARQUART's Ansicht (S. LXIV) abgelehnt wird, so ist die Entgegnung, das Fehlen des Datums der eben geschaffenen Schrift zuzuschreiben, mindestens nichtssagend.

Aber auch wer den in der Einleitung behandelten Fragen expresse nachgeht, der findet jedenfalls das beste Material für die Achämenidenfrage hier zusammen und reiche Literaturhinweise für weitere eingehende Führung, selbst für die detailliertesten Denkmäler.

IV. Das Büchlein beweist eine starke, wenn auch äußerst einseitige Belesenheit seines Verfassers in mythologischen Problemen. Dementsprechend wird es manche Anregung bieten können zu ernsterem Studium. Im übrigen ist es ganz im wilden Stil antiquierter Manier geschrieben.

V. Zur Frage der Semitisierung Afrikas entwickelt das Büchlein in faßlicher, reichhaltiger Form die gesamten Probleme des Judentums von Elephantine. Lage, Bedeutung, Volk, seine rechtliche, wirtschaftliche und politische Stellung bilden die Einleitung. Sprache, Recht, Religion und Beziehung zum Großjudentum werden behandelt, Entstehung und Übersiedlung nach Zeit und Ursache untersucht, dann die Geschichte der Kolonie skizziert. Das Werkchen bietet eine praktische Orientierung, inhaltsreiche Literaturübersicht und angenehm lesbare Darstellung. Eine Korrektur hätte die Arbeit gewiß noch vertragen, ja notwendig gehabt. Der mit der Verfasserin gleichnamige Zeichner hätte die Zierden Abb. 1, 7, 17 und alle Kopfvignetten nur beiseite lassen sollen; in Abb. 3 ist ein arger Mißgriff in der Zeichnung unterlaufen. Leider fehlt dem Werkchen jegliche Inhaltsübersicht.

P. F. HESTERMANN, S. V. D.

**W. H. R. Rivers.** *Kinship and Social Organisation*. Nr. 36 of the "Studies in Economic and Political Science", ed. by the Hon. W. PEMBER REEVES. London. CONSTABLE & CO., Ltd. 1914, 96 pp. in 8°. Price: 2/6 net.

I do not know of any work which supplies such a pleasantly interesting introduction as this little book, to one of the most intricate — and, therefore, often most carefully avoided — questions of social ethnology, viz. the so called classificatory system of kinship. Anyone who has studied it will have a good insight into the nature and great importance of the subject. His interest will be awakened, and he will certainly not omit to make use of any opportunities he may possess to advance its study.

The great advantage of these three lectures delivered at the London School of Economic and Political Science — for they form together the content of this book — is that they do not go through an arid theoretical exposition but through the *iter breve et efficax per exempla*. In the first lecture, after having given an instructive sketch of the history of the classificatory system, Mr. RIVERS explains especially how the so called cross-cousin marriage, i. e. the form of marriage where a man marries the daughter either of his mother's brother or of this father's sister, reflects itself exactly in the terms of this system. On the one hand, this form of marriage effects that the relationships of mother's brother, father's sister's husband and father-in-law are combined in one and the same person, and on the other hand, in all the three regions of Melanesia where cross-cousin marriage is practised, Fiji, southern New-Hebrides and Guadalcanar, one and the same term is employed to designate this three relationships. In the second lecture Mr. RIVERS demonstrates those forms of marriage of such curious character as that

a man hands over one of his wives to his sister's son (Banks Islands), or that a man marries his own daughter's daughter or the granddaughter of his brother (Pentecoste, Dieri), are found reflected in an exactly analogous way in the terms of relationship, or, rather, it was by these curious terms of relationships that Mr. RIVERS was brought to inquire for such strange forms of marriage with the result that he really discovered them although they were not recorded by any previous narrator. In the third lecture Mr. RIVERS proceeds to consider some ways used in Oceanic terminology to design brothers- and sisters-in-law; and here also he detects highly interesting correlations between the terms of relationship and social duties or rights. For instance, in Merlav, one of the Banks Islands, the wife's sister and a man's brother's wife are classed with the sister: formerly sexual relations were allowed between a man and his wife's sisters and his brothers' wives, but the classing of these relations with sisters marks, in a way most highly efficient to a Melanesian mind, the cessation of such sexual relations.

From all these examples he deduces that the classificatory system of relationship is not the outcome of purely psychological processes but that it reflects organisation, and is produced by a special form of it. He points to several features which suggest that it arose in that special variety of organisation in which a community consists of two exogamous moieties ("Zweiklassen-system" of GRAEBNER). The system in use among ourselves Mr. RIVERS considers to depend on the family in the narrower sense, whilst certain descriptive modes of denoting relationship in Egypt, the Sudan and many European countries may be examples of a third variety of system of relationship which has arisen out of the patriarchy or extended family ("Großfamilie" of the pastoral nomades).

This short abstract will give some idea of the rich contents of this little book, but it can give no notion of the fascinating way in which this laborious problem is expounded. I wish to recommend it strongly to all students of social ethnology, and especially to missionaries in the field. It cannot but fill them with an industrious zeal to collaborate on their part in the still more detailed solution of this highly interesting problem.

At the end of the book the author deals briefly with the question of promiscuity and group marriage which were so intimately connected with the classificatory system of relationship by its first discoverer, LEWIS MORGAN. He will consider these questions more fully in a forthcoming book "The history of Melanesian Society" which for this and for many other reasons is expected with the greatest interest. But already he reveals his opinions on these hotly debated questions in the following words: "Our available knowledge, whether derived from features of the classificatory system or from other social facts, does not provide one shred of evidence in favour of such condition [of promiscuity] as was put forward by MORGAN as the earliest stage of human society, nor is there any evidence that such promiscuity has ever been the ruling principle of a people at any later stage of the history of mankind" (p. 85—86). And with regard to group-marriage: "I have evidence from Melanesia which places beyond question the former presence of such a condition, with features of culture which become readily explicable if they be the survivals of such a state of sexual communism as is suggested by the terminology of the classificatory system. This evidence comes from one part of the world, but it is enough to convince me that we have no right to dismiss from our mind a state of organised sexual communism as a feature of the social development of mankind. The wide distribution of the classificatory system would suggest that this communism has been very general, but it need not have been universal, and even if the widespread existence of organised sexual communism be established, it would not follow that it represents the earliest stage in the evolution of human society. There are certain features even of the classificatory system itself which suggest that, if this system be founded in sexual communism, this communism was not primitive, but grew out of a condition in which only such ties of kinship were recognised as would result from the social institution of the family" (p. 86—87). As Mr. RIVERS is without doubt one of our greatest living authorities on the whole question of relationships, these two judgements of his cannot but be of the greatest weight in the controversies connected with the problems in question.

F. W. SCHMIDT, S. V. D.

**Boerschmann Ernst.** *Die Baukunst und religiöse Kultur der Chinesen.* Bd. II: Gedächtnistempel. 4<sup>o</sup>. XXI+288 SS. Mit 212 Textbildern und 36 Tafeln. Berlin. GEORG REIMER. 1914. Preis: Mk. 36.— brosch., Mk. 42.— geb.

Durch das große Interesse für den ersten Band der genannten Serie stark animiert, erwartete ich mit großer Spannung den zweiten, und zwar mit der aufrichtigsten Bereitwilligkeit, ihn noch sympathischer aufzunehmen als den ersten. Wenn ich nun auch nicht imstande bin, auch nur ein Wort meiner Besprechung<sup>1</sup> zurückzunehmen, ja sogar manches noch verschärfterweise auszusprechen Gelegenheit finde, so soll das alles trotzdem die Freude nicht verkümmern, die Baugeschichte Chinas überhaupt einmal so energisch angefaßt zu sehen. In letzterer Hinsicht bin ich dem Verfasser aufrichtig dankbar für die Liste, die er eingangs dieses Bandes gegeben hat: so haben wir etwas Führung auf den so unbekannten Wegen.

An erster Stelle müßte ich wieder auf ganz außergewöhnlich herrliche Aufnahmen hinweisen, die allein schon diesem Buch einen bedeutenden Wert geben. Zu diesen gehört vor allem das reizende Titelbild Taf. 1, das gewiß zu den schönsten gehört, was das Buch bietet. Die Tafeln 14 und 15 sind architektonisch abwechslungsreich, schöner noch ist 16, imposant 18, reich an Detailkunst 19; die Tore auf Tafel 21, 22 und das Architekturstück Tafel 23 sind ganz exquisite Schönheiten; Taf. 27 offenbart ungeahnte, überraschend feine Empfindung, während die folgende Tafel das Gesamtstück gibt und bei allem Reichtum einen Wohlklang offenbart, der den besten Erzeugnissen des Platereskenstils, an den alles stark erinnert, gleichkommt. Die beiden Inseln sind Beispiele ebenso ruhiger wie reichgliedriger und reichdekorierter Innenwirkung. Neben diesen Prachttafeln sind noch eine ganze Reihe vorzüglich gelungener Textbilder erwähnenswert: 17, 105, 134, 138 und 139, 142 und 144, 160 (unklar), 167, 191, 203, 207. Mein Urteil über die Pläne, Karten und den Mangel an Schnitten und dgl. bleibt nicht nur voll und ganz bestehen, sondern würde nach diesem Bande viel stärker ausgefallen sein: die herausforderndsten Details sind ganz unberücksichtigt geblieben, während bei Tafel 16 eine Verchlömmung des Pendants in Taf. 17 ganz unverständlich erscheint — oder was ist darauf neu? —, und die Schnitte und Risse 127—129 zufällig überflüssig sind, da all das in dem höchst einfachen 130 klar zu sehen ist. Dasselbe gilt von 140; die Zeichnung bedeutet doch nichts gegen die herrliche Aufnahme Taf. 19. Warum die Abreibungen der polygonen Steinpfeiler ohne jede Kontur aneinandergeklebt sind, ist mir unerfindlich. Bild 67 gehört doch wohl nicht in das Werk hinein, natürlich ebensowenig wie manches andere ähnlicher Art. Warum Bild 68 gegenüber Tafel 8 einen anderen Schrifttyp aufweist, wäre für Fachleute zu wissen notwendig.

Auch im Text finde ich die Tagebuchblätter und manche Naturstimmung und Naturbeschreibung höchst überflüssig.

Aber all das, wie schon gesagt, sind Dinge, die ich für die Zukunft gesagt haben möchte! Das Werk bleibt, mit einem Worte, monumental.

P. F. HESTERMANN, S. V. D.

**D'Ollone.** *Langues des Peuples non chinois de la Chine.* Mission D'Ollone, vol. VI. 4<sup>o</sup>. 244.

**Id.** *Ecritures des Peuples non chinois de la Chine.* Mission D'Ollone, vol. VII. 4<sup>o</sup>. 303, 9 planches, 103 tableaux, 1 carte. Paris. E. LEROUX. 1912.

C'est depuis une trentaine d'années que nous voyons déjà se suivre assez régulièrement les publications sincères sur les peuples non chinois de la Chine, premièrement sur le Yunnan dont nous possédons dans ces précieux volumes outre les «Mo-so» de M. J. BACOT<sup>2</sup> et «Les Lolos» du R. P. LIÉTARD<sup>3</sup> les derniers travaux. Et il faut savoir que ce ne sont que deux livres d'une série de neuf «Documents Scientifiques» de la même «Mission D'Ollone 1906—1909» au Yunnan.

<sup>1</sup> „Anthropos“, VIII (1913), S. 836—853.

<sup>2</sup> Leide. E. J. BRILL. 1913.

<sup>3</sup> Münster. ASCHENDORFF. 1912.



Tout d'abord, l'auteur nous expose le grand souccours dont il a profité de la part des missionnaires et de ses collaborateurs: Msgr. GUÉBRIANT, les RR. PP. LIÉTARD, MONBEIG, les Capitaines DE FLEURELLE et LEPAGE, le Lieutenant DE BOYVE.

Aussi l'auteur apporte bien des raisons d'avoir collectionné et publié une si grande liste de 45 vocabulaires dont il met bien en lumière l'arrangement en groupes de relation: «c'est un simple procédé de présentation».

Nous trouvons rassemblés 328 mots, enrichis par chaque vocabulaire d'un supplément de mots. A la fin, on voit un index alphabétique renversé français-aborigène. Les récentes publications du R. P. LIÉTARD ont amené l'auteur «à supprimer de cet ouvrage tout ce qui avait trait à la grammaire».

Dans le volume VII<sup>e</sup>, nous avons des choses nouvelles dans les syllabaires et les autres matériaux sur l'écriture parce que maintenant il y a d'autres systèmes d'écrire outre les types moso et les types lolo du P. VIAL, de BABER, WEISS, STRATTON (-STARR). Mais ce qui est d'une meilleure utilité c'est la nouvelle copie de l'inscription rupestre à Tsan Tseu Ngai (pl. II), dont nous ne possédâmes jusqu'ici qu'une copie peu lisible.

L'auteur a prouvé un grand travail dans ce beau volume en composant un syllabaire relativement complet, comparatif et quasi-paléographique. Mais à mon avis, c'était peut-être un peu trop tôt ainsi que le syllabaire du dictionnaire du R. P. VIAL de proposer une liste des signes à peu près définitive. J'ai fini moi-même un petit travail sur les divers matériaux d'écriture, les inscriptions et manuscrits tous ensemble dans lequel j'espère démontrer la relation réciproque des syllabaires et leur complément de l'un à l'autre. Dans cette étude nous aurons aussi la précieuse occasion de profiter de ces grands et bien remarquables ouvrages de M. le Capt. D'OLLONE.

P. F. HESTERMANN, S. V. D.

*The history of Siam* according to the version of His Majesty King Mongkut. Volume I, with a commentary, introduction and explanations by **H. R. H. Prince Damrong** up to the reign of King Phra Ekadasaratha. A. D. 1613. (Second Edition). Vajirañāṇa National Library. Bangkok A. D. 1914.

Unter dem Datum vom 19. November 1685 schreibt Père CHOISY in sein Tagebuch<sup>1</sup>, pag. 422, das er unter der Gesandtschaft des Chaumont führte, wie folgt:

„Je ne vous ai pas dit que M. l'Ambassadeur obtint hier une chose qui sera fort agréable au Roi: c'est les chroniques du royaume de Siam. Il y a à peine de la vie à les avoir chez soi; & sa Majesté les accorda agréablement, quand on lui dit que cela feroit plaisir au Roi.“

Es erscheint auf den ersten Blick, als ob CHOISY dem erworbenen Manuskript eine höhere Bedeutung beilegen wollte, wie das so seine Art war. Er übertreibt dieses Mal aber nicht; denn es ist erwiesen, daß die Niederschrift der Geschichte und ihre Verbreitung ein von den Königen ängstlich bewahrtes Privilegium ist, daß, gerade wie in China, so auch in Siam die Geschichte einer Dynastie oder eines Königs erst nach seinem Tode aus dem mehr oder minder korrekt während seiner Lebenszeit geschriebenen Berichte verfaßt wird. Daraus folgt fast selbstverständlich, daß nach einer Staatsumwälzung der König, der in der Regierung folgt, über seinen Vorgänger nicht immer ein gerechtes Urteil fällte, daß es wohl auch häufig unterlassen wurde, seine Geschichte überhaupt zu schreiben. Hinzu kommt, daß in den Ländern des fernen Ostens die Geschichte des Landes eng mit der Geschichte der regierenden Könige verbunden ist, daß sie rein persönlich ist, wie dies ja auch in Siam aus dem Titel Raja Phongsavadan (Geschichte der königlichen Familie [Vaninsa]) hervorgeht. Leider aber ist das obenerwähnte Manuskript trotz eifriger Nachforschungen nicht auffindbar, obwohl behauptet wird, daß es in der königlichen Bibliothek in Paris früher aufbewahrt wurde. Erhalten ist von der Geschichte Siams, wie bekannt, eine von dem Prinzen Somdet Paramanujit verfaßte Geschichte, die teilweise auf alten Dokumenten beruht, wie sie aus der Zeit des ersten Königs (nach 1782) verfaßt wurden.

<sup>1</sup> Journal du Voyage de Siam fait en 1685 et 1686 par M. l'Abbé de Choisy. (Seconde Edition.) A Paris, chez ANTOINE DEZALLIER, rue I. Jacques à la Couronne d'Or, M. DC. XC. Avec Privilège de Sa Majesté.

Von einer Geschichte, die zur Zeit von Ayuthia geschrieben wurde, ist nur erhalten die jetzt unter dem Titel „Phongsavadan Luang Prasöt“ bekannte. Sie ist zur Zeit des Königs Narayana geschrieben und gibt die Geschichte Siams von 1324—1604 und scheint den Anspruch zu haben, die älteste niedergeschriebene Publikation zu sein. Die Geschichte ist in kürzester Form verfaßt, obwohl es nicht ausgeschlossen ist, daß ein zweiter Teil, der die Geschichte der Regierung des Königs Phra Naray fortführt, noch gefunden wird. Das erscheint aber deshalb unwahrscheinlich, weil die Geschichte eines Königs oder einer Dynastie erst nach dem Tode des betreffenden Königs geschrieben wird, und es ist doch zweifelhaft, ob der Nachfolger des Phra Naray, Phra Deb Raja, eine solche *sina ira et studio* geschrieben haben würde, da er kaum als legitimer Nachfolger des Königs Naray betrachtet werden konnte. Von der Geschichte Siams, die von dem Somdet Paramanujit geschrieben wurde, wurde von dem Prinzen Wongsa unter König Mongkut (1853—1868) eine Version hergestellt. Veranlaßt mag diese dadurch sein, daß Sir JOHN BOWRING, der Gesandte Englands am Siamesischen Hof, von dem der Vertrag von 1856 gemacht wurde, bestrebt war, eine Geschichte Siams zu bekommen. Diese Version wurde ja dann auch im Jahre 1863 gedruckt. Von dieser Rezension gelang es der Vajirāṇa-Bibliothek eine Abschrift zu erwerben, die die Korrekturen des regierenden Königs zeigte, und diese Version wurde als die zuverlässigste der Geschichte Siams in drei Bänden von dem Prinzen Bhanurangsi, dem jüngsten Bruder des verstorbenen Königs Chulalongkorn, gedruckt. Herausgegeben wurde die Version von Prinz Damrong. Zu dieser Version schrieb er eine Einleitung, in der er auf die großen Schwierigkeiten aufmerksam macht, die sich einer Darstellung der Geschichte entgegenstellen, und in der er auch zeigt, in welchem Verhältnis die verschiedenen Versionen, die erhalten sind, zu einander stehen, wie die einzelnen Herausgeber, je nach ihrer Individualität, Veränderungen am Texte machen, die sich leider nicht immer auf einfache Textkorrekturen beschränken. Die Version stimmt natürlich im großen und ganzen mit der früher gedruckten überein, doch spielten beim Schreiben der Geschichte die persönlichen Anschauungen des Schreibers eine große Rolle, und da wir es mit der Geschichte des königlichen Hauses zu tun haben, so werden in vielen Fällen die großen Lücken, die nach einer Staatsumwälzung stattfinden, in willkürlicher Weise ergänzt zu gunsten des regierenden Herrschers, und auch die Chronologie verbessert. So können wir dann Berichte erklären über eine Gesandtschaft nach Frankreich, die nach dem Tode des Königs Phra Naray stattgefunden haben soll. Das ist wohl dadurch zu erklären, daß noch eine vage Tradition über eine zweite Gesandtschaft des Königs Phra Naray nach Frankreich existierte, die dann zu gunsten des Königs Deb Raja ausgelegt wurde, eben um ihm einen größeren Ruhm zu geben. Die Geschichtsschreiber schrieben die Geschichte nur zur größeren Ehre des betreffenden Königs, und da anscheinend Staatspapiere nicht aufbewahrt wurden, so war es schließlich ein Leichtes, eine plausible Geschichte zu schreiben. Dazu kam noch, daß fremde europäische Schriftsteller sich kaum mit der Geschichte Siams befaßten. Wir haben z. B. wohl die Berichte der französischen Gesandten und ihres Gefolges, die unter Ludwig XIV. nach Siam geschickt wurden; sie verfolgten aber nicht dieselben Interessen. Eine einheitliche Politik existierte nicht, von Frankreich selbst wurde sie nicht beeinflußt, da unter Ludwig XIV. wichtigere europäische Interessen vorlagen, und so können sie auch nur kulturhistorische Bedeutung beanspruchen.

Was von den französischen Berichten gilt, gilt auch von den holländischen, englischen, portugiesischen. Sie geben wohl einen kulturhistorischen Einblick, aber bis zum heutigen Tage gibt es keine unparteiische Schilderung der Geschichte Siams. Vielleicht, müssen wir hinzufügen, konnte eine solche, durch die berührten Verhältnisse bedingt, nicht geschrieben werden. Siam ist nicht ein Land, das durch seine Literatur in der Weltliteratur eine Stellung einnimmt, noch ist seine geographische Lage, abgelegen von der großen Heerstraße, eine solche, daß es wie Japan oder China, eine politische Rolle spielen konnte, noch hat seine Kunst, die nicht einmal eine bodenständige ist, einen Einfluß ausüben können. Zu alledem kommt, daß das Volk als solches eine politische Rolle nicht spielte. Es herrschte in Siam bis etwa zu der Regierungsperiode des Königs Mongkut ein vollkommenes Feudalsystem. Ein Adel als solcher existiert nicht. In der königlichen Familie ist die Würde eines Prinzen nicht erblich. Während der Sohn eines Königs als Prinz geboren wird, bekleidet dessen Sohn, also ein Enkel des Königs, nur eine untergeordnete Stellung, die ihn durch seine Geburt wohl über den Beamtenadel erhebt, aber ihm königliche Prärogative nicht gibt. Sein Sohn wiederum bekleidet eine

niedrigere Stellung, die ihn auf gleiche Stufe mit dem Beamtenadel stellt, in dessen Reihen er eintreten kann. Sein Sohn hat von Geburt aus eine weitere niedrigere Stellung, während in der vierten Generation wohl nur die königliche Abstammung geführt wird, die aber in der Beamten-Hierarchie keinen Einfluß ausübt. Eine gewisse höhere Stellung, die einem hereditären Adel verglichen werden könnte, nehmen die von der Mutterseite mit der königlichen Familie verwandten Abkömmlinge ein, wie dann z. B. noch jetzt die von der Schwester der Gemahlin des ersten in Bangkok regierenden Königs abstammenden Abkömmlinge auf gewisse Vorrechte Ansprüche zu erheben haben (Rajanikula). Die Beamten-Hierarchie bildet den Adel von Siam. Der Adel wird vom König ernannt, aber er ist in keiner Weise hereditär, wenn auch, wie fast natürlich, die Söhne eines Beamten in die Hierarchie des Beamtenadels eintreten.

Unter diesen vom König ernannten Beamtenadel wird das ganze Volk verteilt, d. h. jeder Beamte, der an der Spitze einer Abteilung stand, war für das ihm unterstehende Volk verantwortlich; trat er von seinem Amt zurück, so bekam das früher unter ihm stehende Volk einen neuen Oberherrn, und so konnte selbstverständlich von einer Entwicklung eines auf feudaler Grundlage beruhenden Treuverhältnisses keine Rede sein. Außerdem zerfiel das Volk in die beiden Klassen der Zivil- und Militärverwaltung, die beide dem Staate zu Dienst verpflichtet waren, und an deren Spitze der Minister des Innern für die Zivilverwaltung und der Minister der Militärverwaltung (Kralahom) standen. Wie aus dem Titel Senabodi für den Minister (Sanskrit Senapati) „Herr des Heeres“, hervorgeht, war die Verwaltung für den Kriegsfuß eingerichtet, und ob nun der Einzelne hereditär in den Militär- oder Zivildienst eingereiht wurde, er mußte im Notfalle Kriegsdienste leisten. Wie aus dieser Darstellung der Verhältnisse, die natürlich im Laufe der Zeit und bis auf den heutigen Tag modifiziert wurden, hervorgeht, war es durch diese Verhältnisse bedingt, daß sich eine Vaterlandsliebe nicht entwickelte, wenn auch der Siamese sich stets als Siamese fühlte, und z. B. in dem Birmanen stets einen Erbfeind sah, und in der Bezeichnung „Ai Phama“ (Birmene) ein Schimpfwort empfand, und er benachbarten Nationen gegenüber seine Überlegenheit durch Spottreime auf sie fühlen ließ. Alles dieses war nicht dazu angetan, einen geschichtlichen Sinn im Beamtenadel oder im Volk zu entwickeln, und sie nahmen ihre Zuflucht zum Studium der Religion, zu Legenden, zu astrologischen Forschungen, und somit finden wir an Inschriften fast nur solche religiösen Inhalts. Bemerkenswert mag dabei auch werden, daß die ganze Literatur indischen Ursprungs ist. Nach allem kann die Geschichte Siams nur in vager Weise auf historische Treue Anspruch machen. Seit der Gründung Ayuthia's, die in das Jahr 1350 verlegt wird, verglichen mit anderen Werken finden wir einen Zeitunterschied, der zwischen 6 bis 24 Jahren schwankt. So blieb nichts anderes übrig, als bei der Neuherausgabe der Geschichte den alten Text zu Grunde zu legen mit all seinen Fehlern und Ungenauigkeiten und zu ihm einen Kommentar zu schreiben. Damit erleben wir dann das weitere Schauspiel, daß, was im Text gesagt wird, auf Grund neuer Forschungen im Kommentar umgestoßen wird, so daß also das Buch in seiner jetzigen Form als Schulbuch kaum zu benutzen sein dürfte. Der Wert des Buches besteht denn auch unserer Ansicht nach vor allem in dem Kommentar, den Prinz Damrong geschrieben hat, und den zu schreiben er, weil er die Verhältnisse kraft seines Amtes und als Mitglied der königlichen Familie kannte, am meisten befähigt war. Das Werk hat kulturhistorischen Wert, weil wir dadurch die Entwicklung, die Siam im Laufe der Jahre erfahren hat, erklären können. Wir lernen erst jetzt die in der Geschichte Siams vorkommenden Namen der Könige verstehen, wobei wir freilich stets zu bedauern haben, daß die Namen erst teilweise nach dem Tode des Königs gegeben wurden, daß bei einem König außer seinem Titel auch andere Namen vorkommen, wie wir dabei auch leider die Erfahrung machen müssen, daß sich vieles auf Hypothesen aufbaut, die, wenn an sich auch höchst wahrscheinlich, doch immer nur Hypothesen bleiben.

Wir lernen erst aus dem Kommentar die wirkliche Stellung des sogenannten zweiten Königs kennen, dessen offizieller Titel „Maha Uparaj“ aus dem Sanskrit entlehnt ist und dessen Position als Heerführer, als Statthalter in Kriegszeiten und als Thronfolger erklärt wird, und dessen Stellung in fast allen über Siam veröffentlichten Werken teilweise mißverstanden ist. Der Maha Uparaj schuf sich die Stellung, die er in der Geschichte hatte, selbst.

Wir können besser als bisher die in der Geschichte des Somdet Phra Paramatrailok A. D. 1430 erwähnten Tatsachen verstehen, wie über die Kreierung der Minister und die Verteilung des Volkes, die Wertanschlagung des Volkes nach dem Landbesitz und darauf dann fußend



im Kriminal- und Zivilrecht die Bestimmung des „Wer“geldes, wie es bis zur Reform der Gesetzgebung existierte und das vielleicht noch heute eine gewisse Gültigkeit hat. Uns wird des Näheren berichtet über die existierenden Gesetze, und der Prinz hat über ihr Alter sehr hübsche Hypothesen vorgebracht, in denen er, was schon früher teilweise bekannt war, nachweist, daß sie auf indischer Grundlage beruhen.

Der erste Band, der bis jetzt erschienen ist, gibt nach einer kurzen Einleitung, in der auch berichtet wird, was über die Geschichte der alten Hauptstadt Sukhothai bekannt ist, die Geschichte des Landes von etwa 1350—1600. Zwei oder drei weitere Bände sollen die Geschichte Siams bis zum Ende der Regierungsperiode des König Mongkut 1868 fortführen. Was bis jetzt erschienen ist, berechtigt zu der Hoffnung, daß wir, wie der Prinz in seiner Vorrede sagt, mit dem von ihm gebrachten Material eine Geschichte Siams haben werden, die, was Zuverlässigkeit angeht, anderen Chroniken nicht nachsteht.

O. FRANKFURTER, Bangkok.

**Jos. Marquart.** *Die Beninsammlung des Reichsmuseums für Völkerkunde in Leiden.* Beschrieben und mit ausführlichen Prolegomena zur Geschichte der Handelswege und Völkerbewegungen in Nordafrika. Gr.-4°. 16 + CCCLXVII + 132 SS. Mit 13 Tafeln und 2 Karten. (Veröff. d. Reichsmus. f. Völkerk. in Leiden. Serie II, Nr. 7.) Leiden. (Vorm.) E. J. BRILL. 1913.

Das vielbesprochene Problem der Beninkunst ist hier von einer ganz neuen Seite angefaßt. Bedenken wir die oben gegebenen Seitenzahlen 367 (Seiten) der Prolegomena gegenüber 132 der Beschreibung, so sehen wir gleich das gewaltige Übergewicht der historischen Abhandlung im Verhältnis zum beschreibenden Text. Und in der Tat hat niemand bisher mit einer so energischen Konsequenz das historische Quellenmaterial bis in seine letzten Winkel hinein verfolgt, wie es hier von MARQUART geschehen ist. Ich habe schon in meiner Arbeit über die Sprachen Afrikas („Anthropos“, VII [1912], S. 728<sup>1</sup>) meine großen Hoffnungen ausgesprochen, von hier aus für die jüngere Geschichte des Sudan viel Klärung zu erhalten. Das Material ist nun viel umfangreicher ausgefallen, als man selbst nach Einsichtnahme der arabischen geographischen Quellen und einiger daran anschließenden Arbeiten hätte im besten Falle erwarten dürfen. Freilich ist es dafür stark regestenhaft, was aber bei der Sprödigkeit des Stoffes in seiner erstmaligen Darbietung nicht zu umgehen war. Besonders zu beachten bleibt das ausgiebige Hinübergreifen des dargebotenen Materiales in den Osten, in die Gegenden von Nubien, Abyssinien, Äthiopien und das ganze Osthorn mit seiner verzweigten Staatenbildung und inhaltsreichen Vergangenheit.

Ich habe nun schon angedeutet, daß ich mir eine volle Ausnutzung des Materiales noch versparen muß. Doch glaube ich nach aufmerksamster Durchsicht des ganzen Werkes und unter Benutzung selbst solcher Hilfsquellen, die Prof. MARQUART trotz Suchens unzugänglich bleiben mußten, meine Ansicht ein wenig präzisieren zu sollen.

Zuerst einmal war die Arbeit ganz ungeheuerlich erschwert durch den Zustand der arabischen Literaturkunde. Darum sieht man hier von Fall zu Fall die Kriterien sachlich und textkritisch ausgenützt, man kann aber nirgends auf das Allgemeinurteil der arabistischen Literaturgeschichte als obere Instanz zurückgehen. Man sieht das leicht, wenn man eine Reihe von arabischen hierhergehörigen Texten unmittelbar nacheinander liest. Und es wird sogar, so scheint mir, auch ein Verdienst für MARQUART's Studie daher entstehen, daß er durch die geleistete kritische Durcharbeitung der arabistischen Literaturgeschichte eine Riesenvorarbeit und einen mächtigen Impuls verliehen hat, beides Dinge, die größer sind als alle Detailarbeiten auf dem Gesamtgebiete.

Dieser Punkt betraf die nächstliegende Hilfswissenschaft.

Die zwei folgenden ergeben sich aus dem Gebiete zweier anderer Hilfswissenschaften, der vergleichenden Völkerkunde und der Linguistik. Beide müssen getrennt erwähnt werden, da sie bei MARQUART ganz verschiedene Behandlung erfahren haben.

Gerade die vorliegende Arbeit hat es gezeigt, wie in diesem speziellen Fall der Geschichte der Sudanstaaten die historischen Quellen eine erstklassige Rolle zu spielen haben. Und das hat

<sup>1</sup> Lies a. a. O. MARQUART.

das Werk in einem höheren Grade als vermutet gezeigt, als ja gerade hier die vor- und außerislamischen Staatsgebäude des Sudan rekonstruiert werden. Mit letzterem Gedanken, dem außer- und vorislamischen nämlich, muß man das Prinzip der vergleichenden Völkerkunde, zu unvergleichlich höherem Recht kommen lassen, als es nach den Darlegungen MARQUART's erscheinen könnte. Hier ist freilich das historische Material das Erste, aber die Ausschließung ethnologischer Prinzipien scheint mir beinahe wie zufällig ausgesprochen in einzelnen Wendungen, unter die ich keinesfalls die wohlverdiente Kritik der philologischen und historischen Unkenntnis mancher „Ethnologen“ — wie MARQUART zu schreiben beliebt — rechnen will, sondern solche, wie den Satz vom zusammengesetzten Bogen (S. XLI) und die durchgängige Behandlung soziologischer Erscheinungen, beispielsweise die Ergänzung (in [ ]) in der Note 6, S. CXXX—I u. a.

Aber wie zur Entschädigung dafür hat MARQUART gerade den Ethnologen gezeigt, wie es höchste Zeit ist, ihre Wissenschaft mit der der klassischen Völker, der alten Kulturvölker und deren Literaturergebnissen in Rapport zu setzen. Für diese *verba quae docent* mehr noch *exempla quae trahunt* muß die Ethnologie trotz der scharfen Kritik MARQUART dankbar sein.

Diese ganze ethnologische Fragestellung erhält nun hier noch einen besonderen Einschlag: es handelt sich um Kunstwerke, da heißt es sachlich und stilistisch, technisch und entwicklungsgeschichtlich unterscheiden und festlegen. Über diese Frage glaube ich nun hier fast mit Stillschweigen hinweggehen zu können, bis einmal das Berliner Material vorliegt. Nur glaube ich, daß die „Entwicklung“ ein wenig zu stark negiert ist, und vor allem Material, Technik und Stil in ihrer gegenseitigen Beziehung eine tiefere Würdigung erfahren müßten. Dann würde man wohl, mit aller Reserve gesagt, zu einer adäquaten Würdigung des Artikels über die „schwarzen Syrer“ von MARQUART (Theol. Literaturzeitung 38, 1913, col. 705—709) gelangen. Doch würde ein Eingehen auf diesen Gedanken hier zu weit führen.

So mußte das Endresultat mehr in der historischen Wanderungs- und Entwicklungsgeschichte der Sudan- und oberen Nilstaaten stehen bleiben, aber „die Rätsel, welche uns der Ursprung der Kunst von Benin aufgibt, werden nach alledem so bald nicht gelöst werden, da wir lange vor dem historischen Auftreten des Beninschen Erzgusses mit verschiedenartigen und lange fortdauernden auswärtigen Kultureinflüssen zu rechnen haben, die bis jetzt nicht im einzelnen nachweisbar und chronologisch und geographisch reinlich zu scheiden sind“ (CCXCIV—V).

Ich könnte im gleichen Sinne noch auf Punkte in der Beschreibung und Abbildung der Gegenstände hinweisen, wie z. B. (Taf. X, 1, 2) der Gefäßdeckel oder -fuß, bei dem man nirgends den ausschlaggebenden Querschnitt beschrieben findet — falls nicht „van binnen effen“ (IAE 10, 1897, 262) mehr besagen soll als „ohne Schnitzerei“.

Zufällig und ungewollt hat nun die starke historisch-quellenkritische Bearbeitung der Frage noch einen ungeharten Wert: Wir können ohne Gefahr den FROBENIUS lesen „Und Afrika sprach“ (Berlin-Charlottenburg, Vitaverlag, s. a. [1913 f.]). Die Zukunft wird diesen Wert taxieren.

An dritter Stelle nannte ich die Linguistik. Hier muß ich trotz meines differierenden Standpunktes durchaus anerkennen, daß MARQUART sich alle Mühe gegeben hat, auch diesen Fragen nachzugehen, und das war bei der Schwierigkeit der hier zu beschaffenden Literatur keine Kleinigkeit. Auf diese Fragen nun muß ich ja in erster Linie noch zu sprechen kommen und darum mache ich auch hier nur ganz kurze Andeutungen.

Die Senegalgruppe Ful-Serer (-Biafada) ist wohl nach KRAUSE nicht als eine gegenseitige Beeinflussung aufzufassen; wenn wir auch die Beziehungen nicht genau fixieren können, sie müssen mehr als eine äußere Beeinflussung sein.

Die Mandingogruppe wäre auch nach DELAFOSSE schon viel genauer zu klassifizieren, selbst ohne die Arbeiten RAMBAUD's u. a. heranzuziehen.

Überhaupt glaube ich, daß trotz der bewundernswerten Belesenheit MARQUART's in dieser Hinsicht aus den bisherigen Ergebnissen sprachvergleichender Studien mehr zu entnehmen wäre, als das bisher geschehen ist, wenn auch manche vergleichend-linguistische Arbeit das Prestige dieser Wissenschaft arg zu schmälern geeignet sein dürfte.

Was dann noch die nilotischen und überhaupt die hamitischen und hamitoiden Sprachen anbetrifft, so ist allerdings hier ein Urteil vorderhand schwer und sehen wir uns durch die neuen nubischen (Alt-, Neu- und Kordofan-Nubisch) und meroitischen Entdeckungen vor ganz neue Probleme gestellt.

Die beregten Schwierigkeiten liegen nun freilich zum guten Teil in den Wissenschaften selber und so kann man es dem kritischen Historiker nicht so arg verdenken, wenn er sie nicht vollends achtet. Auch das Urteil MARQUART's über die afrikanische Missionsgeschichte ist leider nur zu wahr.

Zum Schlusse erwähne ich nur vorübergehend, daß der Druck noch wohl eine Korrektur vertragen haben würde, — einige „Druckfehler“ scheinen gewollt zu sein, sie kehren immer wieder: „ligt“, „fieng“, „gieng“, „stäts“, „-sträu-“, „eräugnete“, „Fräude“, „Mis...“, „Trogodyten“ —, nur ein paar Stellen aus meiner Liste: S. XXXVI, Z. 15 v. o. Mans ende statt Mansende; S. XXXVII, Anm. 4 lies *veeljes* statt VEELJES, S. LVII, Z. 8 v. o. führe; S. CXXI, Z. 4 v. o. 29.<sup>o</sup> n. Br.; S. CLVII, Anm. 3, Z. 1 Adamaua; S. CLXI, Z. 20 v. o. Kniescheiben; S. CCCVII, Anm. 15), Z. 2 v. u. lies 16), dann letzte Zeile v. u. 17); S. CCCXXVI, Z. 5 v. u. Sprößlingen; S. CCCLI, Z. 9 v. o. Foroiuliensem oder evtl. [!]; S. 22, Z. 11 v. o. Pflöcke; S. 65, Z. 20 v. u. statt N. S., Vol. I lies 28, 1899; S. 69, Z. 10 v. u. bestimmten. Was S. 68—70 das Wort „Ringfuß“ bedeutet, verstehe ich nicht; es wird ja nicht ein Griffing, sondern ein Knopf vorausgesetzt; ich würde statt Knauf eher „Fußring“ verstehen.

Eine bibliographische Übersicht der benutzten Werke würde gewiß die wissenschaftliche Brauchbarkeit gehoben haben, desgleichen ein Siglenverzeichnis der Autoren.

Trotzdem verdient der klare und bei der großen Schwierigkeit korrekte Druck volle Anerkennung. Alles in allem: Wir gratulieren Herrn Prof. MARQUART zur Vollendung der Riesenarbeit. Je länger wir zu tun haben, um ihre Resultate zu verwerten und weiterzuführen, um so größer steigt in unseren Augen jene Arbeit, die zum erstenmal darauf verwendet wurde.

P. F. HESTERMANN, S. V. D.

**Adolf Friedrich Herzog von Mecklenburg.** *Vom Kongo zum Niger und Nil.* Berichte der deutschen Zentralafrika-Expedition 1910/11. Zwei Bände. 8°. X+324 SS.; X+398 SS. Mit 512 bunten und einfarbigen Abb. und 6 Karten. Leipzig. F. A. BROCKHAUS. 1912. Preis: Mk. 20.— geb.

Wenn auch der Plan einer Durchquerung des Sudans und die dazu bereitgestellte gleichmäßige Beteiligung mehrerer in Frage kommenden Forschungskräfte wegen politischer Schwierigkeiten fallen gelassen werden mußte, so bleiben die Resultate immer noch sehr bedeutsame, auch für die Ethnographie und einige Teilgebiete. So erhält besonders die Islamforschung des Sudan neues Licht, und durch eifrigst gesammelte Traditionen geschichtlicher, genealogischer und religiöser Art gewinnen wir die Möglichkeit manch alten Bericht aufs neue zu verwerten, zu kontrollieren und zu berichtigen. Zu diesen Partien gehört das alte Bornureich, die Fulbe in Adamaua, die Bagirmi-Araber. Besonders erfährt der Islam eine eingehende Detailforschung für das Tsadseegebiet.

Die Hauptexpedition nahm ihren Weg vom Kongo zum Tsadsee, drei Teilexpeditionen reisten eine vom Kongo durch Südkamerun nach den Inseln des Guineabusens, eine in das Asande-Gebiet, den dritten die Uelle entlang zum Nil. Das waren sehr geschickt gewählte Querschnitte, die unsere Spannung auf die wissenschaftlichen Endergebnisse nach der Durchsicht des vorliegenden Reisewerkes nur noch erhöhen müssen.

Für die afrikanische Linguistik liegt ein besonderer Wert in den bereisten Gebieten selbst, in denen die Brennpunkte der sudan-bantu, bantu-hamitoiden, der primitiven, der arabischen Beeinflussung und mancher noch nicht durchsichtiger Kreuzung liegen.

Wenn nun von 71 Sprachen und Dialekten Aufzeichnungen vorliegen, so kann man darin schon eine berechtigte Bürgschaft reicher Erfolge sehen.

Die ganze Anlage schon des Reisewerkes läßt mit ihrer durchgängig prägnant charakteristischen Darstellung in Wort und Bild eine gute Beobachtung als Fond für die weiteren wissenschaftlichen Ergebnisse voraussetzen. Denn „nicht die Entdeckung grundsätzlich neuer Dinge war in erster Linie von der Expedition zu erwarten, sondern die Sammlung zuverlässiger Beobachtungen und Belegstücke für die Fragen der Verbreitung und Wandlung der Kulturformen. Diese Erwartung ist in reichem Maße erfüllt worden“. Die Summe der Ethnographika



ist nahezu 4000, neben fast ebensovielen Photographien etc., allein die Nilexpedition bringt eingehende Mitteilung über 16 Völkerstämme.

Neben der interessanten, frischen und sachlichen Darstellung des Textes ist besonders die bildhafte Ausstattung des Werkes alles Lobes würdig. Das gilt für Natur und Kultur, Gruppen und Einzelpersonen, Posen und Porträts, Genrebilder und Typenaufnahmen.

Alles in Allem verdient die große Mühe der Arbeit unsere dankbarste Anerkennung: die Ergebnisse selber als Bereicherung der Forschung bilden die wertvollste Belohnung.

P. F. HESTERMANN, S. V. D

**Otto Reche.** *Zur Ethnographie des abflußlosen Gebietes Deutsch-Ostafrikas* auf Grund der Sammlung der Ostafrika-Expedition (**Dr. E. Obst**) der Geographischen Gesellschaft in Hamburg. (Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstitutes, Bd. XVII.) Hamburg. L. FRIEDERICHSEN & CO. 1914. XII + 130 SS. 107 Abb., 21 Taf., 1 Karte. Preis: Mk. 6.—.

Im Jahre 1911 unternahm E. OBST im Auftrage der Geographischen Gesellschaft zu Hamburg eine Forschungsreise in das abflußlose Gebiet Deutsch-Ostafrikas (4° bis 6° südl. Br. und 34° bis 36° östl. Länge), deren ethnographische Ergebnisse O. RECHE im vorliegenden Werke verarbeitet hat. Sowohl der erfolgreiche Reisende wie der gewissenhafte und vorsichtige Bearbeiter verdienen für das Gebotene uneingeschränktes Lob.

Drei Rassengruppen haben sich in dem untersuchten Gebiete gemischt: 1. eine zwerg-hafte Urbevölkerung, die als Kern in den Kindiga und Ssandaui steckt, die beide eine an Schnalzlauten reiche Sprache sprechen; 2. sogenannte jüngere Bantuvölker, die Mbugwe, Irangi, Iramba, Issansu und Turu; 3. Hamiten, die Fiomi (in Ufiomi, Uassi, Burungi und Iraku) und die in jüngerer Zeit eingewanderten Tatoga, Ndorobo und Massai.

Als Urbevölkerung müssen wir die jetzt stark mit Bantu gemischten Zwerge ansehen, die ehemals weitere Gebiete inne gehabt hatten. So wohnten die Kindiga noch vor kurzer Zeit am Südrande des Manjara-Sees, während sie heute von den Massai in die Gegend um den Nyarasa-See herum verdrängt worden sind. Kulturell ähneln sie den übrigen Zwergen Afrikas: sie sind Jäger und Sammler und erlegen das Großwild mit Giftpfeilen, deren Spitze aus Eisen besteht, kleinere Tiere mit Holzpfeilen, unter denen der Harpunenpfeil bemerkenswert ist. Er kommt auch bei den Ssandaui vor, die ursprünglich auch Jäger waren und dieselbe bienenkorbtartige Hütte hatten wie die Kindiga, heute aber zum Hackbau übergegangen sind und größtenteils in Temben wohnen. Nach ihrer eigenen Überlieferung haben die Ssandaui einstmals im Nordwesten an einem großen See gesessen, in dem OBST den Nyarasa vermutet. Welche Gründe sie zur Auswanderung veranlaßt haben, wissen sie nicht mehr. Und doch läßt sich noch das Volk feststellen, das sie zur Auswanderung genötigt hat. OBST gibt nämlich an, daß die Kindiga den Ndorobo den Namen *Ma-Sandaua-pe* beilegen. Daraus schließe ich, daß die Ndorobo die Ssandaui verdrängt haben, und daß der Name der letzteren auf die Ndorobo übertragen worden ist<sup>1</sup>, wie solches im Völkerleben öfter vorkommt.

In dem vergleichenden Teile stellt RECHE als das „Urgut“ der Zwergenschicht die Bienenkorbhütte, Pfeil und Bogen, die Verwendung des Pfeilgiftes, Jagdamulette und — etwas jünger — Stockschilde und Keulenküppel fest. Mit der Verwendung des Begriffes „Urgut“ bin ich nicht ganz einverstanden.

RECHE unterscheidet es einerseits von dem neueren Importgut und dem älteren Fremdgut. Dieses zerlegt er in das Lehngut und das Erbfremdgut. Letzteres trete nur dort auf, wo Rassenmischung vorliege, so die übertriebene Wertschätzung des Rindviehs bei Stämmen

<sup>1</sup> Beiläufig sei bemerkt, daß die Iramba und Issansu schon seit längerer Zeit in der Nachbarschaft der Kindiga gewohnt haben müssen, während die Turu wie heute im Süden saßen. Die Turu nämlich, die sich selber Rimi nennen, heißen bei den Kindiga: *Taka-pii* (so! nicht *takapu* [?]). Diese Bezeichnung fasse ich als Entlehnung aus der Irambasprache auf, in der das Land der Rimi *U-takama* lautet. Die Angabe, daß die Issansu bei den Kindiga *saik äbii* heißen sollen, wird wohl auf einem Lesefehler beruhen: ich vermute *Sanzu-bii*. *Bi*, *bii*, *pi*, *pīi*, *pe*, *pēē* scheinen Pluralsuffixe der Kindigasprache zu sein.

mit Hackbaukultur wie bei den Turu. Ich gebe zu, daß Bogen und Pfeil das Gut der Zwergenschicht in Afrika sind, vermag aber den Begriff Urgut in diesem Falle nicht anzuerkennen, da nach meiner Auffassung Bogen und Pfeil eine so geniale Erfindung sind, daß sie nur einmal gemacht worden sein kann und sich dann durch Wanderung verbreitet hat. Daß die afrikanischen Zwerge die Träger einer bestimmten Bogenkultur sind und den Bogen den Bantu übermittelt haben, steht für mich seit langer Zeit fest. Ich stimme daher der scharfsinnigen Bemerkung RECHE's zu, daß die auffällige Kleinheit der Issansu-Bogen auf den Einfluß einer kleinwüchsigen Urbevölkerung zurückgeführt werden könnte.

Die Bantu und Hamiten des untersuchten Gebietes stehen einander kulturell näher. Sie wohnen in Temben und leben von Hackbau und Viehzucht. Ihre Bewaffnung ist nahezu einheitlich. Bei den Turu und Issansu kommt wie bei den eben genannten Ssandaui die Steinschleuder vor, aber nicht als Waffe, sondern als Kinderspielzeug und als Gerät zum Verscheuchen der Vögel. Wohl alle Stämme dieses Gebietes haben Schmiede, aber nur die Irangi verhiitten Eisenerze. Viele Geräte, die im übrigen Afrika aus Eisen hergestellt werden, wie Hacken, werden hier noch heute aus Holz gefertigt, oder man weiß noch, daß hölzerne Hacken zu Vaters oder Großvaters Zeiten in Gebrauch waren. Da die Iramba, Kimbu, Nyamwesi und Gogo das Schalengebläse verwenden, das von Westen oder Südwesten ins Land gekommen zu sein scheint, während andererseits die Issansu, Turu, Irangi und Massai das Sack- oder Schlauchgebläse kennen, so wird die Eisentechnik wohl auf zwei Wegen, von Westen und von Nordosten, ins Land gekommen sein. Der ethnographische Befund nötigt RECHE zu dem Schlusse: „Der Umstand, daß es jetzt noch in Afrika Gebiete gibt — und darunter solche, die sich auf der Stufe des Hackbaues befinden —, in denen die Eisentechnik noch unbekannt ist oder in die sie erst vor ganz kurzem eindrang, spricht nicht gerade dafür, daß die Gewinnung des Eisens schon seit mehreren Jahrtausenden in dem von Negern bewohnten Teile Afrikas bekannt, womöglich hier erfunden ist. Bei dem hervorragenden praktischen Sinn des Negers verbreiten sich doch sonst nützliche Dinge in Afrika überraschend schnell.“ In einer Anmerkung dazu macht RECHE darauf aufmerksam, daß Mais, Maniok und Tabak im Verlaufe von 300 bis 400 Jahren durch ganz Afrika gewandert und auch in das untersuchte Gebiet gekommen sind. Ich gebe RECHE darin recht, daß die älteren Aufstellungen, nach denen die Eisentechnik eine Erfindung der Neger sei, der Nachprüfung dringend bedürfen. Diese Hypothese scheitert schon an der Tatsache, daß die Eisentechnik im alten Ägypten nicht sehr bekannt war, während doch ein kultureller Austausch zwischen Ägypten und den Negerländern gar nicht zu leugnen ist. Man kann ägyptische Geräte, z. B. Zithern, Nackenstützen usw., durch ganz Afrika verfolgen. Wenn in alter Zeit die Negerländer Eisen erzeugt hätten, so hätte um 1500 v. Chr. nicht Kizvadna (Pontos) in Kleinasien der Eisenlieferant für Ägypten sein können. Die Sache ist für die Ethnographie so wichtig, daß ich die Tatsachen, die in orientalistischen Kreisen bekannt und gewürdigt sind (vgl. F. E. PEISER in der Orientalist. Lit.-Zeitung, 1914, Sp. 168f.), hier bekannt geben muß. Unter den Funden, die WINKLER in Boghazköi gemacht hat, befindet sich ein Brief des Hethiterkönigs an den König von Ägypten, aus dem ich folgende Stelle nach H. WINKLER (Mitt. der Vorderas. Ges., 1913, Heft 4, S. 61, Anm.) hier abdrucke:

„Was anbetrifft, daß Du an mich um reines Eisen geschrieben hast: reines Eisen ist in Kizvadna in meinem Vorratshause nicht vorrätig. Eisen herzustellen . . . habe ich geschrieben, man wird reines Eisen herstellen, aber noch nicht hat man es vorrätig; sobald man es vorrätig hat, werde ich es Dir schicken. Jetzt habe ich Dir hier eine Klinge eines Schwertes aus Eisen geschickt.“

Zu dieser Eisenlieferung aus Kizvadna stimmt die von mir versuchte Ableitung des assyrischen Wortes *barzillu* Eisen (hebr. *barzel*) aus einer kaukasischen Sprache (Kaukasische Miscellen. Königsberger Programm, 1907, S. 18 ff.). Die Ableitung von einer Urform, die er als *\*baraktil* bestimmt, ist von G. HÜSING (Memnon I, S. 313 ff.) angenommen und ausführlicher begründet worden. Abweichend urteilt HEINRICH WINKLER (ebenda, S. 262).

Nach meiner Auffassung ist die Eisentechnik in den Negerländern weder alt noch eine afrikanische Erfindung, sondern ist auf zwei Wegen dorthin gelangt, über Ägypten und über Nordwestafrika.

Von dem sonstigen Kulturbesitze sind die Signalthörner der Issansu und Iramba auffällig, die, wie RECHE bemerkt, in gleicher Gestalt in Togo und am Kaiserin-Augusta-Fluß in Neuguinea vorkommen.

Über die religiösen Vorstellungen der von ihm besuchten Völker hat OBST dankenswerten, wenn auch naturgemäß unvollständigen Stoff gesammelt. Er hat die weite Verbreitung eines Sonnenkultus festgestellt und bei den Issansu ein dazu gehörendes Tieropfer selber beobachten und photographieren können. Das Opfertier wird durch Ersticken getötet und dann zerlegt. Aus den inneren Organen, Herz, Lunge und Leber, die in eine Schüssel mit Wasser getan werden, wird geweihsagt. Es folgt ein Opfer von je einem Fleischwürfel nach den vier Weltecken und in die Mitte der Teilnehmer hin. Letzterer soll den Toten gelten. Danach wird jedem Teilnehmer ein Stückchen Fleisch in den Mund geschoben. Dann wird das Opfertier völlig zerlegt und verspeist. Die Feier endet mit einem Tanze. Die Weiber werden bei den Issansu mit einem Gemisch von Erde und Opferwasser bestrichen, bei den Iramba werden alle Festteilnehmer mit dem Opferwasser besprengt.

Obwohl RECHE sonst asiatische Kultureinflüsse annimmt (Temben, Bogen mit zurückgebogenen Enden), so ist es ihm doch entgangen, daß dieser Ritus und sicher auch der Sonnenkultus nach Vorderasien hinweist. Die Eingeweideschau, die wir bei den aus Kleinasien stammenden Etruskern, bei den Hethitern und den Babyloniern kennen, ist etwas so Eigenartiges, daß die Erfindung dieser Wahrsagerei nicht an verschiedenen Stellen der Erde zugleich erfolgt sein kann; es muß eine Entlehnung stattgefunden haben. Dafür spricht auch das Opfer nach den vier Weltecken und nach der Mitte hin, in dem ich ein Opfer an die betreffenden fünf Planeten und ihre Elemente sehe: O — Jupiter — Holz, N — Saturn — Wind, W — Merkur — Wasser, S — Mars — Feuer, Mitte — Sonne — Erde (vgl. F. BORK: Weitere Verbindungslinien zwischen der Alten und der Neuen Welt im Orientalischen Archiv III, S. 153 ff.). Auch das Opfer von erstickten Tieren muß auf vorderasiatischem Boden gebräuchlich gewesen sein, da bei den Juden der Genuß von Ersticktem als heidnisch galt. Das Bestreichen der Frauen mit Opferwasser hat meines Erachtens seine Parallele in dem Bespeien deratakischen Frauen durch den *datu* mit dem „Glückswasser“. Es handelt sich um einen Fruchtbarkeitszauber (vgl. J. WARNECK: Die Religion der Batak, S. 93).

FERDINAND BORK — Königsberg.

**Alfred et Guillaume Grandidier.** *Ethnographie de Madagascar*. (Partie IV de l'Histoire physique, naturelle et politique de Madagascar, publiée par A. et G. GRANDIDIER.) Tome deuxième. Paris. Imprimerie nationale. Librairie HACHETTE. 1914. Grand in-4<sup>o</sup> raisin, pp. 376, planches XVII.

Voici un nouveau tome de la monumentale encyclopédie malgache que publient, avec la collaboration de plusieurs spécialistes, MM. ALFRED GRANDIDIER et GUILLAUME GRANDIDIER, les savants-explorateurs universellement connus de la Grande Ile, encyclopédie qui comprendra une soixantaine de volumes.

Le tome premier de l'Ethnographie (qui doit en comprendre quatre) a paru en 1908 et traitait surtout de l'origine (indo-océanienne), des Malgaches, de la répartition de la population, des classes, castes et clans. Le tome deuxième expose les Caractères physiques, intellectuels et moraux des Malgaches, et La vie sociale à Madagascar: la famille, les rapports des sexes et le mariage, les enfants. Le tome troisième contiendra un exposé détaillé de la Magie et de la Religion.

L'éloge de l'entreprise de MM. GRANDIDIER n'est plus à faire: le monde savant en sait et en exploite les inestimables apports. La partie Ethnographie constitue, pour les ethnologues de toute nuance, une mine singulièrement riche.

La documentation est faite tout d'abord d'observations directes, prises sur le vif au cours d'explorations qui, pour M. ALFRED GRANDIDIER, commencèrent en 1865, et qui, pour son fils, M. GUILLAUME GRANDIDIER, se renouvellent depuis plus de quinze ans; elle est faite ensuite du dépouillement de tous les récits, imprimés ou manuscrits, des voyageurs anciens, depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, ainsi que de presque toutes les publications des observateurs contemporains.

L'analyse de l'objet étudié est poussée dans le plus menu détail: les traits suggestifs et les faits révélateurs s'accumulent au cours du texte et plus encore au bas des pages, dans le déroulement des notes et des notules. Les auteurs, à l'occasion, savent venger les Malgaches



des calomnies d'un grand nombre d'écrivains médiocrement psychologues. Ils n'hésitent pas à déclarer, en le prouvant, que les immigrants européens, surtout les envahisseurs anciens, ont eu, à tout prendre, une fâcheuse influence sur le caractère indigène primitif; mais ils rendent volontiers hommage à l'action civilisatrice des missionnaires (p. 108).

Les anomalies, si énigmatiques parfois, du génie et de la famille malgaches sont finement fouillées et éclairées, sinon toujours expliquées. Aussi bien faut-il attendre des volumes subséquents la synthèse définitive, surtout pour ce qu'il y a de plus fondamental, l'âme même. Déjà pourtant, entre autres résultats significatifs, on peut retenir la grande part qu'ont dans la vie malgache les préoccupations religieuses et les vraies prières à un dieu véritable. Nous le savions, pour l'avoir maintes fois constaté nous-mêmes, mais l'expérience sera peut-être nouvelle pour certains théoriciens, comme ceux de l'école de M. VAN GENNEP<sup>1</sup>.

D'aucuns pourront regretter dans ces larges tableaux quelques redites, et de même une surcharge superflue de détails crus concernant le libertinage des mœurs. N'y aurait-il pas aussi une ou deux assertions générales trop absolues, comme celle-ci: les Malgaches «ne croient pas au libre-arbitre» (p. 38—40, p. 327, 328), ou un excès de libéralisme tendant à présenter la morale un peu comme une règle foncièrement variable suivant les races et les degrés de civilisation (p. 21, 22)? Nous croyons qu'on peut démêler chez les Malgaches le sentiment inné de la morale naturelle universelle, et le distinguer d'avec la peur des tabous (cf. p. 41), et encore l'opposer à l'entraînement du dévergondage.

Mais l'expression de ces quelques desiderata que nous hasardons n'est pas pour diminuer la valeur hors ligne de la documentation et la puissance de l'œuvre.

Le sujet est éclairé de judicieux rapprochements faits en passant entre les coutumes malgaches et celles d'autres pays orientaux, par exemple les coutumes indo-océaniques, par l'utilisation discrète de monographies telles que la Magie dans l'Inde antique de V. HENRY, ou de revues ethnographiques comme l'«Anthropos».

Un appendice très précieux fournit le texte intégral d'un grand nombre de jugements de voyageurs et auteurs sur le caractère et les mœurs malgaches. Enfin l'ouvrage est splendidement enrichi de 17 planches en héliogravure donnant les types des diverses races ou tribus de la Grande Ile.

P. SOURY-LAVERGNE.

**Benignus, Dr. Siegfried.** *In Chile, Patagonien und auf Feuerland.* 8°. VII + 369 SS. Mit 14 Tafeln, 92 Abb. und 1 Karte. Berlin. DIETRICH REIMER (ERNST VOHSEN). 1912.

Das Buch hat für Kolonialinteressenten gewiß seine Bedeutung, die Völkerkunde profitiert nichts dabei.

HAVESTADT als „Sprachgenie ersten Ranges“ ist zu viel gesagt, statt München lies Münster i. W. (S. 16). Für die „Niedertracht“ der Gesellschaft Jesu in Chile fehlen die Belege (ebd.). S. 229 ist das Ona „im ganzen *tehuelche*“. S. 240 ist die australisch-botokudische Parallele etwas naiv aufgefaßt. S. 303: BRIDGES hat, soviel man weiß, nur Lukas, Johannes und Actus übersetzt, wenigstens publiziert, von übrigen Teilen des N. T. weiß ich nichts.

P. F. HESTERMANN, S. V. D.

**Piłsudski Bronisław.** *Materials for the Study of the Ainu Language and Folklore.* 8°. XXVIII + 242 SS. Cracow. Imp. Acad. 1912.

Wie der Titel schon besagt, ist hier nicht eine Bearbeitung, sondern nur Material geboten, die Sprache wissenschaftlich zu erforschen. Das Ganze bietet eine willkommene Ergänzung der Arbeiten BATCHELOR'S. Dem Linguisten ist es hier durch den praktischen Sprachkenner äußerst leicht gemacht, sich in die Sprache einzuleben, da eine Übersetzung den zusammenhängenden Text und eigens zugefügte Remarks ausführliche Glossierung geben. Die beiden ersten der

<sup>1</sup> Voir VAN GENNEP, Tabou et totémisme à Madagascar, Paris 1904, où l'on trouve cette naïveté: le mot *andriamanitra* «n'a pris le sens de «Dieu» que sous la plume des missionnaires» (p. 298).

27 Stücke haben überdies eine wörtliche Parallelübersetzung. Möchte diese praktische Studie endlich einmal Anregung zur Bearbeitung der Sprache der rätselhaften Ainu geben.

P. F. HESTERMANN, S. V. D.

**P. Franz Vormann, S. V. D., und P. Wilh. Scharfenberger, S. V. D.**

*Die Monumbo-Sprache, Grammatik und Wörterverzeichnis.* Mit Einleitung und Anhang von P. FERD. HESTERMANN, S. V. D. (Linguistische „Anthropos“-Bibliothek Bd. I.) 8°. X. 252. Wien. Mechitharisten-Verlag. 1914. Preis: 10.— Kr. (Frcs.) = 8 Mk. (Shilling).

Nachdem die „Anthropos“-Bibliothek schon mit sechs Bänden Ethnologika an die Öffentlichkeit getreten ist, beginnt sie mit dem vorliegenden Werk auch ihre linguistische Sammlung: Es darf sich mit Recht an die Spitze der Sammlung stellen.

Wir haben vor uns die Arbeit zweier Missionare, die mehr als ein Jahrzehnt unter den Monumbos zugebracht und sich so sicherlich die Berechtigung erworben haben, eine Grammatik der Sprache dieses Volkes zu schreiben; der eine, P. FRANZ VORMANN, der den Lesern dieser Zeitschrift auch durch seine ethnologischen Schriften über die Monumbos vorteilhaft bekannt ist, hat schon 1902 die ersten Aufnahmen der Sprache dem P. W. SCHMIDT zustellen können, die dieser dann in seiner Abhandlung „Die sprachlichen Verhältnisse von Deutsch-Neuguinea“ (Zeitschr. f. afr. u. oz. Spr., VI., 1902) auch verwertete, der andere, P. WILH. SCHARFENBERGER, hat diese Studie weiter ausgeführt, doch war es ihm nicht vergönnt, das Werk vollständig zum Abschluß zu bringen, da ihm der Tod die Feder aus der Hand nahm. Herr P. FERD. HESTERMANN, dessen kundige Hände die Manuskripte abgeschlossen und für die Drucklegung fertig vorbereitet haben, bedauert nicht ohne Grund, daß die papuanische Linguistik in dem so früh Verstorbenen eine außerordentliche Arbeitskraft verloren habe.

Die Monumbo-Sprache wurde schon gleich von P. W. SCHMIDT als eine echte Papuasprache erkannt. Sie weist alle Merkmale auf, welche er für diese Sprachengruppe aufgestellt hat: freiere Lautverhältnisse als die melanesischen Sprachen, Voranstellung des Genitivs, vorwiegend suffigierender Charakter, Objektsuffixe am Verb, das Possessiv gleich dem Pronomen personale, als Zahlwörter nur 1 und 2. Daneben gibt es noch eine große Anzahl Besonderheiten. Das Monumbo gehört zu den wenigen Papuasprachen, die Diphthonge aufweisen, und zwar die meisten; *g*, *d*, *b* kommen nur nasalisiert vor, ferner ist vorhanden der palatale Laut *j*, sogar *mb*. Neben Baininger und Galela (Loda) ist es die einzige Papuasprache, die einen Artikel hat, aber nur für das unbestimmte Geschlecht, der vom Zahlwort *takua* eins gebildet ist und *taka* oder einfach *ta* lautet. Eigenartig ist es ferner, daß, wenn in Verbindungen männliches und weibliches Geschlecht zusammentreffen, das weibliche Geschlecht das männliche verdrängt. Im Plural gibt es nur ein weibliches Geschlecht, mit Ausnahme der männlichen Personennamen. Was aber das höchste Interesse erregt, ist, daß beim Substantiv und in der 3. Person des Pronomens und des Verbums fünf Geschlechter auftreten, jedoch nur im Singular und Dual: männlich, weiblich, kindlich, sächlich und imaginär. Die Bezeichnung „imaginär“ ist gewählt worden, weil bislang die Eigenheit dieser Klasse von Substantiven noch nicht ersichtlich ist. Ferner könnte man von einer regelrechten Steigerung des Adjektivs sprechen, wenigstens beim Komparativ, wohingegen in allen anderen Papuasprachen die Verschiedenheit des Grades durch Gegenüberstellung ausgedrückt wird.

Den Höhepunkt bildet die Behandlung der Verblehre. Schon P. M. RASCHER (Baininger-Spr.), P. J. GRISWARD (Telei-Spr.), A. HANKE (Bongu-Spr.) und P. J. RAUSCH (Nasioi-Spr.) haben uns gezeigt, welche Reichhaltigkeit der Verbformen wir in den Papuasprachen zu gewärtigen haben. Alle diese werden vom Monumbo noch übertroffen. Das transitive Verbum wird beeinflusst von Geschlecht und Zahl *a*) des Subjekts, *b*) des Objekts, *c*) des Personendativs. Das intransitive Verbum wird beeinflusst *a*) von Geschlecht und Zahl des Subjekts, *b*) oft vom Dativ der Person. Dazu fordert dann noch Vokalharmonie einen häufigen Lautwandel. So tritt eine solche Fülle der Verbformen hervor, die fast verwirrend ist und durch die man sich nur mit größter Mühe hindurcharbeiten kann.

An die Grammatik schließt sich ein Wörterbuch in zwei Teilen, Monumbo-Deutsch und Deutsch-Monumbo, und man darf mit Befriedigung feststellen, ein wirklich zuverlässiges, dafür

bürgt der langjährige Aufenthalt der Verfasser unter den Monumbos. Auch darin zeigt sie sich als eine echte Papuasprache, denn der Wortschatz ist wieder durchaus verschieden von allen bis jetzt bekannten. Die bisher vorhandenen Wörtersammlungen von Papuasprachen laden zum weitaus größten Teil wirklich nicht zu einer vergleichenden Bearbeitung ein. A. HANKE hat in seiner „Grammatik und Vokabularium der Bongu-Sprache“ an H. ZÖLLER, der in „Deutsch-Neuguinea und meine Ersteigung des Finisterre-Gebirges“ eine Wörterliste auch von der Bongu-Sprache bringt, drastisch gezeigt, was von solchen Vokabularien durchwegs zu halten ist. Nicht einmal die Hälfte der dort aufgeführten 195 Wörter stimmt mit HANKE's Liste überein, trotz der großen Sorgfalt, mit welcher sie zusammengestellt worden sein sollen. Darum ist es nicht zu verwundern, daß die Vokabelsammlungen von „Sprachforschern im Nebenfach“ mit kritischen Augen angesehen werden und die darauf aufgebauten Ergebnisse immer nur bedingte sein können.

In einem Anhang gibt P. FERD. HESTERMANN eine Übersicht über die Pluralbildung, die recht vielgestaltig ist. Für die Mehrzahlbildung allein des Maskulinums werden 19 verschiedene Suffixe gebraucht. Der Verfasser glaubt aber annehmen zu dürfen, daß, sobald ein hinreichendes Material den Wortbau besser erkennen lassen wird, die Suffixklassen sich reduzieren werden.

Wir können mit Genugtuung feststellen: Diese Grammatik der Monumbo-Sprache bringt unsere Kenntnis der noch so verschleierte Papuasprachen um einen großen Schritt vorwärts. Überhaupt ist das Tempo der Veröffentlichungen über diese Sprachen in letzter Zeit ein schnelleres geworden, dank dem „Anthropos“ und der hinter ihm stehenden Missionare. Was Herr P. W. SCHMIDT, „Anthropos“, II. (1907), S. 1117, schrieb: I trust Anthropos will supply still many valuable contribution to build up the edifice of Papuan linguistic, ist im Begriffe, sich in bester Weise zu verwirklichen.

H. PÖTTER, KirspeIwaldniel.

**Struijf, P. Ivo, S. J.** *Zoo vertellen de Zwaartjes*. 2<sup>de</sup> druk. 2 Bände. 8°. XVI. 176. 181. Leuven. Keurboekerij. s. a. [1908].

Unter den Titeln: (I) Fabels, Apologen, Komische Verhalen, Novellen; (II) Mythische Verhalen, Historische Verhalen, Didactische Verhalen, Gebruiken en Levenswijze: 1. Kongoleesch Werk, 2. Kongoleesche Plechtigheden, 3. Toovernaars en Toovermiddels, 4. Spelen, 5. Gesangen eine ausgiebige Liste afrikanischer Literatur, die manche Anregung gibt, in methodischer Weise dem bekanntermaßen so ungeheuer reichen Negerschatz in der Folkloristik nachzugehen.

P. F. HESTERMANN, S. V. D.

**Meyer Alois, G. d. W. V.** *Kleines Ruhaya-Deutsches Wörterbuch*. 8°. 165. Trier. Mosella-Verlag. s. a. [1914]. Preis: Mk. 3.50 geb.

Auch diese Sprache verdient besondere Aufmerksamkeit: denn sie wird außer von den Báiru, den Eingesessenen, auch noch von den Bahima, dem eingewanderten hamitischen Hirtenvolk, gesprochen. Die Schreibung ist durchaus einfach, ohne Diakritika; Längen, Haupt- und Nebenakzent sind bezeichnet. Die Anordnung der Präfixe ist sehr klar, das Ganze überhaupt übersichtlich gedruckt. Im Anhang findet man ein kürzeres umgekehrtes Wörterbuch.

P. F. HESTERMANN, S. V. D.

**Dufays, P. Felix, PP. Bl.** *Wörterbuch Deutsch-Kinyarwanda*. 8°. 390. Trier. Mosella-Verlag. s. a. [1912]. Preis: Mk. 5.— geb.

Ein handliches Wörterbuch einer Sprache, über deren Träger wir schon so viel ethnographisch Wichtiges erfahren haben. Schon daher ist uns ein solches Büchlein angenehm. Eine große Reichhaltigkeit in sprachlichen Wendungen läßt einen tüchtigen Kenner der Sprache voraussetzen. Der klare schöne Druck macht die Benutzung leicht. Auf alle Diakritika ist — außer § — Verzicht geleistet. Das Druckfehlerverzeichnis von 7 Seiten, als Zeugnis der „Lesbarkeit“ des Manuskripts, hätte beinahe einen Neudruck motiviert.

P. F. HESTERMANN, S. V. D.



## Entgegnung.

Im Heft I, Nr. 1, des „Anthropos“ kritisiert Herr P. MEIER, M. S. O. (Mope-Neupommern), mein im Verlage von STRECKER & SCHROEDER in Stuttgart erschienenes Buch „Die Küsten- und Bergvölker der Gazellehalbinsel“. Ich kann diese Kritik nicht mit Stillschweigen übergehen.

Herr P. MEIER meint, ich habe auf einer 16monatlichen Studienreise auch die Gazellehalbinsel „berührt“. Das könnte den Eindruck hervorrufen, als sei ich nur kurze Zeit an der Küste gewesen, was in der Tat nicht der Fall ist. Ich war von Mitte Juni 1911 bis Ende Oktober auf der Gazellehalbinsel, November und Dezember auf Bougainville, Januar und Februar abermals auf der Gazellehalbinsel. Während dieser Zeit habe ich mich fast immer im Innern aufgehalten, von Varzin aus das Gebiet der Taulil durchwandert bis an die Grenze der Südostbaininger, mit denen ich auf meinem Marsche bei Gelegenheit eines Festes bekannt geworden bin. Ich bin ferner von Massava aus vier bis fünf Meilen in das Innere hineingewandert und habe Bainingdörfer besucht, die bis dahin kaum von Europäern aufgesucht worden waren, z. B. Fandarungum ca. 2 Meilen südlich von St. Paul. Auf St. Paul habe ich mich im August und September aufgehalten und von hier aus Abstecher in die entlegensten Baininggaue gemacht. Während meines Aufenthalts auf der Gazellehalbinsel habe ich fortwährend angestrengt mit den Eingebornen gearbeitet, ich habe die Leute bei ihren Festen und Tänzen beobachtet, ihre Hütten aufgesucht und danach getrachtet, ihre Sitten und Gebräuche, insbesondere ihre rechtlichen und sozialen Zustände, kennen zu lernen. Da mir daran gelegen war, möglichst genau zu arbeiten, so habe ich dann, wenn meine sprachlichen Kenntnisse nicht ausreichten, sprachkundige Missionare, z. B. Herrn P. BLEY auf St. Paul gebeten, meine Fragen in meinem Beisein den Eingebornen zu verdolmetschen, was auch wiederholt geschehen ist.

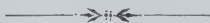
Bei der Abfassung meines Buches habe ich keineswegs, wie Herr P. MEIER meint, PARKINSON's Werk zugrunde gelegt. Ich bin vielmehr von ganz anderen Gesichtspunkten ausgegangen, und mein Bestreben war es, etwas Neues zu bringen. In der Tat habe ich hinsichtlich der Baininger fast nur Neues zutage gefördert. Das hat mir Herr P. BLEY wiederholt bestätigt. Ich muß mich daher wundern, wenn Herr P. MEIER meint, ich habe hier keine wesentlich neuen Gesichtspunkte beigebracht. Ich bitte hiedurch Herrn P. MEIER, mir doch genau zu erklären, wann und wo das, was ich über die Sitten und Gebräuche der Baininger — insbesondere über ihr soziales Leben — in meinem Buche ausgeführt habe, schon veröffentlicht war. So lange eine solche Erklärung auf sich warten läßt, nehme ich für mich das Recht in Anspruch, als Erster das Volk der Baininger genauer untersucht zu haben. Freilich hat auch der von mir zitierte PARKINSON über die Baininger geschrieben, aber meine Feststellungen über Ehe, Besitzrecht, Erbrecht, Religion etc. sind weder von PARKINSON, noch von einem anderen Autor in der ausführlichen Weise gemacht worden. Ein Vergleich meiner Schrift mit der von PARKINSON, zu dem ich übrigens auch in Gegensatz getreten bin, wird dieses dartun. Daran kann auch der Umstand nichts ändern, daß ich hinsichtlich einiger Eigennamen von Inseln und Bergen mich diesem bewährten Forscher angeschlossen habe. Auch gebe ich die Möglichkeit zu, daß ich die Eingeborenen bei der Wiedergabe der Wörter nicht immer genau verstanden habe. Leider hat Herrn P. MEIER mir auch insofern unrecht getan, als er meine Wörter nicht genau wiedergegeben hat. So bemerkt er auf Seite 351 das Wort unser Freund heiße *a ura ak* nicht *a urah*. Ich habe aber *a urak* (mit *k* nicht mit *h*) geschrieben. Ebenso habe ich geschrieben *a aruis*, während P. MEIER mir den Vorwurf macht, ich hätte *aruïs* geschrieben, also das erste *a* fortgelassen, was doch nicht zutrifft; vgl. S. 51 meiner Arbeit. S. 351 spricht Herr P. MEIER von Südwestbainigern, er meint wohl Nordwestbaininger, da es Südwestbaininger überhaupt nicht gibt.

Herr P. MEIER bemängelt ferner meine Völkerkarte von Neupommern, insbesondere meine Meinung bzw. der Gaktay. Demgegenüber bemerke ich, daß ich auf S. 2 meiner Arbeit wörtlich schreibe: „Ich habe auf der Nebenkarte die mutmaßlichen Bevölkerungsterritorien an der Küste auf Grund der Feststellungen des Br. HERM. MÜLLER und des P. RASCHER kenntlich

gemacht.“ Darin liegt, daß die Karte auf Richtigkeit nur bedingten Anspruch macht. Ich bin davon ausgegangen, daß P. RASCHER jenseits der offenen Bucht Leute angetroffen hat, die er auf S. 223 des von mir zitierten Werkes ausdrücklich als Baininger anspricht, und ferner am Henry-Reidfluß ebenfalls Baininger angetroffen hat. Liegt hiernach nicht die Vermutung nahe, daß die Landzunge zwischen der Gazellehalbinsel und dem Festlande von Bainingern bewohnt ist, und daß diese Leute, die RASCHER als Paleaven oder Gaktay bezeichnet, noch jenseits der Gazellehalbinsel wohnen? — Mit welchem Recht behauptet Herr P. MEIER, daß jenseits der Halbinsel keine Baininger mehr wohnen? Kennt Herr P. MEIER das Gebirge jenseits der Gazellehalbinsel so genau? Ferner meint Herr MEIER im Anschluß hieran, daß in der Gegend, in die ich die Paleaven gesetzt habe, keine Eingebornen leben. Es scheint mir aber sehr wahrscheinlich, daß, selbst wenn Herr P. MEIER auf seinen Streifzügen hier keine Dörfer angetroffen hat, das Gebiet dennoch den Südostbainingern gehört und darauf kommt es an. Daß auch ich die Gaktay als Südostbaininger — wenn auch als Unterabteilung — anspreche (vgl. S. 46 meines Buches), hat Herr P. MEIER dabei ganz übersehen.

Über einige Punkte sachlicher Meinungsverschiedenheiten äußere ich mich in den „Analecta et Additamenta“.

Dr. FR. BURGER — Hannover.



## Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

**Al-Machriq.** 1914. No. 5.

L. Salman, La poésie arabe dans la Transjordanie. — L'abbé Ibr. Harfouche, La Bibliothèque Maronite d'Alep: Théologie et Philosophie.

**American Anthropologist.** New Series. Vol. XV. No. 4. Oktober-December. 1913.

Roland B. Dixon, Some Aspects of North American Archeology. — Carl Skottsberg, Observations on the Natives of the Patagonian Channel Region. — Edward Sapir, Wiyot and Yurok, Algonkin Languages of California. — Roland B. Dixon and A. L. Kroeber, New Linguistic Families in California. H. Newell Wardle, Stone Implements of Surgery (?) from San Miguel Island, California. — George Grant MacCurdy, Note on the Archeology of the Chiriqui. — Leslie Spier, Results of an Archeological Survey of the State of New Jersey.

**Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia.** Vol. XLIII. 1913. No. 4.

Giuffrida-Ruggieri, Autoctoni immigrati e ibridi nella etnologia africana. — D. del Campana, Contributo all'Etnografia dei Mataeco.

**Baessler-Archiv.** Bd. IV. Heft 6. 1914.

Max Schmidt, Die Guato und ihr Gebiet. Ethnologische und archäologische Ergebnisse der Expedition zum Caracara-Fluss in Matto-Grosso. — H. Zahn, Erzählungen und Sagen der Yabim. — H. H. Juynboll, Nachträge zu „Die Hölle und die Höllenstrafen nach dem Volksglauben auf Bali“.

**Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederl.-Indie.** Deel 69. 2. en 3. Afl.

P. H. van der Kemp, Uit den tijd van C. P. J. Elout's toewijding aan de Malaische taal. Eene bijdrage tot de geschiedenis van de beoefening der Indologische Wetenschappen. — H. H. Juynboll, De verhouding van het oudjavaansche Udyogaparwa, tot zijn Sanskrit-origineel. — H. Kern, Zang LXXXIV tot XCI van den Nagarakrtagama. — Oudheidkundig onderzoek in Burma. — A. J. Gooszen, De Majo-mysterien ter Nieuw-Guineas Zuidkust. — H. H. Juynboll, Catalogus der Javaansche, Balineesche en Madureesche handschriften van het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indie.

**Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.**

Tome XIII, 1913, No. 4: Noël Perl, Etudes sur le drame lyrique japonais. — Tome XIII, 1913, No. 5: R. Deloustal, La Justice dans l'ancien Annam. Traduction et Commentaire du Code des Lè. — Tome XIII, 1913, No. 6: G. Coedès, Etudes Cambodgiennes. — Tome XIV, 1914, No. 1: Ed. Huber, Etudes Bouddhiques.

**Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris.** VI<sup>e</sup> s. T. IV. Fasc. 6. 1913.

M. Félix Regnault, Pierres ayant la forme d'organes génitaux. — M. H. Welsgerber, Les gauchers dans l'armée allemande.

**De Indische Gids.** Bd. XXXVI. No. 7. Juli. 1914.

S. Kalff, Een doode indische taal.

**Internationales Archiv für Ethnographie.** Bd. XXII. Heft 3. 1914.

P. te Wechel, Erinnerungen aus den Ost- und West-Dusun-Ländern Borneo. — M. C. Schadee, Heirats- und andere Gebräuche bei den Mansela und Nusaweke Alfuren in der Unterabteilung Wahaai der Insel Seram.

**Journal of the African Society.** Vol. XIII. No. LI. April. 1914.

P. Amaury Talbot, Some Ibibio Customs and Beliefs. — A. Werner, The Galla of the East African Protectorate. — A. C. Madan, The Syllabic Basis of Bantu. — George Ormsby, The Angass Language.

**Journal Asiatique.** 11<sup>e</sup> série. Tome III. 1914.

No. 1: M. Cl Huart, Documents de l'Asie Centrale. — M. R. Welll, Monuments et histoire de la période comprise entre la fin de la XII<sup>e</sup> dynastie et la restauration thébaine. — M. H. Sottas, Etude sur deux papyrus démotiques inédits. — M. A. Visslée, Mélanges: Les désignations ethniques Houei-houei et Lolo. — No. 2: M. R. Basset, Chronologie des rois de Harar (1837—1897). — M. R. Welll, Monuments et histoire de la période comprise entre la fin de la XII<sup>e</sup> dynastie et la restauration thébaine (suite). — M. Vaudescal, Les pierres gravées du Chê King et le Yün Kiu Sséu. — M. P. Pelliot, Mélanges: Mo-ni et manichéens.

**Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal.** Vol. IX. 1913.

No. 2, February: W. Kirkpatrick, The Marriage Ceremony and Marriage Customs of the Gehara Kanjars. — A Comparative Vocabulary of the Language of European Gypsies or Romnichal, and Colloquial Hindustani. — Fr. Krick, Account of an Expedition among the Abors in 1853. Translated by A. Gille. — No. 3, March: J. Coggin Brown, „The A-ch'ang (Maingtha) Tribe of Hohsa-Lahsa, Yunnan.“

**Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.** April. 1914.

C. Lyall, The Relation of the Old Arabian Poetry to the Hebrew Literature of the Old Testament. — F. E. Pargiter, Earliest Indian Traditional „History“. — G. A. Jacob, Cleanings from Shabara. — C. E. Luard, Gazetteer Cleanings in Central India. — V. A. Smith, The Vakataka Dynasty of Berar in the 4<sup>th</sup> and 5<sup>th</sup> Centuries. — S. Konow, Khotan Studies. — A. Venkatasubbiah and E. Müller, The Kalas. — J. F. Fleet, The Name Kushan. — F. W. Thomas, Notes on the Edicts of Asoka.

**Journal de la Société des Américanistes de Paris.** N. S. Tome X. Fasc. 2. 1913.

R. Verneau, Une nouvelle collection archéologique du Mexique. — Max Uhle, Zur Chronologie der alten Kulturen von Ica. — G. de Créqui-Montfort et P. Rivet, Linguistique bolivienne. Les affinités des dialectes Otuké. — Edward Sapir, Southern Paiute and Nahuatl; a study in Uto-Aztekan. — H. Beuchat, L'Ecriture maya. — Alexander F. Chamberlain, Nomenclature and Distribution of the principal Tribes and Sub-Tribes of the Arawakan linguistic Stock of South America. — G. de Créqui-Montfort et P. Rivet, Linguistique bolivienne. La langue Saraveka.

**Journal of the Strait Branch of the Royal Asiatic Society.**

No. 60, December, 1911: W. D. Barnes, An old Royal Cemetery at Pekan in Pahang. — An old Tombstone in Pahang. — J. Hewitt and A. E. Lawrence, Head Pressing amongst the Milanos of Sarawak. — No. 61, June, 1912: H. A. Stallwood, The Old Cemetery on Fort Canning, Singapore. — No. 62—63, December, 1912: A. J. Starrock, Some notes on the Kelantan Dialect, and some comparisons with the Dialects of Perak an Central Pahang. — E. Staley, Mount Ophir Legends. — H. Marriott, Population of the Straits Settlements and Malay Peninsula during the last Century. — No. 64, July, 1913: C. O. Blagden, The Kota Kapur (Western Bangka) Inscription. — No. 65, December, 1913: J. C. Moulton, Some notes on a short collecting trip to Mt. Poi, Sarawak, and the Sarawak Museum. — R. van Beuningen van Helsingden, The Javanese Theatre: Wayang Purwa and Wayang Gedog. — J. D. Gimlette, Some Superstitious Beliefs occurring in the Theory and Practice of Malay Medicine. — C. O. Blagden, A further note on the Kota Kapur Inscriptions.

**L'Anthropologie.** Tome XXV. No. 1—2. Janvier-April. 1914.

F. Néophytus et P. Pallary, La Phénicie préhistorique. — Georges Goury, Le Paléolithique en Lorraine. — W. Deonna, Les masques quaternaires. — F. Vitout, Note sur quelques objets préhistoriques de Samrong Sèn, Cambodge.

**Literaturzeitung, Orientalistische.** J. C. Hinrichs. Leipzig. 17. Jahrg. 1914.

Nr. 5, Mai: W. Erbt, Bemerkungen zu E. Stucken's Buch über den Ursprung des Alphabets. — F. Hrozny, Zur Bierbrauerei der alten Babylonier. — W. A. Müller, Die Stadt Lahisch in Hieroglyphen. — F. H. Weissbach, Zu den Massen des Tempels Esagila und des babylonischen Turmes. — Nr. 6, Juni: H. Baneth, Bemerkungen zu den Archikarpapyri. — W. M. Müller, Zur Aussprache des Buchstaben Ain. — A. Pöbel, Gold und Silber in altbabylonischer Zeit. — V. Sehell, Choses de Larsa. — O. Schröder, Zwei neue „Könige“ von Tupliāš. — F. Stummer, Zu den altaramäischen Archikarsentenzen. — Nr. 7, Juli: D. H. Baneth, Bemerkungen zu den Achikarpapyri (Fortsetzung). — V. F. Büchner, Ekbatana-Hagbatana. — J. Frank-Kamenetzky, Beiträge zur Geschichte des Amonkultes und seiner Priester-



schaft. — F. E. Pelsner, Ein neues Datum zur altsyrischen Geschichte. — G. Hüsing, Die Sattaguden. — E. F. Weidner, Sumerische Apotropäa (4 Abb.).

### Loghat el-Arab. 1914.

Nr. XI, Mai: 1. M. Hashimy, La porte Wostány ou Centrale de Bagdad (en vers). — 2. J. N. Serkio, Une page oubliée de l'histoire de Bagdad. — 3. Abdul-Rahman Bannâ, Le Minaret de Soûp el-Ghazl (en vers). — 4. Moh.-Ridha Shebiby, Grosse erreur d'un biographe. — 5. H. Monib Patchahtchy, Le Monde et Moi (en vers). — 6. S. Dékhil, La principauté d'Ibn Rêshid. — 7. Alb. Kasperkhan, Mouvement commercial à Bagdad pendant l'année 1913. — 8. Mohammed Hasan, La Langue (en vers). — 9. G. Hanna, A. Gerges, Les Qualités de Dattes en Mésopotamie. — 10. H. Monib Patchahtchy, Sâdig et Fatehy (deux vers). — 11. K. Dodjelly, Les Bibliothèques de Nédjef. — 12. Courrier littéraire. — 13. Notes lexicographiques. — 14. Questions et Réponses. — 15. Bibliographie. — 1. Chroniques du mois en Mésopotamie. — Nr. XII, Juni: 1. A. Th., Avantages de la vente des vapeurs turcs de Bagdad. — 2. Abbé N. Sayeghiam, La famille Nemnouny ou Georgyé. — 3. La Rédaction, La famille Haidéryek. — 4. M. Patchahtchy, Réflexions sur le Sinn (en vers). — 5. Nâsir Hilly, La Flotte aérienne turque (en vers). — 6. N. Serkis, Une page oubliée de l'histoire de Bagdad. — 7. Courrier littéraire. — 8. Notes lexicographiques. — 9. Questions et Réponses. — 10. Bibliographie. — 11. Chroniques du mois en Mésopotamie. — Nr. I, Juillet: 1. Notre quatrième année. — 2. Al-Mon'ab, précieux dictionnaire arabe, aujourd'hui retrouvé. — 3. Pratiques superstitieuses des Musulmans de Bagdad. — 4. J. N. Serkis, Documents retirés des Archives de la famille Abboûd. — 5. K. Hindawy, La Religion en Mésopotamie. — 6. S. Dékhil, Hail-capitale de l'Emirauté d'Ibn Reshid. — 7. Bibliographie. — 8. Abdul-Rahman el Bannâ, Mon affection pour la langue arabe (en vers). — 9. Dodjelly K., La Bibliothèque Princière de Nédjef.

### Man. Vol. XIV. 1914.

No. 4, April: J. Lee Doux, Stone Implements from South Africa. — A. R. Brown, The Relationship System of the Dieri Tribe. — B. A. Smith, Flint Implements from the Crayfords Brick-earths. — R. R. Marett and G. F. B. de Gruchy, Excavation of a Barrow called La Hougue de Vinde, situated at Noirmont, Jersey. — No. 5, May: Dugald Campbell, A Few Notes on Butwa: An African Secret Society. — Elsdon Best, The Peopling of New Zealand. — No. 6, June: C. L. T. Griffith and Kathleen Haddon, Some Brahmanic String Figures. — T. C. Hodson, Female Infanticide in India. — J. Macmillan Brown, A New Pacific Ocean Script. — A. M. Hocart, Mana.

### Mémoires de la Société de Linguistique de Paris. Tome XIX. Fasc. 1.

E. Fränkel, Notes baltiques et slaves. — A. Meillet, Persica. — J. Vendryes, Gallo-latin *cis(s)ium*. — A. Meillet, Latin *uel*.

### Mitteilungen aus den Deutschen Schutzgebieten. 1914.

Erg.-Heft Nr. 11: Leonhard Schultze, Forschungen im Innern der Insel Neuguinea. (Bericht d. Führers über d. wissenschaftl. Ergebnisse d. deutschen Grenzexped. in d. westl. Kaiser Wilhelms-Land 1910.) — 27. Bd., Heft 1: M. Krafft, Die Rechtsverhältnisse der Ovakuanjama und der Ovan-donga. — Thurnwald, Vom mittleren Sepik zur Nordwestküste von Kaiser Wilhelms-Land. (Vorläufiger Bericht über seinen dritten Vorstoss.)

### Ostasiatische Zeitschrift 3. Jahrg. Heft 1. April-Juni 1914.

A. Smith, Indian Sculpture of the Gupta Period. — N. Tsuda, Beiträge zur Geschichte der japanischen Lackkunst. — W. S. Hadaway, Some Hindu „Silpa“ Shastras in their Relation to South Indian Sculpture. — John C. Ferguson, Wang Ch'uan. — M. W. de Visser, The Bodhisattva Titsang (Jizo) in China and Japan.

### Petermann's Mitteilungen. 60. Jahrg. Juni. 1914.

Weiss, Wirtschaftliche Verhältnisse des Chiengchangtals in Szetchuan. — A. Kieckbusch, Die diluviale Vorzeit Deutschlands. — S. Hey, Die Karagasy, ein aussterbender Volksstamm. — W. Volz, Malayisch-malaiisch. — F. Mahatschek, Das Erzgebiet am Oberen See. — W. Sievers, S. Benignus' Orinokoreiseplan.

### Revue anthropologique. Tome XXIV. 1914.

No. 5, Mai: A. Larssonneur, Notes sur les Pongoués. — P. G. Mahoudeau, L'origine de la musique vocale chez les Primates. — M. Faure, La représentation du mouvement dans l'art magdalénien. — H. Tournan, Le Menhir de Malves(Aude)-Survivance dans un mariage moderne. — No. 6, Juin: G. Hervé, Aotourou ou le Taïtien à Paris. — A. Favraud, L'âge du bronze dans la Charente. — Georges Engerrand, Les travaux de l'École internationale d'Archeologie et d'Ethnologie américaines pendant l'année 1912-1913. — S. Zaborowski, De l'emploi actuel de petits silex dans les travaux agricoles.

### Revue d'Ethnographie et de Sociologie. 1913. No. 5-12. Mai-Décembre.

M. Cohen, Documents ethnographiques d'Abyssinie. — A. Delacour, Les Tenda, Koniagui, Bassari, Badyaranké de la Guinée française. — W. Deonna, Quelques remarques sur la stylisation. — G. Chéron, Les Minianka, leur civilisation matérielle. — A. van Gennep, Etudes d'ethnographie algérienne: La

gravure sur corne; Les soufflets algériens; La brila ou métier à cordonnet. — A. Reinach, Les trophées et les origines religieuses de la guerre. — A. Hooten, The Mundus, the Palatine, and the Terramare. — A. Génin, Notes sur les danses, la musique et les chants des Méxicains anciens et modernes. — W. Deonna, Études d'art comparé. — Robert, Notice sur les Lati. — G. Jégou, La panthère dans l'ancienne Egypte. — G. Huet, Une forme du défi dans les romans de la table ronde.

**Rivista Italiana di Sociologia.** Anno XVIII. Fasc. 2. Marzo-Aprile 1914.

G. Solari, La filosofia del diritto come scienza autonoma.

**Science of Man.** Vol. XIV. No. 4. November 1913.

A. Carroll, The Peopling of the South Pacific Islands and Regions. — An Introduction to Anthropology, and a Recommendation of it to Australians. — D. M. Bates, Measles in Cam. — Starr, Woman's Morality-Savage and Civilised. — The Shame of Eating. — Invisible Life. — The Aran Islands. — Aboriginal Names and Places.

**Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Bulletin** 56. 1914.

J. Henderson and J. P. Harrington, Ethnozoology of the Tewa Indians.

**The Asiatic quarterly Review** Vol. III. No. 6. February. 1914.

R. Lethbridge, The Feudatory States of India. — K. Kamaludin, Islam, Christianity and other Religions.

**The Indian Antiquary.** Vol. 43. 1914.

P. 543, May: L. P. Tessitori, Notes on the Grammar of the Old Western Rajasthani with Special Reference to Apabhramsa and to Gujarati and Marwari. — P. 544, June: Vincent A. Smith, Painting at Agra and Delhi in 1666.

**The Journal of American Folk-Lore.** Vol. XXVII. No. 103. January-March 1914.

T. T. Waterman, The Explanatory Element in the Folk-Tales of the North-American Indians. — Reed Smith, The Traditional Ballad in the South. — Ph. Barry, The Transmission of Folk-Song. — The Collection of Folk-Song. — The Bridge of Sunbeams. — Ev. E. Gardner, Ballads. — R. H. Lowie, The Crow Sun Dance. — Al. Skinner, Some Aspects of the Folk-Lore of the Central Algonquin. — 25th Annual Meeting of the American Folk-Lore Society.

**The Journal of the Anthropological Society of Tokyo.** Vol. XXIX. 1914.

No. 322, February: S. Kono, On some Utensils buried with the Dead among the Ainu. — J. Yoshida, Personal Names among the Ainu. — U. Mori, Notes on the aborigines of Formosa. — Y. Deguchi, On some Japanese Words avoided on Particular Occasions. — No. 323, March: T. Odauchi, Forest in relation to Human Life. — J. Yoshida, On the Ainu Mythologies regarding a Hero. — T. Hino, On Customs among the Inhabitants of Chinese Turkistan. — Y. Sayama, Tradition on the Trip to „Nyogoshima“ riding on Whale among the Aborigines of Formosa. — N. Ono, Archaeological Notes from the Western Province of Japan (San-in-do). — No. 324, April: T. Ota, Pit-dwellings in Corea. — S. Yagi, Ancient Burial Mounds and Sluices in Corea. — A. Yonezawa, On Mr. Kono's Paper „On some Utensils buried with the Dead among the Ainu“. — K. Minakata, On the Game „Spellicans“. — U. Mori, Mountain. — Life of the Aborigines of Formosa.

**The Journal of the Polynesian Society.** Vol. XXIII. 1914. No. 1, March 1914.

The Lore of the Whare-Wananga. — W. G. Ivens, Grammar of the Language of Ulawa, Solomon Islands. — T. W. Downes, History of Ngati-Kahu-Ngungu. — E. Tregear, Polynesian Philology. — E. Best, Tuhoe. — The children of the Mist. — A. C. Haddon, The Hidden Teaching of the Maori.

**Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde.** Deel 56, 1914. Afl. 1 en 2.

C. M. Pleyte, Tanggeransche Volkstaal. — Ph. S. van Ronkel, Het Maleische woord *tjindai* verklaard? — Maleisch labai een Moslimsch-Indische term. — Poerbatjaraka, De doob van Raden Wijaya, eersten koning en stichter van Majapahit. — H. B. Stapel, Het Manggeraische volk. — J. N. Krom, Gedateerde inscripties van Nederlandsch-Indië. — Poerbatjaraka, De naam van den *Nagarahragama*. — *Sapta prabhu*.

**T'oung Pao.** (Leiden.) Vol. XV. No. 1. Mars 1914.

B. Laufer, Bird divination among the Tibetans. — L. Vanhée, Bibliotheca mathematica sinensis *Pé-fou*.

**Transactions and Proceedings of the Japan Society.** Vol. XI. 1912-1913.

W. Crewdson, The Textiles of Old Japan. — Henry L. Joly, Random Notes on Dances, Masks and Theatres. — W. L. Behrens, Thoughts on Dragons. — H. L. Joly, Subjects in Japanese Art.

**University of California Publications in Am. Arch. and Ethn.** Vol. 10, No. 5, Aug. 1913.

Juan Dolores, Papago Verb Stems.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. (Wien.) Band XXVIII. 1913. Heft 1.

A. Grohmann, Reste einer neuen Rezension der Kindheitsgeschichte Jesu in den Ta'amra 'Iasus. — M. Winternitz, Die Brautwahl nach dem Bharadvajagryhasutra. — R. Ručizka, Nochmals zur Frage der Existenz des *g* im Ursemitischen. — F. J. Junker, Iranische Parerga. — E. Küttler, Einige vorderasiatische Beteuerungsformeln und dazu gehörige Gebräuche.

Ymer. XXXIV. Jahrg. Heft 2. 1914.

K. G. Lindblom, Krigsföring och därmed förbundna bruk bland Kamba-negrerna i Brittiska Ostafrika. — Hg. Magnus, Menneske-geographien, dens opgave og metode.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. (Leipzig.) Bd. LXVIII. Heft 2.

H. H. Spoer und E. N. Haddad, Volkskundliches aus el-Qubebe bei Jerusalem. — H. Grimme, Semitische *p*-Laute. — E. Graefe, Zurufe an Tiere im Vulgararabischen (mit Beiträgen von H. Stumme). — A. Fischer, Die Quitte als Vorzeichen bei Persern und Arabern und das Traumbuch des Abd-al-Rani an-Nabulusi. — E. Mahler, Ein alter jüdischer Grabstein im Ungarischen Nationalmuseum. — V. A. Smith, The Indian Travels of Apollonius of Tyana. — N. Rhodokanakis, Zur Allegorie des Alters Qoheleth, Kap. XII. — B. Cohn, Die Stundenteile im jüdischen Kalender.

Zeitschrift für Ethnologie. 45. Jahrg. Heft 4. 1913.

E. Brüning, Beiträge zur Bedeutung der Namen „Yunga“ und „Quichua“. — L. W. G. Büchner, Notes on certain of the Cape Barren Islanders, Furneaux Group, Bass Strait, Australia. — Herbert Mueller, Mitteilungen zur Kritik der frühgeschichtlichen chinesischen Orakelknochen. — H. Schwanold, Prähistorisches aus Togo. — Oskar Viedebantt, Altes und ältestes Weg- und Längenmass. — Koch-Grünberg, Ergebnisse meiner Reise durch Nordbrasilien zum Orinoko 1911–1913. — W. Schmidt, Kulturschichten und Kulturkreise in Südamerika. — Wilhelm Dörpfeld, Weitere Gräber der Gräber der Achäer auf Leukas-Ithaka. — G. Velde, Fortsetzung der Grabung in der Höhle Chiropilia aus Leukas im Jahre 1913.





## Les Mossi.

### Essai sur les us et coutumes du peuple Mossi au Soudan Occidental.

Par le P. EUGÈNE MANGIN, P. B., missionnaire d'Afrique à Koupéla (Mossi).

(Suite.)

#### LIVRE TROISIEME.

#### Vie active et industrielle.

##### Chapitre premier. — Occupations d'un Mossi.

Les Mossi sont un peuple essentiellement cultivateur et il semble qu'on puisse dire qu'il n'y a pas un Mossi qui vive d'un métier et qui, quelque profession qu'il ait embrassée de par ailleurs, au moment des pluies ne cultive ses champs, laissant de côté tout autre ouvrage. L'année d'un Mossi est donc toute entière divisée comme il suit, et les années succèdent aux années sans amener de changement dans cette existence monotone.

De mai à octobre c'est la saison des pluies, c'est l'époque du grand travail des champs, et tous s'y donnent tout entier. Hommes, femmes, enfants sont sans cesse dans les champs. Ils coupent les épines au début de mai sitôt que les Pléiades se montrent à l'horizon et quand les baobabs commencent à bourgeonner. C'est le printemps (*sigu*). Pour ce travail ils emploient une petite hachette large de quelques centimètres, au manche court et bien en main, et un bâton fourchu qui sert à rabattre les épines afin qu'on puisse les couper commodément au pied. Les épines sont réunies en tas avec les brindilles et brûlées, un soir, sitôt sèches. En juin, généralement, tombent les premières pluies abondantes et tout de suite les indigènes sèment le petit mil blanc qui sert à faire le *sarabo*, le fond même de la nourriture indigène, et le gros mil rouge ou sorgho pour fabriquer la bière de mil.

Les semailles sont considérées comme un des plus pénibles travaux parce qu'elles obligent à rester courbé vers la terre sans se relever afin de ne pas perdre de vue le terrain ensemencé. Les indigènes sèment avec une vieille pioche usée dont ils frappent deux fois la terre afin de faire un petit trou. Le grain est dans une calebasse retenue dans la main gauche par une ficelle et les doigts sont ainsi libres et peuvent saisir quelques grains qui sont déposés dans le trou: la pioche ramène un peu de terre par-dessus les grains. Quand les pluies ont mieux détrempé la terre, quand le mil a commencé à lever, ils sèment le maïs autour de leurs cases.

Après le premier sarclage dans les champs, ce sont les haricots qui se sèment entre les pieds de petit mil et le coton entre ceux de gros mil rouge ou près des marigots. Puis, on s'occupe à préparer la terre pour semer le riz, les arachides et les pois indigènes, et entre temps, il faut piocher sans cesse pour arracher les mauvaises herbes qui étoufferaient les jeunes pousses de mil. Si la pluie est un peu abondante fin juin, les cultivateurs sont facilement débordés et se plaignent de ce qu'il n'y a plus moyen de nettoyer leurs champs. Le *gombo* (corne grecque) et tous les condiments pour la sauce, le piment, les tomates, etc. se plantent outre des champs de maïs, près des cases,

ainsi que le chanvre indigène et toutes les espèces de calebassiers. Dans les terrains propices, et, par conséquence, dans certaines régions seulement, les fabiramas, le manioc et l'igname sont l'objet d'une culture spéciale.

En se rendant aux champs, celui qui élève des poussins, les emporte dans une cage en paille tréssée ou en osier, de forme oblongue. Arrivé au lieu du travail, il ouvre la porte de la cage et la mère-poule sort. Elle est attachée par une ficelle au panier et ses poussins courent autour d'elle. Quand le maître trouve une bonne termitière il va la porter à ses élèves et la casse devant eux. Le soir, il rentre la poule et ses poussins et s'en retourne à la maison portant la cage suspendue à son épaule.

Les grandes pluies tombent en juillet et en août. C'est l'été (*seoro*). Quand la terre n'est pas trop détrempée, vite tout le monde court aux champs dès l'aube et travaille jusqu'au soir. Une ou deux femmes restent à la maison pour préparer la nourriture pour les travailleurs car il faut soutenir ses forces afin de pouvoir fournir un travail plus intense. Personne n'a droit au repos, seuls les malades et les vieillards impotents restent au logis et encore ces derniers sont-ils préposés à la garde des bébés. C'est alors que les plus riches conviennent leurs amis à venir les aider. Le propriétaire d'un vaste champ fait dire à tous ceux du village, aux jeunes gens de préférence, à tous ceux qui lui ont quelques obligations, à ceux qui recherchent ses filles, qu'à tel jour il piochera son champ, et dès l'aube, tout le monde se réunit et pioche tandis que des tambours excitent les travailleurs. Un autre jour, c'est lui qui ira à son tour aider ceux qui sont venus travailler pour lui. Cette façon de s'entr'aider est très profitable quand un champ commence à être envahi par les mauvaises herbes parce qu'il est nettoyé en un jour, mais elle devient onéreuse s'il faut faire appel à ses voisins plusieurs fois pendant la saison.

Les fortes pluies cessent avec le mois d'août et en septembre, le maïs est mûr, la bombance commence. Les épis de maïs grillés sont une friandise recherchée surtout quand les grains sont encore tendres. Il est telle espèce de maïs, légèrement sucrée, qui sautée au beurre rappelle vaguement nos petits pois frais. Partout les enfants, voire même les anciens, se régalaient de maïs, partout ceux que l'on va saluer offrent quelques épis de maïs, qui sont souvent grillés sur place. Quand la récolte du maïs est terminée, la bouillie de maïs, qui rappelle la fameuse polenta des Italiens, remplace avantageusement la bouillie de mil et varie agréablement le menu journalier d'autant plus que les *gombo* commencent à mûrir et permettent de varier aussi la sauce. Les ventres se remplissent, les visages sont resplendissants de santé et, par une suite toute naturelle, les coeurs sont à la joie. Si la fin de la saison sèche a été dure parce que le mil commençait à manquer, si les travaux de l'hivernage ont été pénibles, on se rattrape maintenant. Le maïs coupé est remplacé par du tabac, dont les semis ont été préparés à l'approche de la récolte.

En fin septembre, commencement d'octobre, le gros mil rouge est mûr. C'est l'automne (*houpèla*). Le maïs est devenu trop dur pour être mangé grillé, il est remplacé par les épis de mil encore verts et mangés crus après avoir été battus avec une petite baguette et ainsi débarrassés de leur bale. Certaines



# Les Mossi.

En haut: Porteurs d'eau.

En haut: Battage du mil.

Anthropos I.X.





variétés de gros mil sont sucrées et pas trop désagréables à manger ainsi. Et comme le mil est leur principale nourriture, les chevaux engraisseraient alors parce qu'ils ont du mil à volonté. Les hommes en profitent aussi largement, car la bière de mil nouveau est bien plus agréable que celle faite avec du vieux mil, et quand le mil abonde, la boisson ne fait pas défaut. C'est alors que le riz est récolté, battu sur les aires et mis soigneusement à part pour les jours de fête.

A la fin d'octobre, les pluies ont presque entièrement cessé; lorsque les haricots sont ramassés et placés dans les champs sur des tiges de mil ou des *séko*, isolés de terre par des piquets fourchus afin que les termites ne les mangent pas ou bien rapportés à la maison et jetés sur les *séko* qui servent d'abri devant les *soukala*, c'est le moment de récolter le petit mil qui est sec. Les tiges de mil sont coupées à ras de terre par les hommes et placées de telle sorte que les épis soient dirigés dans le même sens pour faciliter le travail des femmes qui coupent les épis et les mettent en tas. Quand le mil est coupé, les femmes remplissent leurs paniers. Les plus grands paniers sont sortis pour la circonstance, et chacune s'ingénie à faire tout un échaffaudage avec les épis les plus longs ou avec des tiges de haricots, afin de pouvoir mettre le plus de mil possible en dehors du panier, tels les zouaves qui rivalisent à qui aura le paquetage du sac le plus élevé. Quand la série des femmes rentrant au village rencontre un individu connu pour sa générosité, elles chantent, elles crient, elles l'entourent jusqu'à ce qu'il ait jeté quelques poignets de cauris qui serviront à acheter une cruche de bière.

Près de l'aire, les cris redoublent, et chaque femme s'approche du grenier et tend son panier à l'homme qui est dans le grenier pour le recevoir. Ces greniers sont très grossièrement construits et se composent essentiellement de baguettes de bois fichées en terre en cercle et servant à tenir un *séko* qui les entoure tandis que le fond du grenier est formé d'un autre *séko*, reposant généralement sur la terre, parfois sur des pierres ou des piquets fourchus pour éviter les termites. C'est là que le mil attendra le moment du battage. Les greniers sont alignés autour de l'aire en terre battue qui est située à cent ou deux cents mètres du village, parfois plus loin. Les voleurs sont peu à redouter. Ils iront bien couper le mil encore sur pied dans la brousse mais ne volent que fort rarement le mil déjà rentré. Seuls les chèvres, les moutons et les pintades sont à craindre, et contre eux les greniers sont protégés par des épines.

Sitôt que ces plus gros travaux sont terminés, toute la famille s'occupe à déterrer les arachides et les pois. Toute la famille se réunit sous un arbre à l'ombre duquel les hommes apportent les touffes d'arachides, et tout en grignotant les pistaches encore vertes, tout en devisant, chacun sépare les gousses des fanes. Ces dernières sont mises précieusement de côté ainsi que les feuilles de haricots: ce sera une excellente nourriture pour les chevaux pendant la saison sèche quand le soleil aura brûlé toutes les herbes de la brousse.

En novembre, toute la récolte est rentrée. Le soleil a déjà séché bien des herbes et c'est le moment de couper la paille pour faire les *séko* et

arranger les toitures. C'est un travail généralement réservé aux enfants et aux serveurs (*dakonré*). Le maître de la maison indique à chacun le nombre de bottes de paille qu'il aura à couper, et tous les matins les enfants partent en bandes, la faucille sur l'épaule. Ils vont chercher la paille sur le bord des marigots et reviennent quand le soleil commence à darder ses rayons brûlants. Le travail est alors terminé, et il n'y a plus qu'à se reposer toute la journée. La saison sèche est en effet le temps du repos et de novembre à mai il n'y a plus de travaux pressants.

En décembre, le froid se fait sentir. C'est l'hiver (*sapolro*). Les indigènes se groupent à l'aurore autour de feux de tiges de mil ou de brindilles ou de paille, tout sert de combustible. Chaque nouveau venu doit apporter sa brassée et c'est à ce prix qu'il sera admis à s'asseoir autour du feu. A la fin de décembre, la provision de paille pour couvrir les cases a été faite et c'est alors que le petit mil est battu. Chaque habitant du village dispose à son tour de l'aire. Il a soin de prévenir ses amis et connaissances comme au jour où il a pioché son champ. La bière de mil est prête, et la veille, les femmes ont enduit l'aire de bouse de vache délayée dans l'eau pour affermir le sol. Au petit jour les amis arrivent, le mil est retiré du grenier et étendu sur l'aire à l'aide de tiges de mil liées ensemble et traînées par terre au moyen de cordes tandis qu'un indigène appuie les tiges de mil sur le sol. Les fléaux sont composés d'un simple bâton coupé dans la brousse; c'est une branche d'arbre choisie de telle façon que la tige du fléau soit assez mince et flexible tandis que la partie qui sert à battre est assez grosse et forme un angle obtus avec la tige tenue en main. Les jeunes gens se mettent sur une seule ligne dont les bambins occupent les extrémités; les joueurs de tambour se tiennent soit devant, soit derrière les batteurs et les fléaux tombent en cadence, écrasant les épis et séparant les grains très secs de la tige. Cependant que les vieillards sont assis à l'ombre des greniers, devisent, fument, cousent des habits. Quand les batteurs sont arrivés au bout de l'aire, ils reviennent sur leurs pas, puis se reposent tandis que les plus âgés rassemblent avec des balais de paille les grains qui ont été projetés en dehors de la masse.

Quand le mil a été suffisamment battu, au bout de quelques heures, les épis vides et brisés sont balayés à part pour ne laisser que les grains. Ces derniers sont réunis en un tas, et un fort gaillard les jette en l'air à l'aide d'une pelle en bois afin de séparer la paille du bon grain qui est mis en tas. Quand tout le mil est ainsi vanné on l'entoure d'un cercle de cendre pour le défendre contre les génies malfaisants. Puis un des batteurs, étranger à la famille, met du mil dans unealebasse et l'asperge d'eau. Il le jette ensuite par poignées sur le tas de mil en disant: «Un tel craint la pluie» et il prononce le nom du propriétaire de la moisson et le nom de tous les membres de sa famille. Il termine en disant: «Quand on aura fini de sarcler vienne la sécheresse. Quand on aura fini de planter vienne une grande pluie.» Si le propriétaire d'un cheval se trouve dans l'assemblée, il recevra unealebasse de mil pour sa monture. Chacun des anciens prélève une part pour ses poules. Si cette cérémonie n'a pas lieu, le mil ne peut servir à ensemer les champs l'année suivante quand ces formalités sont terminées.



Les femmes arrivent avec leurs paniers, un homme saisit un des balais laissés sur place et l'enfonce dans le tas de mil en plusieurs endroits, puis les hommes emplissent les paniers et aident les femmes à les charger sur leur tête. Elles déposent le mil à la maison dans les greniers faits de terre glaise mélangée à de la paille coupée très fin. Ces greniers ont la forme de grandes jarres de 1'50 *m* de haut; ils reposent généralement sur de grosses pierres et ont été au préalable enfumés afin d'éviter les termites. Ils sont fermés par un couvercle fait comme le grenier lui-même et recouvert par un petit tois de paille pour le protéger contre la pluie parce que ces greniers sont, le plus souvent en plein air, dans la cour intérieure. C'est pendant que l'on vanne le mil que la bière de mil est apportée et bue sur place; parfois, la fête se termine par des danses, et chacun se retire chez soi pour recommencer un autre jour. Ainsi s'écoule le mois de janvier.

Février, mars et avril sont les mois de vacances, les mois de chasse et de pêche.

A vrai dire, aucun Mossi n'est chasseur et tous le sont plus ou moins. Depuis l'occupation française, on rencontre parfois sur la lisière de la grande brousse qui borde le Volta et qui renferme du gros gibier, des individus armés de fusil à pierre très primitifs, si primitifs qu'ils éclatent fréquemment et blessent leur propriétaire assez imprudent pour forcer la charge de poudre. Ces indigènes connaissent parfaitement la brousse et peuvent être d'un précieux secours pour qui veut s'aventurer à chasser le *koba*, le buffle, l'éléphant, la panthère ou même le lion bien que ce fauve soit pour les Mossi comme pour nous le roi des animaux, le maître de la brousse (*wé'naba*) et qu'ils ne l'attaquent que s'il a déjà tué un homme.

Ces chasseurs fabriquent eux-mêmes leur poudre avec du charbon de bois pilé et du salpêtre extrait de terre imprégnée d'urine. Cette terre est lavée soigneusement et, à l'évaporation, laisse un fond de cristaux de salpêtre. Le plus souvent, ils n'ajoutent pas de soufre parce que ce dernier produit est trop coûteux. La poudre ainsi obtenue brûle bien et faite avec soin produit de bons effets. Les chasseurs la mettent dans de petitesalebasses ou dans des cornes de bédouins; ils n'en fabriquent que de petites quantités à la fois. Une pierre dure fait l'office de balle.

Les indigènes peuvent facilement se dissimuler et ne tirent le gibier que de très près et au posé ou arrêté. Ils restent facilement à l'affût pendant des heures, des nuits entières et, connaissant les mares où vont boire les animaux, et leurs habitudes, ils se construisent de petites huttes en branchage ou creusent des trous dans lesquels ils se dissimulent sous des feuillages. D'autres, plus ingénieux, tracent un vaste entonnoir dont la base ouverte a parfois 1 ou même 2 *km* et dont les côtés, formés par des haies d'épines, ont une égale longueur, tandis que le sommet, situé près d'un arbre touffu, laisse juste assez de place pour que l'animal puisse passer. Le chasseur se poste dans l'arbre avec son arc et ses flèches et s'installe commodément car il lui faudra peut-être attendre longtemps. Les bêtes suivent sans défiance la haie d'épines, aboutissent à l'arbre, et sont tués. Les chasseurs arrivent ainsi à tuer quelques belles pièces, même des éléphants, bien que leurs armes soient très primitives.

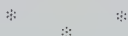
Mais si les chasseurs de profession, les vrais chasseurs, ceux qui ont toujours des aventures à raconter et, disent-ils, ne manquent jamais leur coup, tout comme ceux de Tarascon, sont rares, ceux qui se livrent à la chasse par délassement, sont aussi nombreux que les Mossi. Un Mossi ne sort jamais sans un bâton, et si on lui en demande la raison, il répond que c'est pour tuer les serpents qui, hélas! font de trop nombreuses victimes, écarter les chiens et puis: «On peut toujours rencontrer un lièvre ou une bête dans la brousse, et avec quoi le tuerai-je si je n'ai pas de bâton?» Beaucoup ont des chiens, peu terribles à vrai dire, mais qui sont mal nourris et gardent toute leur agilité. Un Mossi qui se rend dans son champ ou va d'un village à l'autre, est toujours l'oreille aux aguets et a l'œil bien ouvert: il cherche de la viande! Et n'ayant pas beaucoup d'idées, il est rarement absorbé dans ses réflexions et distrait.

Mais la saison que nous étudions est spécialement celle de la grande chasse. Plusieurs villages s'entendent et fixent un jour et un lieu de rendez-vous, et chaque village s'y rend par groupe, brûlant la brousse et chassant le gibier devant lui. Si l'entente a été parfaite, le gibier se trouve enfermé dans un cercle de feu derrière lequel se trouvent les indigènes, les uns à cheval et armés de la lance, les autres à pieds et avec leurs chiens, munis simplement de bâtons ou même d'un arc et de flèches. Les arcs sont de taille moyenne et faits d'un bois dur. La corde est ordinairement tirée d'un rotin ou d'une tige de mil. Les flèches sont fabriquées avec la tige résistante et légère des hautes herbes et ne sont pas bardelées, mais la pointe est en fer et en forme de harpon avec deux et parfois trois paires de dents. Le carquois en cuir est suspendu à l'épaule.

Les lièvres, les biches, les différentes espèces d'antilopes, les pintades, les perdrix affolées courent tout autour du cercle de feu, et ceux qui franchissent ce premier obstacle tombent sous les coups des chasseurs. Ces chasses sont parfois assez fructueuses, et des buffles, des *koba*, font, de temps à autre, partie du tableau. Malheureusement, toute bête tuée dans la brousse appartient de droit au naba, qui sait bien visiter les sacs des chasseurs et prend ce qui lui plaît. A-t-il appris qu'un chasseur fortuné a tué une antilope et ne lui en a pas fait don, il le fait appeler, lui reproche durement son manque d'égard et le roue de coups. Il est vrai, cependant, de dire que ces cas sont de plus en plus rares et que les indigènes refusent tout net de livrer leur capture.

Souvent, la chasse manque, parce qu'un village n'a pas répondu à l'appel, et les bêtes se sont sauvées par l'espace non gardé. Somme toute, ces chasses sont surtout un passe-temps et un amusement. Les chasseurs qui rapportent quelque chose sont peu nombreux, vu le nombre de ceux qui prennent part à la chasse. Il est vrai qu'au départ tous espèrent être heureux. Tous du moins ont soif parce qu'à cette époque de l'année le soleil est très chaud et il y a cependant avantage à chasser en plein midi parce que le gibier est alors couché dans les buissons et ne peut fournir une longue course. Ces chasses sont chaque année moins nombreuses. Les cultures, en effet, prennent plus d'extension et le gibier s'est retiré dans la brousse; les indigènes, d'autre part, s'entendent moins facilement pour opérer de grandes

battues; ils aiment mieux chasser par petits groupes, loin des yeux des chefs, qui alors ne pourront rien leur prendre.



La pêche est, avec la chasse, le grand divertissement à cette époque de l'année. Il n'y a pas plus de pêcheurs de profession qu'il n'y a de chasseurs de profession. Evidemment, ceux qui habitent le bord des rivières savent généralement nager, surtout au bord des marigots les plus difficiles à passer. Chaque marigot, ou plus exactement chaque mare, appartient à un naba et porte un nom spécial, de telle sorte qu'aucune rivière ne porte le même nom pendant tout son cours. A la saison sèche le *lelek* des marigots est le plus souvent à sec. De distance en distance se trouvent des mares plus ou moins importantes et dans lesquelles vont boire les troupeaux. C'est dans ces mares que pêchent les indigènes. Ils attendent pour cela que le niveau de l'eau soit assez bas, et ne dépasse pas les genoux, sinon la pêche serait trop difficile.

Les engins de pêche sont, en effet, aussi primitifs que les engins de chasse. Un petit filet écarté par trois branches formant triangle et traversé par un bâton solide que l'on tient dans la main, assez semblable aux épuisettes qui servent à pêcher la crevette; et surtout une sorte de nasse en osier de forme conique ouverte à la base et fermée au sommet par un couvercle mobile. Dans cette première nasse se trouve parfois une seconde nasse faite de bois très flexibles qui sont attachés à la base de la première nasse. Ces deux nasses ont donc une base commune. Mais la deuxième s'ouvre dans l'intérieur de la première. Le poisson entre dans la nasse et est retenu par les bois de la petite nasse qui se ferme sous l'effort que fait le poisson pour sortir. Le pêcheur sort la nasse de l'eau, ou bien la laissant enfoncée dans la vase, ouvre le couvercle, plonge sa main et retire le poisson qui est ainsi enfermé et facile à saisir. Le pêcheur le met alors dans un filet ou dans une sacoche en cuir.

Au jour fixe, le maître de la mare offre des sacrifices aux caïmans afin qu'ils ne mordent personne. C'est ainsi que le naba de Koupéla, avant de pêcher dans la mare qui lui appartient, doit sacrifier une chèvre noire et une poule. Aucun caïman ne doit être tué pendant la pêche sinon le naba mourra dans le courant de l'année. Un caïman n'avait-il pas été tué dans la mare de son père l'année même pendant laquelle mourut ce dernier? Avant de se rendre à la pêche, les indigènes font des grisgris en brûlant des racines et des écorces d'arbres dans l'intérieur de leur nasse. Si le grisgris est bon, le poisson se précipitera tout seul dans le filet ou la nasse.

Les pêcheurs se réunissent à une des extrémités de la mare. Ils se mettent sur une seule ligne de façon à barrer le marigot et avancent lentement plongeant et replongeant leurs filets et leurs nasses. Tous les poissons pris sont mis dans des sacs ou jetés à des amis qui se tiennent sur la rive, mais comme pour la chasse, le naba prélève largement sa part et prend les plus belles pièces. Les marigots ne renferment d'ailleurs presque que des silures, qui aiment la vase et en conservent l'odeur et le goût même après la cuisson. Cependant les Voltas sont plus poissonneuses et on y trouve une plus grande



variété de poissons. Quand les indigènes ont passé et repassé un certain nombre de fois, il ne reste plus guère que du menu fretin, et tous s'en retournent chez eux heureux d'avoir quelques pièces à mettre dans leur sauce et surtout d'avoir échappé à la dent des caïmans, car malgré les sacrifices qui leur sont offerts, ces amphibiens ne se gênent pas pour mordre quelques pieds ou quelques mollets. Il est vrai que ceux qui vivent dans ces mares sont rarement assez forts pour briser un membre.

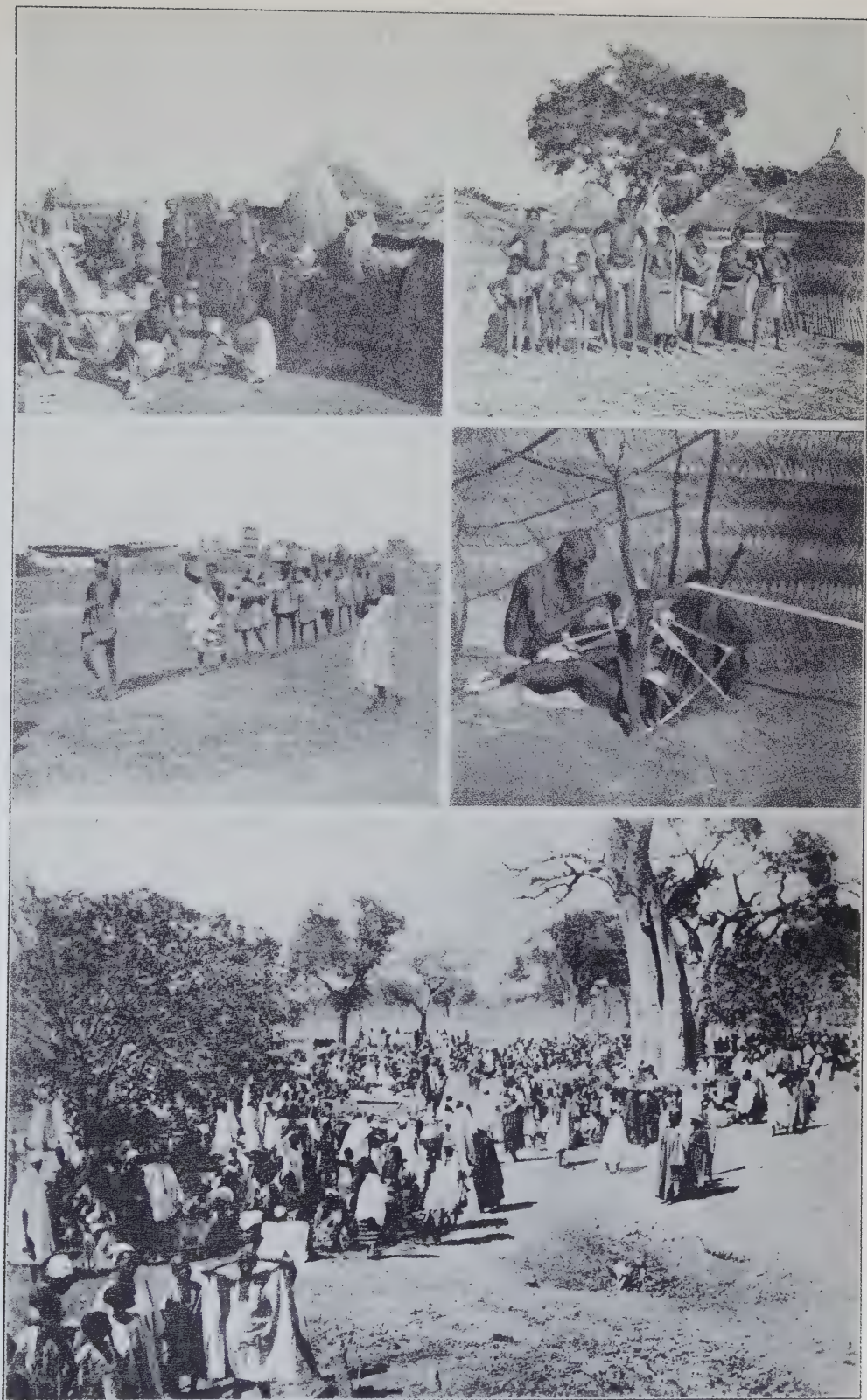
Dans les endroits où l'eau est peu profonde et coule pendant un certain temps, les riverains établissent des barrages faits de branches d'arbre et de tiges de mil entrelacées, disposées en biais par rapport au courant et conduisant à une sorte d'entonnoir fermé par un filet. Le poisson suit le barrage, pénètre dans l'entonnoir et est arrêté par les mailles du filet.

C'est aussi pendant cette saison qu'ont lieu les principales fêtes. On célèbre ainsi à cette époque l'anniversaire des morts, qu'on fait le *kouré*. Sitôt que le premier coup de vent a découvert quelques cases ou tout au moins indiqué celles qui ont besoin d'être recouvertes, tout le monde se met à ce travail, et c'est alors qu'est employée la paille coupée en décembre. Devant les *soukala*, les enfants et les jeunes gens sont occupés à réunir entre eux les brins de paille avec des liens de chanvre, à tresser des *séko*. Ils vont dans la brousse couper les bois et les écorces qui serviront à attacher les bois entre eux. Quand tout est prêt, le maître de la maison appelle tous ses gens et réunit quelques voisins. En une petite matinée, le toit est fait et posé. C'est un travail qu'il faut recommencer tous les deux ans environ et qui est réservé aux hommes. Au début de l'hivernage, les villages ont un petit air coquet de renouveau. C'est alors aussi que celui qui a vu son harem s'augmenter d'une femme, que l'enfant qui est devenu jeune homme et ne peut plus habiter dans la case de sa mère, que celui qui a vu sa richesse s'accroître de quelques têtes de bétail, voire d'un cheval, songe à construire une nouvelle case. Les femmes iront chercher l'eau, les enfants pétriront le mortier avec leurs pieds et porteront au maçon les boules que les anciens ont préparées. Tous ces travaux n'ont rien de pénible et se font en jouant.

Mais les épines ont repoussé, les pluies vont bientôt tomber, déjà quelques coups de vent ont annoncé l'approche de l'hivernage, les Pléiades ont reparu à l'horizon et les baobabs bourgeonnent de nouveau. Il va falloir se remettre à piocher, à semer, et c'est heureux car le mil baisse dans les greniers; il va falloir recommencer le cycle des occupations que nous venons de décrire. Et les années succèdent aux années sans apporter de grands changements dans l'existence des simples particuliers.

#### Chapitre deuxième. — Industries et commerce.

Telles sont donc les occupations ordinaires de tout Mossi. Il faut cependant y ajouter pendant toute l'année, la visite des marchés, et pendant la saison sèche, les travaux auxquels se livrent certaines corporations ou simplement certains individus, en d'autres termes, les différentes industries exercées par les Mossi.



# Les Mossi.

Anthropos IX.

En haut: Intérieur d'une soukala.  
 Au milieu: Porteurs.

En haut: Les habitants d'une soukala.  
 Au milieu: Tisserand.

En bas: Place d'un marché.





Tout Mossi qui se respecte, homme, femme, enfant, vieillard, doit au moins de temps en temps, se rendre au marché, ne serait-ce que pour voir... et être vu, s'il peut arborer de beaux habits neufs. Si l'on veut admirer les indigènes dans leurs plus beaux atours, il faut se rendre au marché qui suit les grands jours de fêtes. Les gens affluent en ces jours, les Yarsé, les Peuls tout comme les Mossi, et c'est à qui se fera le plus remarquer par la richesse ou l'originalité de son costume. En temps ordinaire, ceux qui vont au marché y vont pour leurs affaires, sauf quelques particuliers qui ne s'y rendent, même en ces jours, que pour se faire admirer.

Chaque localité un peu importante a son marché tous les trois jours. Tout est combiné de telle sorte que les marchés ne soient pas trop éloignés les uns des autres et que les villages les plus rapprochés qui ont un marché, ne le tiennent pas le même jour afin de ne pas se faire concurrence. Un indigène peut, s'il le veut, passer sa vie au marché en allant tantôt dans une localité, tantôt dans une autre; il y a toujours un marché non loin de chez lui. Ils n'ont pas tous la même importance. Certains villages, parfois peu considérables par eux-mêmes, sont situés au croisement de plusieurs routes suivies par les caravanes et deviennent un centre important de commerce. On cite au Mossi: Pwitenga, Kaya, Rakay, Bélousa, Mané, Téma, Yako et La, comme centres spécialement fréquentés.

Ces marchés étaient autrefois les lieux où venaient s'approvisionner les marchands d'esclaves. Aujourd'hui, on y trouve plus que partout ailleurs des chevaux, des bœufs, des ânes, des moutons, des chèvres, du sel, des kolas, des étoffes indigènes ou européennes, des pacotilles d'importation, allumettes, verroterie, mouchoirs, cuvettes, assiettes, parfums; on y voit même des pétards. Chaque produit important a son quartier. Les bouchers ont le leur ainsi que les marchands de sel, d'étoffes ou de kolas. Toute la bière de mil se vend au même endroit, les condiments pour la sauce et les grains dans un autre. Mais les transactions les plus importantes se font en dehors du marché, dans les cases que les étrangers de passage et qui pensent séjourner quelque temps dans la localité, se sont élevés à la hâte dans le quartier haoussa ou yarga et parfois chez les Mossi. C'est pourquoi seul un indigène, habitué aux transactions, et qui fréquente régulièrement le marché, pourrait se faire une idée du chiffre des affaires qui se traitent sur la place même du marché ou dans les environs et encore faudrait-il tenir compte de la morte saison que l'on trouve ici comme sur toute place de commerce<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Voici, à titre de curiosité, le prix approximatif de quelques denrées, évidemment pendant une année de récolte moyenne et peu après la récolte, car les prix augmentent rapidement au fur et à mesure que l'on s'éloigne de cette époque et, pendant les années de famine, il n'y a plus de prix.

Mil 0·02 fr. le kilo, riz 0·10 fr. le kilo, fabiramas 0·05 fr. le kilo, beurre de karité 0·50 fr. le kilo, beurre de lait 1·50 fr. le kilo, arachides 0·07 fr. le kilo, huile d'arachides 0·50 fr. le litre, une cruche de bière de mil ordinaire, d'environ 6 à 8 litres 0·20 fr., une cruche de bière de mil forte (*tōsé*) d'environ 6 à 8 litres 0·40 fr., hydromel (*bēsé*) 0·15 fr. le litre, poule 0·40 fr., chèvre ordinaire 3 à 4 fr., chèvre grande 8 à 10 fr., mouton ordinaire 3·50 le mâle, 4 fr. le brebis, mouton grand 8 à 10 fr., âne 25 à 30 fr., cheval 150 fr., bœuf petit (sans bosse) 50 fr., bœuf zebu 70 fr., peau de chèvre 0·30, peau de mouton 0·50, peau de bœuf 1 fr., sel en barre 1·50 et jusqu'à 2 fr.

Mais ces gros marchés sont la minorité. Dans les marchés des villages les transactions se font entre indigènes qui se connaissent et ont presque uniquement pour objet les produits indigènes: mil, riz, haricots, beurre de karité, arachides grillées vendues par petits tas d'un centime, arachides crues et toutes les épices pour la sauce. Des jeunes filles yarsé ou haoussa se promènent de groupe en groupe avec de petites cuvettes remplies de kolas, et les chefs et les richards achètent une ou deux kolas qu'ils partagent généralement avec ceux de leur suite. Sous des abris de feuillage ou de tiges de mil, des étrangers vendent quelques perles, des barres de sel ou de cuivre, du henné ou du bleu, tandis que les vautours à tête chauve, planant au dessus d'eux, indiquent à tous où se tiennent les bouchers. Une chèvre, un mouton constituent toute la viande de boucherie, parfois un bœuf, crevé dans la brousse, plus rarement égorgé à l'occasion du marché, vient augmenter la quantité de viande. Quelques individus apportent des poussins, parfois des poules adultes. C'est à peu près tout ce que l'on trouve.

Mais à ces comestibles il faut ajouter la boisson. Tout un coin du marché est occupé par les vendeuses de bière de millet; ce n'est le coin ni le moins fréquenté ni le plus calme. Les vautours ont indiqué l'emplacement des bouchers, il suffit de tendre l'oreille pour connaître celui des cabaretiers. Les cris, le battement des tambours, le brouhaha inséparable des foules légèrement prises de boisson, l'ont vite indiqué. Les Mossi boivent assurément beaucoup de bière de mil, mais cette boisson telle qu'elle est vendue au marché, ne monte que difficilement à la tête. Bien autrement dangereuse est la bière recuite (*tésé*), dont le degré d'alcool est assez élevé, et surtout l'hydromel (*bésé*) fait de miel et de farine de mil, bouillis dans l'eau et auxquels on ajoute de la levure de bière pour produire la fermentation. Ces deux dernières boissons sont vraiment capiteuses surtout si on boit les deux alternativement. Aussi il y a assez souvent des rixes, parfois une vraie bataille avec blessés: ce sont des ivrognes qui se sont disputés. Les hommes sont bien partout les mêmes et y a-t-il chez nous beaucoup de foires sans quelque ivrogne? Il est pourtant juste d'ajouter que l'on rencontre ici plus d'indigènes pris de boisson que chez nous.

Le marché commence vers dix heures et est généralement terminé à deux heures; les grands marchés commencent vers midi et se terminent à la nuit. En étudiant les autres industries, nous verrons quels sont les autres produits qui s'y vendent.

L'industrie la plus répandue, celle que tous les hommes peuvent exercer et que tous exercent plus ou moins, est celle du tissage. Le coton est égrainé et le fil est confectionné par les femmes. M. DELAFOSSE, dans son ouvrage sur les Siéna a parfaitement décrit le procédé employé: «Le coton étant sorti de sa coque, on en retire les graines en les chassant de la bourre au moyen d'une tige de fer que l'on roule à deux mains sur la bourre placée elle-même

---

le kilo, kolas de 0·03 à 0·10 la pièce, une pioche 0·50, habits: bande d'étoffe blanche 0·05, la coudée d'environ 0·60, couverture blanche 2 fr., couverture teinte à l'indigot 3 fr., couverture rayée 4 fr., veste, taille moyenne 2·50 fr.

sur une pierre plate; les graines se trouvent ainsi chassées en avant et sont ensuite retirées à la main . . . Le coton est enroulé autour d'une tige de bois que la fileuse tient de la main gauche; de la droite, elle saisit et étire un brin de coton se détachant de la quenouille et l'enroule sur l'extrémité supérieure d'une aiguille de bois qui porte à son extrémité inférieure une sorte de boule pesante en terre cuite et que le mouvement des doigts de la main droite fait tourner rapidement, comme un tonton ou une toupie, sur le fond d'une assiette de bois. Le coton, étiré entre la main gauche qui soutient la quenouille et la main droite qui retient et fait tourner la tige du tonton, s'allonge et se transforme en fil, lequel s'enroule autour de l'aiguille du tonton . . . Le fil est après cela déroulé, puis enroulé de nouveau autour d'une tige de bois, de façon à former de grosses pelotes cylindro-coniques. Lorsqu'on veut l'utiliser pour le tissage, on le tend en le faisant passer autour de quatre pieux fichés en terre et disposés en forme de quadrilataire très allongé<sup>1</sup>.

Tous les jeunes gens apprennent à tisser, c'est une partie de leur éducation. Le métier est comme le fuseau précédemment décrit celui qu'emploient tous les Nègres de l'Afrique Occidentale et que décrit ainsi M. DELAFOSSE: «Métier à lamelles suspendu à une pièce de bois reposant sur deux fourches, navette évidée en forme de pirogue, levier à pédales permettant de croiser alternativement les deux rangées de lamelles du métier; les fils sont tendus au moyen d'une grosse pierre reposant sur le sol en avant du tisserand et ce dernier est assis sur un tréteau grossier placé en arrière de celui supportant le métier (ici généralement le tisserand est assis par terre), de façon à ce que les pieds du tisserand viennent s'appuyer sur les pédales. Cet attirail est installé en général à l'ombre des grands arbres qui se dressent sur les places des villages ou encore sous des abris de feuillages construits tout exprès. Les lais de cotonnade obtenues sont des bandes de 10 à 15 cm de large; on en coud un certain nombre ensemble pour arriver à la largeur exigée par les pagnes et les vêtements<sup>2</sup>.»

Les bandes d'étoffe ne sont pas toujours d'une couleur uniforme. Souvent, la chaîne est composée de fils teints en bleu foncé ou en rouge, mêlés à des fils blancs, tandis que la trame est blanche. D'aucuns savent faire des bandes à petits carreaux bleus ou rouges d'un joli effet. Tous n'ont pas la même habilité mais certains savent tisser des étoffes fines et dont les mailles très serrées sont assez résistantes. Ces bandes cousues ensemble, puis coupées selon des patrons immuables, se transforment en pagnes, en pantalons, en larges vestes, en un ample vêtement qui entoure tout son propriétaire et surtout en couvertures d'hommes et de femmes, blanches ou bleues foncé, indispensables contre le froid et dans lesquelles ils s'enroulent. Les étoffes mossi sont assez réputées dans les pays environnants et, comme nous le verrons, font l'objet d'un commerce assez important.

Les habits confectionnés ou le fil avant d'être tissé, sont souvent teints. La teinturerie est assez répandue au Mossi, et il n'est guère de village im-

<sup>1</sup> DELAFOSSE, *Le peuple Siéna*, p. 58.

<sup>2</sup> *Ib.*, p. 59.



portant qui n'ait ses teinturiers. Ces derniers se réunissent afin de creuser leurs puits au même endroit, souvent ils choisissent pour cela un petit tertre et creusent une dizaine de puits de deux ou trois mètres de profondeur et dont la surface intérieure a été cuite par un feu de charbon. Le liquide de teinture est versé dans ces puits, et les habits ou le fil à teindre sont plongés dans le liquide et remués à l'aide de bâtons terminés par des bois disposés en forme de croix. Les étoffes sont laissées dans la teinture plus ou moins longtemps selon leur volume et étendues au soleil pour y sécher. Les couleurs obtenues vont du bleu très foncé, presque noir, au bleu clair. Certains habits sont teints en couleur terre de Sienne, couleur aimée des chasseurs parce qu'elle est sombre. Il faut plusieurs lavages pour supprimer l'odeur forte qui se dégage des étoffes ainsi teintes, mais chaque lavage emporte une partie de la couleur.

Tout le monde sait tisser, presque tout le monde sait faire des ouvrages en vannerie. Quand les herbes sont mûres, les enfants s'amuse à confectionner des chapeaux de paille dont certains ne sont pas mal réussis; d'autres font des vide-poches aux dessins variés, obtenus en entremêlant des pailles jaunes, noires ou rouges, teintes avec les feuilles d'une variété de mil cultivée dans le but d'obtenir la couleur rouge recherchée pour teindre le cuir, d'autres tressent de simples plateaux de paille qui servent à couvrir les calebasses ou à porter la viande.

Ceux qui sont habiles, et c'est alors une véritable industrie, font des chapeaux solides ornés de dessins en cuir. Il y a deux variétés principales de chapeaux: les chapeaux en forme de cônes pointus et les chapeaux en forme de cloche et à larges bords. Ils sont d'ailleurs assez grands pour que l'on puisse garder sur sa tête une calotte, parfois entourée d'une bande d'étoffe souple, et mettre son chapeau par-dessus sans être gêné. Un cordon de cuir muni d'une coulisse, maintient le chapeau sur la tête ou permet de le laisser tomber sur le dos, le cordon le retient au cou. Saponé est le centre de la fabrication des chapeaux.

Mais c'est surtout dans la confection des paniers que s'exerce l'art de la vannerie. Les paniers sont utiles à tout; il y en a de toutes les formes et de toutes les tailles, depuis les grands paniers en osier qui servent à défendre les poussins contre les oiseaux de proie, les petits paniers, en osier aussi, qui servent à ramasser les ordures, jusqu'aux paniers en herbes tressées qui servent à porter le mil, le riz et généralement toutes les denrées. On rencontre parfois des paniers soignés, ornés de dessins obtenus en entremêlant des herbes teintes et de fines lanières de cuir et bordés de cauris.

Les hommes seuls font les ouvrages en vannerie, eux seuls travaillent le cuir et là encore quelques particuliers arrivent à faire des objets presque artistiques et fort bien cousus. Malheureusement, les indigènes ne savent pas suffisamment tanner le cuir qui, par suite, n'a aucune solidité. La peau est simplement étendue et séchée au soleil; parfois elle est passée dans un bain d'eau dans laquelle on met des écorces de tamariniers. Elle est débarrassée des poils de la manière suivante: on verse de l'eau chaude sur la peau et on racle les poils avec un couteau. Pour assouplir la peau, on la passe et la repasse sur un pieu fiché en terre et rendu légèrement tranchant à son sommet ou

bien plus simplement en la froissant entre ses mains. La peau ainsi assouplie est tendue à l'aide de petites chevilles de bois fichées en terre pour sécher de nouveau au soleil; elle peut être teinte en rouge, en vert ou en noir au moyen d'herbes spéciales.

Les uns savent faire des gâines de couteaux ou des fourreaux de sabres, les autres se spécialisent dans les grandes guêtres qui s'attachent à la ceinture et que porte tout cavalier en grande tenue; d'autres font des tapis de selles, bourrés avec du kapok ou du coton et ornés de dessins, et les diverses parties du harnachement: la bande de cuir qui couvre le poitrail et le grand tapis qui protège la croupe du cheval. Le cuir sert aussi à fabriquer toutes sortes de sandales, depuis la simple peau qui est fixée aux pieds par des lanières, lesquelles passent entre le pouce et l'index et font le tour du pied, depuis la sandale-babouche, jusqu'aux sandales ornées de dessins, auxquelles sont fixés les éperons et qui accompagnent tout naturellement les grandes guêtres. Il y a des cordonniers vraiment adroits et qui pourraient faire des chaussures très présentables s'ils avaient des formes et surtout du cuir mieux travaillé.

Les peaux servent aussi à la fabrication de ceintures ornées de cauris, de bourses, d'amulettes, de sacoches parfois joliment ornées, etc. Ces dessins sont généralement obtenus ainsi: de petites lanières de cuir de différentes couleurs sont cousues par-dessus une peau de couleur uniforme et qui sert de fond; plus rarement, comme au Maroc la première épaisseur de peau est enlevée.

Les industries qui précèdent sont exercées uniquement par des hommes et, par qui veut. Ce sont eux aussi qui préparent la poudre et le tabac. Les industries qui vont suivre sont l'apanage des femmes et toute femme sait, plus ou moins, fabriquer la bière de mil, le savon, le beurre de karité, le *kalro* (*soumbara*).

La bière de mil se fait avec du mil germé, cuit et recuit dans une quantité d'eau proportionnée à la quantité de mil et à laquelle on ajoute le dernier jour de la levure. Le tout est passé sur des brindilles qui arrêtent le résidu de mil. Plus la bière est recuite, plus elle est forte, et si on y ajoute du houblon, on obtient une boisson qui rappelle notre bière.

Le savon est fabriqué avec du beurre de karité et de la cendre de tiges de mil en guise de potasse.

L'huile est extraite des arachides préalablement grillées et écrasées entre deux pierres; les femmes n'ont aucun pressoir et perdent ainsi une quantité d'huile appréciable qui reste, il est vrai, dans le résidu qui lui aussi est vendu.

Le *kalro* est fabriqué avec la graine que renferment les gousses de *nééré*. Il a une odeur caractéristique et forte mais relève la sauce et lui donne un goût qui n'est pas désagréable.

\* \* \*

L'industrie de la poterie, celle du bois et du cuivre, demandent des spécialistes; non pas que seuls ceux qui font partie d'une caste peuvent les exercer, mais parce qu'il faut avoir fait un apprentissage que tous ne font pas et les parents lèguent à leurs enfants les secrets de la fabrication.

La poterie est une industrie plus spécialement exercée par les femmes bien que les hommes puissent, eux aussi, fabriquer des objets en terre et en pratique, ce sont souvent les hommes qui font les cruches (*canaris*) et les femmes qui fabriquent les grandes cruches qui servent à la confection de la bière de mil, les petites marmites dans lesquelles elles cuisent le *sarabo* et la sauce et les plats creux qui servent à présenter les mets à table.

Les procédés de fabrication et de cuisson sont d'ailleurs les mêmes. Un simple trou peu profond est creusé en terre, plus ou moins grand selon la capacité que l'on veut donner au récipient. Il est bien battu afin d'offrir une surface uniforme. La fabricante place, sur cette forme, sa pâte préparée à l'avance. C'est une sorte de terre glaise qui est pétrie avec les pieds et dont on a retiré les pierres. Le trou est saupoudré de terre bien sèche tandis que la masse à pétrir est légèrement humide. La femme écrase la pâte avec une pierre en granit bien polie et fait tourner la masse pour que chaque partie passe entre les parois du trou et sa pierre. Elle obtient ainsi, après un certain temps de travail, le récipient qu'elle désirait obtenir et de l'épaisseur voulue.

Quand il y a dans le village plusieurs fabricantes, et c'est ordinairement le cas, elles s'entendent pour la cuisson. Les cruches sont marquées et réunies dans une dépression de terrain. Entre elles et même dans l'intérieur de chacune d'elles, on met de la paille sèche, des brindilles de bois ou des morceaux d'écorce. Le tout est recouvert de paille et allumé le soir. Plus la cruche est petite, plus le combustible doit dégager de chaleur. Le lendemain matin, les femmes vont rechercher leur bien. Certaines cruches sont fendues, d'autres insuffisamment cuites resteront trop poreuses et devront être recuites, les autres sont réunies et seront vendues au marché.

Ce sont les hommes qui travaillent le bois. Ils emploient à cet usage une hachette pour couper les arbres, une herminette pour le travailler et un couteau. En bois sont fabriqués les mortiers et les pilons qui servent aux femmes pour écraser le maïs, les herbes, les arachides et généralement les condiments pour la sauce; les plats en forme de calebasse, les écuelles, qui servent à mettre le *sarabo*; les manches d'outils. On rencontre parfois aussi des tabourets dont la forme est quelque peu originale. En bois aussi sont faites les portes grossières qui ferment la case des femmes qui peuvent faire cette dépense. Mais toutes ces industries n'ont rien de particulièrement intéressant et restent très primitives.

\* \* \*

Enfin le fer et le cuivre font l'objet de travaux trop peu communs pour que ceux qui s'y livrent ne soient pas des spécialistes. Les forgerons forment même une caste à part et tout le monde ne peut pas en faire partie. On naît forgeron, mais on devient bijoutier, ce dernier métier n'étant inderdit à personne. Les forgerons extraient le fer et confectionnent les outils en fer: pioches, haches, herminettes, couteaux. Quand ils extraient le fer du minerai, ils ne doivent, dit-on, être vus d'aucun profane ce qui explique pourquoi les indigènes ne savent pas comment ils procèdent. N'ayant pas eu l'occasion de visiter la région plus spécialement habitée par les forgerons, le Yatenga, le procédé d'extraction m'est inconnu.



Les bijoutiers travaillent aussi quelque fois le fer, mais en sous main. Ils peuvent raccommoder les outils cassés, aiguïser les haches, les pointes de flèches, transformer un morceau de fer, par exemple une vieille pioche en clous, charnières, etc. Mais leur grand travail est la fabrication de toutes sortes de bracelets et de tous les ornements de cuivre que comporte le harnachement complet d'un cheval, la têtère, le mors, les éperons, les étriers, les plats de cuivre qui pendent à la selle. Ces plats sont un ornement étrange et qui semble spécial aux Mossi; ils peuvent avoir jusqu'à 40 *cm* de diamètre et le bord du plat a parfois jusqu'à 10 *cm* de largeur. Les naba et les cavaliers riches les attachent, derrière les étriers, de chaque côté de leur selle et ils pendent sur les flancs du cheval. Les serviteurs s'en servent parfois pour boire la bière quand ils n'ont pas d'autres récipients. Pour faire fondre le fer ou le cuivre, ils se servent de charbon de bois obtenu exactement par le même procédé que nos charbonniers. Le feu est entretenu au moyen d'un double soufflet de peau de chèvre ou de mouton qu'un enfant fait manœuvrer. Le fer, chauffé au rouge, est martelé sur une pointe de fer fichée en terre, ou sur une pierre, à l'aide d'une barre de fer cylindrique qui sert de marteau. Le cuivre et le zinc sont fondus dans de petits creusets en terre cuite et dont la capacité dépend de la grosseur du bracelet que l'on veut obtenir. Le bracelet a d'abord été fait en cire, la cire a été entourée d'une terre argileuse bien pétrie et qui a pris la forme exacte de la cire. La cire est enlevée au moyen d'eau bouillante et le cuivre est coulé dans le moule ainsi obtenu. Au moyen d'une lime grossière, le bijoutier enlève les scories qui restent attachées au cuivre, polit le bracelet, fait des dessins en creux. Les plus adroits obtiennent de jolis ornements en faisant des torsades composées de fer, de cuivre rouge et de cuivre jaune. Un chrétien de Ouagadougou, habile à modeler la cire, fabrique des objets de toutes espèces, ronds de serviettes, presse-papier, encrier, groupes, etc. et qui ne manquent pas d'un certain cachet.

Les Mossi ont toujours un peu voyagé et allaient assez régulièrement à Tombouctou, mais grâce à la paix française, les voyages deviennent de plus en plus fréquents. Les Européens établis tant à Tenkodogo, qu'à Ouagadougou, Léo et Koudougou, les emploient comme boys et les emmènent jusqu'à Ségou, parfois Kayes et même Saint Louis. Au retour ces indigènes émerveillent leurs camarades et les excitent à entreprendre eux aussi de grands voyages.

Le recrutement des troupes noires a encore développé ce désir de voir de nouveaux pays. Plusieurs ont fait le voyage de Bandiagara pour s'engager comme tirailleurs, d'autres ont été à Kati et, trouvant les engagements suspendus, ont poussé jusqu'à Saint Louis.

Mais c'est surtout le commerce qui attire les Mossi pendant la saison sèche. En octobre-novembre, bien des jeunes gens qui ont pu se procurer un mouton ou deux ou des chèvres, les indigènes plus riches qui disposent de bœufs, pensent les vendre avec bénéfice sur les marchés éloignés, et les caravanes s'organisent. Autrefois, les Yarsé et les Haoussa avaient le monopole du commerce. Les Mossi leur font actuellement concurrence. C'est qu'aujourd'hui il faut trouver l'argent pour payer l'impôt au Blanc, la fameuse

pièce de 5 Fr. Et puis, les routes sont sûres. Il n'y a plus à craindre les voleurs de grands chemins, il n'y a plus à payer des droits de passage chaque fois que l'on arrive sur le territoire d'un nouveau chef et, à ce point de vue, mais à celui-là seulement, la paix française est appréciée des indigènes, et encore trouvent-ils bien onéreux de payer l'impôt, de faire des routes et des ponts et par-dessus le marché de payer un droit de douane en quittant le territoire français et en y rentrant. Mais quand donc un homme sera-t-il content quand on lui demande quelque chose, même pour son plus grand bien ?

Seuls les marigots présentent quelques difficultés quand ils sont pleins d'eau. L'administration qui fait tout son possible pour favoriser le commerce, à beau faire construire des ponts; comme ils sont uniquement composés de matériaux que l'on trouve dans le pays, de bois fourchus et de poutres recouvertes de terre battue, une crue un peu violente emporte le tout et, après une forte pluie, il faut attendre que le niveau ait baissé et recourir aux passeurs qui, à juste titre, font payer leur travail.

Ils procèdent ainsi: l'individu est placé sur une grosse poutre, ou une calebasse ou une simple cruche en terre qu'il soutient hors de l'eau; parfois ce sont deux gros bois glissés sous les aisselles qui font l'office de ceinture de natation; dans quelques rares endroits il y a des radeaux. Composés de bois reliés entre eux par des *séko* et sur lesquels on met un lit d'herbes sèches. Le passeur nage près de celui qui veut traverser et empêche le courant de l'emporter trop loin. En certains gués favorisés, près des postes français, on trouve des bacs. Le bétail traverse à la nage et le passeur a soin de tenir hors de l'eau le museau des bêtes afin qu'elles ne se noient pas. Ces traversées prennent beaucoup de temps, reviennent à la longue assez cher, et souvent des animaux sont entraînés par le courant ou happés par des caïmans. Malheur à qui veut se passer des riverains s'il ne connaît ni le fond de la rivière ni la force du courant! Il est bien souvent noyé sans que ceux dont il a dédaigné l'aide fassent rien pour le sauver. Mais d'autre part, si la caravane attend trop longtemps pour partir, les rivières seront à sec, l'herbe sera brûlée, et les animaux mourront de faim ou de soif ou bien arriveront exténués et maigres sur les marchés et se vendront mal.

Il y a donc, dans ces voyages, un certain nombre d'aléas à courir, d'autant plus que, si la marchandise importée se vend cher, la vie est non moins chère, et si l'on veut faire quelques profits, il ne faut pas compter engraisser en route: on se rattrapera au retour dans le village.

Un autre aléa est celui qui prévient de la nécessité de se servir d'intermédiaires et que le lieutenant MARC, qui était bien placé pour avoir des renseignements sur la question, puisqu'il a commandé à deux reprises le poste de Léo, décrit ainsi: «Le bétail arrivé à destination est acheté par des courtiers interprètes, intermédiaires entre les bouchers et les marchands de viande, à qui les caravaniers sont en quelque sorte forcés de s'adresser. Ces individus achètent aux indigènes de la forêt tout ce qu'ils apportent de kolas et ils sont les maîtres du cours sur le marché .... Il semble que ces courtiers-interprètes spéculent sur le bétail d'une façon extrêmement curieuse. Ils ont des pisteurs qui vont au devant des caravanes quelque fois à deux jours de





En haut: Cuisson du Sarabo.  
En bas: La cuisine en plein air.

# Les Mossi.

En haut: Greniers à mil.  
En bas: Un bœuf porteur.





marche vers le nord. Ceux-ci cherchent par des renseignements tendancieux à inquiéter les propriétaires du bétail et à les amener à céder leur troupeau à vil prix. Parfois, au plein de la saison des affaires, c'est-à-dire en janvier et février, les fluctuations du cours du bétail varient de cent pour cent en quelques semaines. Les Mandé-Dioulas font assaut d'éloquence, les Yarsé et les Mossi de politesse, les Haoussa de bonhomie. En réalité, il y a là, avec des méthodes exclusivement indigènes, tout un embryon de place de commerce, une véritable bourse<sup>1</sup>.

Les commerçants vont dans toutes les directions. Les routes les plus suivies sont celles qui de Ouagadougou, se rendent au sud, dans la Gold-Coast à Gambaga, Daboya, Salaga, Kintampo, Sékondi, ou partant de Léo, passent par Oua, Salaga, ou de Tenkodogo rejoignent la route de Cambaga, en passant par Bitou. Les communications avec le Togo allemand et les marchés de Sansané-Mango, voire de Lomé sur le bord de la mer sont moins fréquentes.

Ces deux colonies anglaises et allemandes sont ravitaillées par le Mossi en bétail et en étoffes indigènes. En effet, elles manquent complètement de viande de boucherie parce que la tsétsé ne permet pas aux animaux de vivre au delà de la grande forêt. D'autre part, les étoffes d'importation ne résistent pas à quelques lavages, de telle sorte que les bandes indigènes, bien que moins voyantes, sont plus recherchées des Gourounsi et des habitants de la forêt, qui autrefois ne portaient pour tout vêtement qu'une peau de chèvre ou de mouton mais qui apprécient mieux les habits depuis que les Européens ont pénétré dans leurs villages. Ils ne sont pas gênés entre eux par la légèreté de leur costume mais ont honte quand un Européen les aperçoit. Les Mossi rapportent de leur voyage des kolas qui forment le fond des importations; mais ils rapportent aussi du cuivre, des denrées européennes de toutes sortes, étoffes généralement de qualité inférieure, allumettes, parfums, perles, sucre, cuvettes de toutes sortes et de toutes grandeurs. Le commerce est très actif de ce côté, et le lieutenant MARC écrit à ce sujet: «L'administration de la Gold-Coast, qui dispose d'un réseau de postes plus serré que le nôtre, a enregistré en 1904 et 1905 environ 16.000 bœufs et 75.000 moutons ou chèvres venant du Mossi. Etant donné que le Mossi approvisionne encore en partie les marchés du Togo et le marché de Boudoukou, on peut évaluer au bas mot l'exportation annuelle à 20.000 bœufs et 100.000 moutons. L'importation des kolas est d'au moins 500 tonnes<sup>2</sup>.»

Et la preuve que le commerce tend à prendre une extension croissante chaque année, c'est la facilité avec laquelle les indigènes se procurent actuellement la pièce de 5 Fr., monnaie indispensable pour payer l'impôt. Les Européens qui séjournent au Mossi, y compris tous les tirailleurs et les gardes cercle, ne mettent pas sur le marché le quart des pièces de 5 Fr. qui sont demandées chaque année aux indigènes. Au début, les Mossi furent surpris et ils furent obligés de donner dix et même quinze mille cauris pour se pro-

<sup>1</sup> MARC, «Au pays des Mossi», p. 173.

<sup>2</sup> *Ib.*, p. 178.

curer cette fameuse pièce, ce grisgris, qui devait les délivrer de toute difficulté avec le Blanc. Or la pièce vaut 5.000 cauris, taux officiel. Aujourd'hui, il est fort difficile de trouver un indigène qui consente à donner 5.000 cauris en échange d'une pièce. Le cours ordinaire est de 3.500 à 4.000: l'argent français est déprécié. D'où vient cela sinon de ce que les indigènes trouvent autre part, donc par le commerce, cette pièce si nécessaire? Ils ont vu que tous les ans il faudrait la verser pour l'impôt et au lieu d'attendre jusqu'au dernier moment, sitôt qu'ils ont amassé les cauris nécessaires, ils se la procurent auprès de ceux qui ont été la chercher au loin: les pièces affluent, le taux baisse.

Les relations sont actuellement moins actives vers le nord. Cela tient à ce qu'autrefois le Mossi fournissait d'esclaves Tombouctou, le désert et même le Maroc. Les Gourounsi et les Bousansé étaient fréquemment razzés dans le seul but de faire des esclaves. Les Mossi se vendaient même entre eux et avant l'occupation française, une femme, à plus forte raison une fillette ou un jeune garçon, ne se seraient guère hasardés à s'éloigner de leur village de quelques centaines de mètres; ils auraient eu trop peur de n'y plus rentrer. Les Mossi fournissaient même d'eunuques la cour de Constantinople, dit-on, et du temps où le grand cardinal Lavigerie dirigeait l'orphelinat arabe d'Algérie, des officiers lui amenèrent des petits enfants délivrés au désert. C'étaient de tout jeunes Mossi qui avaient été vendus à Saraféré ou à Tombouctou et que nos officiers avaient trouvés, enfermés dans des sacs sur le dos des chameaux d'une caravane arrêtée en cours de route par nos troupes. Ces enfants ont été élevés à Malte et sont revenus au Mossi où ils ont rendu de réels services. Mais l'établissement d'un centre administratif à Kaya, près du grand marché de Salmatenga, va, sans aucun doute, favoriser le commerce dans cette région du nord.

Actuellement le commerce entre Ouagadougou et Tenkodogo, d'une part, et Ouahigouya, qui est encore Mossi, Saraféré et Tombouctou ou Dori que les indigènes appellent Gyémaré, d'autre part, se réduit à fort peu de chose. Les Mossi exportent des kolas qu'ils ont rapportées du sud, des bracelets, des bandes d'étoffe et importent du sel et des pioches. Souvent même les Mossi n'emportent rien que de l'argent et reviennent avec des barres de sel qui se vend sur le marché 1 Fr. à 1 Fr. 50, parfois jusqu'à 2 Fr. le kilo. Vers Fada N'Gourma (Binge pour les indigènes), Say et Niamey, le beurre de karité, la farine de *nééré* et surtout les boules de *kalro*, sont les marchandises exportées tandis que les oignons, l'ail et parfois les chevaux sont articles d'importation. Il n'est pas question de commerce avec le Dahomey.

\* \* \*

Les indigènes voyagent à petites étapes de 20, 25 au plus 30 *km* par jour. Ils partent à l'aurore ou quand la lune brille suffisamment et s'arrêtent quand le soleil devient trop chaud. Ils repartent quand le soleil baisse à l'horizon et s'arrêtent assez tôt pour avoir le temps de préparer la nourriture si leur femme les accompagne, ce qui est rare, d'acheter quelque chose à manger s'ils sont seuls. Ils passent la nuit chez un ami s'ils connaissent



quelqu'un dans le village et font l'étape plus ou moins longue selon qu'ils espèrent rencontrer une connaissance dans tel ou tel village. Les bestiaux se nourrissent en marchant, les ânes portent les marchandises d'échange et surtout serviront à rapporter les kolas.

Presque tous les voyageurs portent sur leur tête une partie de leur bagage. Et puisque nous venons de parler de portage, qu'il nous soit permis à cette occasion de citer encore M. DELAFOSSE : « On a beaucoup médité du portage en France ces dernières années, on en a parlé comme d'une coutume barbare, comme d'une forme d'esclavage que nous aurions introduits en Afrique et imposée aux malheureux Nègres. Cela prouve simplement que l'on aime à parler en France de ce que l'on ne connaît pas. Les plus anciens géographes et voyageurs qui nous ont parlé des Nègres du Soudan — Hérodote chez les Grecs, El Bekri chez les Arabes — ont raconté que, une fois passé le Sahara, comme les chevaux et les chameaux ne résistaient pas au climat, les indigènes transportaient eux-mêmes leurs fardeaux sur leur tête et cela à de très longues distances<sup>1</sup>. » Remarques absolument exactes. Là où il y a abus de notre part, c'est lorsque nous voulons forcer la marche et obliger les indigènes à courir ainsi chargés et par le plus fort soleil, ou encore lorsque nous dépassons le poids réglementaire. Mais si on reste dans des limites raisonnables, les Noirs habitués dès l'enfance à porter de lourdes charges sur la tête — et tout se porte sur la tête en ce pays — ne sont pas plus à plaindre que nos soldats qui font de longues étapes chargés de leur sac d'ordonnance, de leurs cartouchières pleines et de leur fusil. Et la preuve c'est qu'actuellement il est très facile de trouver des porteurs volontaires qui acceptent de porter à 200 et même 400 *km* et plus encore une caisse de 25 à 30 *kg*, moyennant Fr. — 50 par jour.

Les étoffes sont roulées en énormes roues pleines qui pendent de chaque côté de l'âne ou du bœuf porteur, ou bien, quand l'indigène les porte lui-même, pliées dans des paniers de 1.50 *m* à 2 *m* de long, faits de tiges de bambous coupées en deux dans leur longueur. Ces paniers ont une forme demi-cylindrique et serviront à porter les kolas au retour. Au milieu du panier est attaché un petit coussinet, et quand le voyageur veut se reposer, il choisit un arbre touffu, appuie un des côtés du panier au croisement de deux branches et l'autre extrémité sur le bambou qui lui sert de bâton de voyage : il n'a de la sorte aucun effort à faire quand il veut partir pour soulever sa charge.

\* \* \*

Le retour au village se fait toujours de nuit pour éviter les indiscrets qui se précipiteraient pour voir les marchandises rapportées. Ces dernières sont soigneusement rangées, et le lendemain le voyageur se mêle aux gens du village comme s'il ne les avait jamais quittés. Ce n'est que peu à peu, à la veillée, qu'il raconte ses aventures de voyage. Mais à la première fête, il arbore des habits neufs, aux couleurs voyantes, une chéchia rouge, parfois des bas et des chaussures et se promène fièrement. Ceux qui ont goûté de

<sup>1</sup> DELAFOSSE, Le peuple Sièna, p. 53.

cette vie de voyage et d'aventure ne peuvent plus s'en passer et repartent chaque année. Quelques-uns même parmi les jeunes gens indépendants et insoucians, vivent pendant l'hivernage du profit de leur expédition lointaine et ne travaillent plus la terre au grand scandale des anciens, qui n'y comprennent rien ou plutôt s'aperçoivent que quelque chose est changée dans leur pays.

\*                      \*

Des Européens ont voulu, comme les indigènes, se livrer au commerce du bétail. Un Européen entreprenant et courageux s'était installé à Ouahigouya et un autre près de Mané; une maison de commerce avait envoyé un représentant à Ouagadougou; un Syrien s'y est installé. Il semble qu'aucun n'ait réussi. N'ayant pas leurs confidences il nous est difficile de dire pourquoi, mais ne serait-ce pas, du moins en grande partie, parce qu'un Européen se fera difficilement à la vie indigène? Et pourtant, si les Noirs font quelque profit, c'est qu'ils dépensent peu en voyage, vivent de rien, et au lieu d'avoir des porteurs, portent eux-mêmes une partie de leur marchandise. Et puis, les indigènes s'aident entre eux, et s'ils se font gruger parfois, trop souvent même par les intermédiaires, — et il semble que les différentes administrations européennes, quelque soit leur nationalité, devraient empêcher, dans leur intérêt bien compris, de pareilles spéculations — si les indigènes sont grugés, un Européen qui ignore tout des mœurs et de la langue, le sera à plus forte raison. Et qui surveillera ses troupeaux pendant son absence, et qui les conduira sur les marchés éloignés s'il reste au logis? Il est difficile de trouver un indigène en qui on puisse avoir pleine confiance. Pourtant le commerce du bétail est actuellement la seule source de profit possible ici.

Mais le chemin de fer qui approche, changera bientôt les conditions du commerce et favorisera par là même les Européens sans nuire aux indigènes. C'est à désirer, car le Mossi ne prendra toute son importance que le jour où il pourra écouler ses produits. Les indigènes ont été trop longtemps repliés sur eux-mêmes par suite des guerres incessantes qu'ils ont eu à soutenir; les *nabas*, il faut bien le dire, étaient trop portés à tout accaparer, pour que le commerce ait pu prendre un développement sérieux. La paix française, en donnant la sécurité aux routes, a déjà beaucoup fait pour ce pays, elle aura fait plus encore lorsque le chemin de fer traversant le Mossi de part en part, le réunira d'un côté à la côte d'Ivoire, de l'autre au Niger. Le commerce se fera alors non plus seulement avec les Allemands et les Anglais, mais avec les produits indigènes, ayant un écoulement certain, l'élevage et l'agriculture elle-même prendront une plus grande extension. Les Mossi ne sont pas réfractaires au commerce, il semble même qu'ils aient de vraies qualités de commerçants, ils n'ont pas eu jusqu'ici à les faire valoir, n'ont pas encore suffisamment saisi les avantages certains des transactions, et c'est pourquoi ils ont paru à certains n'avoir aucune disposition pour le commerce. Ils s'y feront et déjà s'y font.

Chapitre troisième. — **La hygiène, la maladie, la mort, la sépulture.**

Une partie de la vie surtout de la vie d'un Noir, se passe à dormir, et parfois des songes plus ou moins étranges viennent troubler le dormeur. Les songes sont attribués par les Mossi aux esprits, aux mânes des ancêtres ou aux génies. Ils disent aussi que c'est l'âme qui est sortie du corps pendant le sommeil et qui a fait ce que l'on a rêvé. C'est au sorcier qu'on s'adresse pour connaître l'origine des songes et ce qu'il faut faire pour conjurer les mauvais présages.

La vie se termine pour tout Mossi, comme pour tout homme, par la mort précédée ou non de maladie. Les Noirs ne savent pas prévenir les maladies et savent bien peu les combattre. L'hygiène est presque inconnue. Les cases sont mal aérées, les poules et en général tous les animaux de basse-cour se promènent partout et salissent tout. Sans doute, la cour est souvent balayée mais les moutons et les chèvres sont enfermés dans une case située au milieu des autres cases, le cheval est dans la *soukala* même, chacun satisfait ses besoins n'importe où, là où il trouve un endroit propice. Le fumier est sans doute réuni en un tas, mais tout près des cases, et cet ensemble dégage, surtout au commencement des pluies, une odeur nauséabonde et des miasmes délétères.

Le Mossi n'est pas sale, mais on ne peut pas non plus dire qu'il soit propre. Les habitants des villages qui ont en tout temps de l'eau en abondance sont les plus propres; les femmes qui vont puiser de l'eau tous les jours et ont par là-même l'occasion de se laver, sont en général plus propres que les hommes. Un Mossi ne passe jamais près d'une mare sans boire copieusement et sans se laver entièrement, et tout ces traits semblent prouver que ceux qui sont sales le sont malgré eux: ils n'ont pas d'eau à proximité et il faudrait faire un trop grand effort pour aller jusqu'à la rivière se laver. Les habits, surtout le pagne, sont parfois d'une saleté repoussante. Le lavage en effet use les habits et qui sait quand on pourra s'en procurer d'autres. Il n'est donc pas étonnant que la maladie ait une grande prise sur ces gens.

Les soins donnés aux enfants sont tout à fait élémentaires; quelques bains, des lavements deux ou trois fois par jour sans lesquels, paraît-il, ils ne pourraient aller à la selle, et c'est tout. A la moindre indisposition le sorcier est consulté ou l'enfant est laissé à lui-même: il guérira ou mourra: personne n'y fait rien. Aussi la mortalité infantine est-elle fort grande. Ceux qui sont atteints de maladies contagieuses ne sont pas isolés. Un enfant sain couchera sur la même natte qu'un varioleux, un lépreux boit à laalebasse commune, à moins que ses lèvres ne soient couvertes de plaies. On hésite cependant à s'asseoir où s'est assis un syphilitique qui a des plaies. L'éducation des Mossi, au point de vue de l'hygiène, est tout entière à faire.

La politesse mossi veut que, quand on rencontre quelqu'un, on lui demande des nouvelles de sa santé et de celle de tous les siens. La réponse invariable est celle-ci: «Il se porte bien», à quoi on répond: «Que Dieu augmente sa santé». Ce n'est qu'après un moment de conversation que l'on racontera qu'un tel ou une telle est malade ou va mieux. On ne dit pas de quelqu'un qu'il est mort, mais qu'il a manqué de force, qu'il a passé, qu'il nous a laissés ou quittés.



C'est que la maladie est généralement attribuée à un génie mauvais qu'il ne faut pas irriter en ayant l'air de se plaindre de lui. Pourtant dans le langage courant c'est Dieu qui est cause de tout, de la santé, comme de la mort. Ce sont les sorciers consultés qui indiquent lequel il faut apaiser, à qui il faut offrir des sacrifices; ou bien qui déclarent tout net que l'heure du malade est arrivée, qu'il a fini sa vie et va s'en aller rejoindre ses ancêtres, car souvent ce sont eux qui l'appellent et viennent le chercher. S'il s'agit d'un vieillard ou d'une vieille surtout, leur mort est considérée comme une mort naturelle. Il a donné le jour à beaucoup d'enfants qui pourront lui faire de belles funérailles, il est temps qu'il laisse la place à son fils aîné. Si c'est un batailleur qui tombe malade, sa maladie est facilement attribuée à un mauvais sort que lui a jeté un ennemi. Lorsqu'un ancien va mourir ceux qui l'ont offensé viennent lui demander pardon et ne sont tranquilles que quand ils l'ont obtenu: le vieillard pourrait venir se venger. Une mort subite est généralement attribuée à un empoisonnement, et hélas! c'est souvent vrai; parfois aussi à un mauvais génie, surtout s'il s'agit d'un accident, d'une chute, d'une morsure de serpent, etc.

\* \* \*

Malgré tout, l'instinct de conservation est si grand chez l'homme, que les Mossi, bien que lui attribuant une origine surhumaine, luttent contre la maladie. Il est vrai que dans tous leurs remèdes ils mêlent la partie médicale et la partie superstitieuse pour éloigner le mauvais génie et quelque soit le remède, remède véritable ou grisgris, c'est toujours un *lim*, il n'y a qu'un mot pour le désigner. Certains indigènes connaissent le remède pour telle ou telle maladie et on vient les consulter souvent de fort loin. Celui-ci a le remède contre les serpents et il le fabrique en grand secret à jour fixe; tel autre sait soigner les rhumes ou les bronchites, tel autre la dysenterie, tel autre les plaies. Les rebouteurs sont parfois très adroits et sous la simple pression des doigts, remettent en place un membre luxé, une jambe cassée, et l'enferment en guise de gouttière, entre des tiges de mil fortement liées. Ces médecins indiquent les remèdes sans recourir aux sacrifices ni aux sorcelleries, parfois ils viennent habiter chez le malade et lui donnent leurs soins, évidemment contre rémunération, surtout si le malade guérit.

La variolisation est pratiquée, mais souvent trop tard, sur des sujets qui ont déjà le germe de la maladie; le vaccin est pris, sans aucune précaution antiseptique, sur un malade gravement atteint, de telle sorte que celui qui a été vacciné est généralement très malade et parfois en meurt. D'ailleurs, il est admis que la variole ne revient pas sur ses pas (évidemment quand elle a déjà tué tous ceux qui pouvaient l'être), et l'appréhension de gagner la maladie empêche bien des indigènes de recourir à ce procédé. L'administration rend de très grands services par les tournées de vaccinations qui auront d'autant plus de succès que les expériences faites par nos Pères, il y a quelques années, au moyen des tubes de vaccin que M. l'administrateur de Ouagadougou avait bien voulu leur envoyer, ont eu des résultats excellents et ont enrayé une épidémie qui décimait la population. Le varioleux est

soigné aussi bien que possible. Il est couché sur un lit de sable qui retient bien la chaleur. Quand les boutons sont mûrs ils sont percés au moyen d'une épine, le malade est ensuite frotté avec du sable. Les yeux sont lavés avec une décoction antiseptique et le malade se gargarise fréquemment avec de l'eau pimentée.

Les simples, les feuilles d'arbres, les écorces sont la base de tous les remèdes, qu'ils servent à faire des tisanes ou à confectionner des cataplasmes. Il serait sans doute intéressant, pour un spécialiste, d'étudier cette question. Mais les indigènes, détenteurs des secrets de fabrication, les livreraient-ils?

\* \* \*

Quand un ami est malade, même au loin, il est de bon ton d'aller le visiter, de lui offrir ses condoléances et, ce qui lui est plus sensible, quelque cadeaux. Les parents du malade vont consulter le sorcier, car il s'agit de savoir à qui attribuer la maladie. Il est fort rare qu'un sorcier indique un remède. Son rôle se borne à indiquer la partie malade et surtout le génie auquel il faut offrir le sacrifice. C'est un autre indigène, qui le plus souvent n'a rien d'un sorcier, qui connaît les remèdes. Quand les sacrifices indiqués ont été offerts, si le malade se porte mieux, c'est que le sorcier connaît bien son métier, sinon c'est qu'il a voulu tromper.

Tout sorcier qui se respecte doit imposer un traitement négatif en ce sens qu'il indique un certain nombre de choses que le malade ne doit pas manger. Tantôt la viande de chèvre ou de poule est défendue pour le temps de la maladie ou définitivement. Tantôt c'est telle ou telle espèce de sauce ou encore les beignets de mil ou de haricots. Comme, par ailleurs, les Mossi ne mangent pas d'œufs, surtout crus, et ne boivent guère de lait, ils soutiennent les malades en leur donnant à boire beaucoup de bière de mil et à manger une pâte peu appétissante de mil grossièrement écrasé, souvent mêlé de poudre de charbon. Le malade n'absorbe que difficilement une telle mixture et meurt parfois d'inanition. Le sorcier indique aussi parfois l'amulette qu'il faut se procurer. La feuille qui couvre une plaie doit être retenue par une cordelette de coton au bout de laquelle sont attachés trois cauris pour un garçon et quatre pour une fille. Une corde de chanvre, portant trois ou quatre nœuds et mise autour du cou ou du poignet ou de tout autre membre l'empêche d'enfler et est un remède souverain pour prévenir les vers de Guinée. Il arrive aussi qu'il est plus difficile de se procurer l'amulette désignée, par exemple si c'est un bec ou des griffes d'épervier, la corne d'une biche, certaines parties d'un buffle ou d'un *koba*. Et le pauvre Mossi se met en quatre pour se procurer l'amulette indispensable.

Mais il a beau faire, un jour ou l'autre il faut mourir. Le vieillard sent sa fin prochaine. Il appelle les siens, leur fait ses dernières recommandations, il s'entretient avec son fils aîné, lui indique où sont ses bœufs, quelles sont ses cachettes, à qui il doit et qui a des dettes envers lui. Mais parfois la mort est plus rapide, elle vient à l'improviste, et le vieux n'a pas le temps de causer à son héritier; une grande partie de la fortune est alors perdue, car un Mossi en bonne santé n'indique jamais à personne, surtout à ses

enfants, à qui il a confié la garde de ses biens, et les détenteurs ne les restituent pas. Certains Peuls se sont fait ainsi assez de jolis profits.

La mort d'un jeune homme ou d'une jeune fille ou plus encore d'un petit enfant, est généralement attribuée à une vieille femme qui, dit-on, a mangé l'âme de l'enfant, et certaines vieilles prétendent avoir ce secret. Le sorcier désigne alors la coupable qui est saisie et mise à mort. Toute mort subite ou accidentelle est attribuée à un mauvais génie et les cérémonies funèbres s'en ressentent.

Le suicide est fort rare mais existe. Voire un cas de suicide dont nous connaissons les acteurs: Un individu s'était disputé avec sa femme. Plus forte que le mari, la femme avait terrassé son maître et les voisins en avaient fait des gorges chaudes; le lendemain, on trouva le mari pendu dans sa case. Un trou fut rapidement creusé dans son champ le plus rapproché et il y fut jeté tout nu sans autres cérémonies: le suicide est un acte criminel qui est puni jusque dans le cadavre du suicidé.

Tout Mossi, comme tout homme, craint la mort. Ne plus pouvoir manger de bouillie de mil ni boire du *dolo* lui semble le plus grand des malheurs. Pourtant, quand il la voit arriver il s'y résigne et l'accepte stoiquement. Sa tête repose sur les genoux de sa première femme, les autres l'entourent, les amis et les anciens du village sont assis devant la *soukala* et tous attendent en silence des heures et des heures que leur vieillard ait passé. Tout à coup un cri lugubre et strident poussé par la garde du malade traverse l'air et annonce à tous qu'une âme vient de quitter un corps et de paraître devant Dieu. Toutes les femmes répondent à cet appel, et pendant quelques minutes les lamentations les plus plaintives emplissent la *soukala* du mort.

Bientôt tout rentre dans le silence. Un des membres de la famille va chercher le fossoyeur, le *lada*, sans lequel il est impossible de procéder à la sépulture. Pendant ce temps, on arrache un des *séko* qui ferment la cour intérieure afin que l'âme puisse passer et laisse en paix les vivants. Une vieille femme et les enfants du défunt procèdent alors à la toilette funèbre et n'emploient pour cette besogne que la main gauche. Le corps est lavé à l'eau chaude et vigoureusement savonné, puis oint de beurre de karité. La tête est rasée et les cheveux sont enterrés, à moins que cette opération n'ait eu lieu avant que le mourant n'ait rendu le dernier soupir, auquel cas les cheveux sont jetés au vent. Quand le corps est bien lavé, le fossoyeur assouplit les articulations du cou, des bras et des jambes afin que le cadavre puisse facilement glisser dans la fosse, puis dépose le mort dans la case de sa première femme si elle vit encore, sinon dans la case même du défunt.

Le mort est couché sur une natte, sur le côté dans l'attitude d'un dormeur, les bras et les jambes repliés, et recouvert d'une couverture blanche. Quand le cadavre est en place, les cris lugubres se font entendre de nouveau, et les jeunes gens et les hommes vont creuser la fosse tandis que les femmes restent assises dans la cour et veillent le mort. Des amies et les voisines s'occupent à préparer à manger pour toute la famille qu'a visitée la mort.

La tombe est creusée généralement dans le champ de la famille, là où reposent déjà les ancêtres. Les villages n'ont pas de cimetières communs mais



chaque famille a le sien. Pourtant les environs des bois sacrés servent parfois de cimetière. Etre enterré loin des siens est un grand malheur et qui meurt loin de son village désire vivement que son corps y soit rapporté, et la famille satisfait toujours à ce dernier vœu quand la chose est possible. Sinon le mort est enterré au bord du chemin qui conduit à son village. Afin de dormir près des siens son dernier sommeil, un indigène, quand il sent ses forces diminuer : construira parfois ses cases en pleine brousse, au lieu où s'élevait autrefois le village, aujourd'hui abandonné, où vécurent ses ancêtres. Un vieillard estimé et aimé des siens aura sa tombe devant la *soukala* et c'est de règle pour les nabas.

Le fossoyeur indique la dimension à donner à la fosse et sa forme, mais tout le monde peut la creuser. Une tombe mossi se compose d'un trou rond de 1·50 *m* environ de diamètre et de 0·70 *m* de profondeur. Au fond de ce premier trou ou contre la parois, un second trou de 0·75 *m* de diamètre est creusé. Le fond de ce dernier trou est agrandi de manière à former comme une chambre de 1·50 *m* à 2 *m* de longueur et 0·75 *m* de profondeur. C'est dans cette chambre que le corps sera couché. Cette chambre est enduite de *nééré* de façon à ce que la parois soit bien lisse.

Toute la nuit des jeunes gens sont occupés à ce travail tandis qu'à la maison mortuaire les amis et les parents absents sont accourus sitôt qu'ils ont eu connaissance du décès, les tambours, à l'affût de quelques cruches de bière à boire et de quelques cauris à gagner, sont aussi venus, et tout le monde danse et chante et s'amuse.

Les enfants et les frères puînés du mort sont revêtus des habits de deuil : vaste tablier et vaste poche, orné de banderolles de toile et de dessins variés sur fond rouge ou bleu ; la tête est couverte par une petite calebasse, la figure est marquée par un cercle de cendre, une croix de cendre est faite sur le dos ; les filles et les sœurs du mort ont en plus un bouquet de feuilles par derrière et des cordelettes de coton blanc autour du cou ; le fils aîné porte une peau de mouton en sautoir. A l'aube, la bière de mil arrive, la bouillie de mil est prête, et on en porte à ceux qui ont creusé la fosse. Le fossoyeur jette un peu de bière sur la terre extraite de la tombe et la mêle à de la bouillie de mil. Puis les jeux cessent et tout le monde boit, mange et va se reposer. Parfois les danses recommencent vers midi. Quand le soleil baisse à l'horizon on procède à la sépulture.

\*       \*

Une ouverture est pratiquée dans la case où repose le mort et c'est par cette ouverture que l'on passe le cadavre. Il est couché en travers, et tous ses enfants doivent passer par ce même trou et enjamber le corps de leur père. Le corps est alors déposé sur une civière mais non encore attaché ; il est reporté dans la cour en passant par le *seko* arraché au moment de la mort. Le fils aîné s'approche alors avec une chèvre ou une poule selon ses ressources et la donne au fossoyeur qui l'offre au mort en l'avancant par trois fois et en disant : « Ton fils t'offre cette chèvre pour qu'elle t'enfante des chevreaux. » Les autres enfants peuvent faire aussi leurs offrandes ainsi que les amis et

le fossoyeur présente toutes au mort de la même manière. Les animaux ainsi donnés sont, en certains endroits, emportés par le fossoyeur et tués et mangés par lui sans que rien ne soit sacrifié sur place; tandis que dans d'autres endroits, les victimes sont immolées près du corps.

Quand la dernière poule a été offerte, le cadavre est entouré d'une natte très flexible et lié fortement sur la civière. Le cortège funèbre s'organise. Les femmes et les enfants marchent devant le corps, les amis et les gens du village suivent ainsi que les tambours. Si c'est un gros personnage, des cavaliers sont venus à l'enterrement, la poudre parle. Trois fois le cortège fait le tour de la *soukala* si c'est le maître de la *soukala* qui est mort. Les femmes, n'étant jamais chefs de case, sont privées de cet honneur. Le cortège se dirige alors vers la fosse, non sans faire des détours dans le village pour passer aux endroits préférés du défunt. On conduira ainsi une vieille femme au marigot où elle allait puiser de l'eau, au marché où elle allait vendre les grains. Les tambours battent avec fureur, tout le monde crie, chante, échange des injures si grossières que je n'ai pu obtenir d'aucun indigène qu'il me les répète. Trois fois le cortège s'arrête si c'est une vieille, deux fois si c'est un vieux, et les cris redoublent.

Arrivés près de la fosse, tout le monde s'arrête une dernière fois et se tait. La civière est abaissée, et les parents font entendre un chant doux et mélancolique: «Que le chef de la haine (celui qui a tué le mort) s'en aille!» Le corps est alors déposé près de la fosse. Un fossoyeur, car eux seuls peuvent enterrer quelqu'un mort de maladie, un fossoyeur est dans le premier trou et un autre dans la chambre funéraire pour recevoir le cadavre. Les liens qui attachent le corps à la civière sont coupés, la natte enlevée. Les fossoyeurs qui ne sont pas occupés prennent alors des couvertures et les tendent autour de la fosse pour cacher le cadavre aux spectateurs. Le fossoyeur du premier trou saisit le mort et le passe par l'ouverture de la chambre funéraire au second fossoyeur qui y est descendu et reçoit le corps dans ses bras, le couche sur une natte la tête au sud, sur le côté, le visage vers l'est pour un homme, vers l'ouest pour une femme, les bras et les jambes repliés.

Sitôt que le corps a disparu, les couvertures sont enlevées, et le fils aîné s'approche. Il offre au mort un tablier de deuil dans la poche duquel il a mis 444 cauris pour une femme et 333 pour un homme ou même 4444 ou 3333 cauris selon sa fortune, et le fossoyeur les offre au mort en disant que son fils aîné lui donne ces cauris pour acheter de l'eau pour boire (traduisez: de la bière). Il donne aussi des habits, deux pantalons, deux vestes, deux couvertures, un bonnet, pour un homme, s'il veut faire les choses grandement; et des couvertures s'il s'agit d'une femme, les unes pour se couvrir, les autres pour porter les cruches, d'autres pour aller au marché. A une femme on offre unealebasse pour cuire la sauce avec du piment, des épices de toutes sortes, du sel. On lui donne aussi son fuseau avec lequel elle filait le coton mais on brise la tige, comme d'ailleurs on détériore ou déchire tout ce qui est offert au mort. Les amis riches offrent aussi des habits et les autres jettent des cauris au mort. Mais les fossoyeurs ont bien soin de fermer le petit trou avec des couvertures afin d'empêcher les cauris

de tomber dans la fosse. De temps en temps, ils en font glisser quelques-uns, mais gardent pour eux le plus grand nombre. Quand tous ont jeté leur offrande, les fossoyeurs enlèvent un, deux, ou plusieurs habits, c'est leur part et ces pratiques sont reconnues par la coutume. Ils retirent aussi quelques poignées de cauris du tablier de deuil et vite quelqu'un se précipite pour les compter. Tous les regards sont anxieusement dirigés vers celui qui compte car c'est un homme ou une femme qui mourra bientôt selon que le nombre des cauris se rapproche plus de 333 ou de 444.

Enfin les fossoyeurs ferment la fosse. Si c'est une vieille, la petite ouverture est bouchée avec une des grosses cruches dans lesquelles elle faisait la bière de mil; si c'est un homme, avec une petite cruche, parfois, surtout si l'ouverture est plus grande, avec des morceaux de bois aussi rapprochés les uns des autres que possible. De la sorte, le corps est absolument isolé dans sa chambre funéraire. Le grand trou est ensuite bouché avec la terre enlevée de la fosse, et au sommet on dépose une cruche et un pot en terre pour cuire la sauce si c'est une femme, un pot en terre et une grosse pierre si c'est un homme.

Chacun alors se retire pour boire, manger et se reposer: cette nuit, il n'y a pas de danses. Mais on se rattrape le lendemain et même encore le surlendemain si la fortune du défunt le permet. Le surlendemain de l'enterrement, si c'est un homme âgé, le troisième jour, si c'est une vieille femme, les enfants et les frères plus jeunes du mort se rasent la tête, vont remercier ceux qui les ont aidés et déposent les habits de deuil. Il ne sera plus question du défunt avant la fête de l'anniversaire, le *kouré*.

Telles sont les cérémonies qui accompagnent généralement la mort et la sépulture d'un homme ou d'une femme mariés, qui ont des enfants. Nous disons «généralement», car toutes ces cérémonies compliquées peuvent être écourtées, plus ou moins modifiées, selon les régions et les coutumes particulières à telle ou telle famille.

La mort des nabas, avons-nous dit, est soigneusement cachée, d'autant plus soigneusement que le naba était plus puissant et cela par crainte des troubles que ne manqueraient pas de susciter ceux qui aspirent à la succession ou les vauriens qui profiteraient de l'absence de toute autorité pour se livrer à tous les actes de brigandage. A la mort du Moro-Naba, sa province était ravagée par des bandes armées et personne ne sortait sans armes. Le lendemain de la mort du Moro-Naba Sigri, nous eûmes à aller chercher du mil dans un village situé à quelques kilomètres de Ouagadougou. Tous les porteurs étaient armés d'arcs, de flèches et de lances. Le spectacle n'était pas banal au clair de lune.

Si donc un naba meurt — et malgré toutes leurs amulettes et tous leurs sacrifices, les nabas meurent tout comme leurs sujets —, ses parents creusent rapidement une fosse dans la case d'entrée de la *soukala* et y déposent le corps sans cérémonies. On dira désormais à qui veut voir le naba qu'il est souffrant. Le naba de Koupéla est même favorisé à cet égard. Il y a, dans sa *soukala*, près de la porte d'entrée, une case qui lui est réservée; c'est là qu'il sera enterré. Dans cette case, un trou a été creusé, et chaque



jour le gardien vient verser du *dolo* dans ce trou. Ce gardien ne doit pas avoir de femme, et s'il en avait une avant d'être promu à cette charge, le naba la lui prendrait. Par contre, il mange les mêmes mets que le naba et boit la même bière de mil. Inutile de dire que cet emploi n'est pas très recherché. Le naba ne peut entrer dans cette case et quand la toiture a besoin d'être refaite, les tambours sont convoqués et le naba doit s'enfuir : malheur à lui s'il entend le bruit des tambours, il mourra dans l'année. Quand le naba de Koupéla meurt, ses mains et ses pieds sont immédiatement percés avec de grosses épines afin qu'il ne puisse plus revenir et s'il s'avisait de vouloir saisir un des siens après sa mort, les épines le feraient tellement souffrir qu'il lâcherait immédiatement sa proie. Le cadavre est jeté dans la fosse et tombe comme il peut. Pleins d'égards pour leurs chefs de leur vivant, les Mossi se rattrapent à leur mort.

\* \* \*

Un jeune homme ou une jeune fille non mariés, sont enterrés avec une vieille de leur famille, morte précédemment, afin que quelqu'un prenne soin d'eux dans l'autre vie. Leur disparition est vraiment considérée comme un malheur et entouré de deuil. Aucune danse, aucune cérémonie. Le père, la mère et les frères puînés se rasent la tête le surlendemain ou le troisième jour après l'enterrement.

Un petit enfant est enterré sur le bord d'un chemin. Il reviendra bientôt car c'est lui que sa mère met au monde dans la personne du premier enfant dont la naissance suit cette mort.

Les suicidés sont enterrés comme des chiens chez nous — car ici, tous les chiens sont mangés; les lépreux, de nuit et sans réjouissances. La mort par accident, qu'elle soit occasionnée par une chute, par une piqûre de serpent ou par toute autre cause, est attribuée à un mauvais génie qu'il ne faut pas irriter en rendant des honneurs funèbres à sa victime, sinon il reviendra tuer un autre membre de la famille. C'est pourquoi ceux qui meurent d'accident sont enterrés sans cérémonies, sans la présence des fossoyeurs; on ne leur rase pas la tête, car Dieu les a appelés avec leurs cheveux, disent les Mossi. On creuse la fosse et on les enterre, et tout est dit. Ils n'ont personne qui les représente; jusqu'au jour anniversaire de leur mort, jusqu'au *kouré*, ils n'ont pas de *kourita*.

C'est que tout Mossi mort de maladie, quelqu'il soit, homme, femme, enfant, naba, se survit dans la personne de la *kourita*. S'il s'agit d'un homme marié, la *kourita* ou *koutoarsa* (qui imite le mort) est une femme de la famille du défunt, généralement une des femmes d'un de ses plus jeunes frères, et qui a une certaine ressemblance avec celui qui n'est plus. Elle est choisie par la famille et parfois désignée par le mourant. Elle prend les habits du mort, sa veste, sa couverture, son chapeau, ses savates, ses bracelets et ses bagues, elle porte la ceinture et les couteaux du défunt, marche avec son bâton, sa pioche, son *doré*, elle porte la lance, le fer dirigé vers la terre. Elle marche comme celui qu'elle représente et doit l'imiter en tout, elle le continue au milieu des siens. Si le mort était généralement accompagné d'un

enfant portant sa sacoche, la *kourita* aura son enfant qui la suivra avec cette même sacoche mais mise à l'envers. Si le défunt était lépreux et ne possédait plus de doigts, elle fera comme si elle n'en avait plus; s'il aimait à rire, elle rira; s'il était grognon et disputait tout le monde, elle ne décollera pas. Les enfants du défunt l'appelleront leur père, les femmes l'appelleront leur mari et lui prépareront la bouillie de mil. Si le mort était naba, on l'appellera naba; s'il ne l'était pas, on lui donnera le nom du mort.

Elle agira ainsi jusqu'au jour du *kouré*. Ce jour-là, elle se rase la tête comme les autres membres de la famille et son rôle est terminé. Elle garde cependant le nom de *kourita* et au jour du partage reçoit un habit en échange duquel elle rend les habits du mort, et si l'héritier est généreux, si l'héritage le permet, elle recevra quelques bestiaux, parfois un enfant. La *kourita* mourra plus tôt que si elle n'avait pas rempli ce rôle, dit-on, parce que les mânes des ancêtres viendront la chercher, aussi cette fonction est-elle peu recherchée.

A côté de cette *kourita*, la fille aînée du défunt lorsqu'il est chef de case, ou, à son défaut, sa petite fille, joue parfois un rôle et s'appellera aussi *kourita*; mais cette dernière coutume est moins générale. Son costume de deuil s'agrémentera de cordelettes de paille rouge (*bini*) autour du cou, des poignets, au-dessus du coude et à la cheville de chaque pied, 13 pour un homme et 14 pour une femme. Sa tête est entourée de fils de coton (*pana*) qui pendent sur le dos comme une longue queue terminée par un pompon. La première *kourita* dont nous avons parlé, porte parfois ces insignes. Cette dernière *kourita* n'a d'ailleurs qu'une chose à faire, c'est à planter du gros mil là où se trouvaient les cases de son père. Quand le mil est mûr, elle le met de côté et c'est elle qui fera la bière de mil le jour du *kouré*. Parfois son office dure trois ans, pendant qu'elle ne peut pas se raser. Par contre, c'est elle qui fait la bière le jour de la fête des morts (*basra*). Au bout de trois ans, elle se rase et reprend la vie commune. Une vieille femme n'étant pas chef de case n'a pas cette dernière *kourita*.

La mère est *kourita* de son enfant mort avant d'être marié. Elle met à son pied une cordelette de coton à laquelle chaque jour elle fait un nœud tant que dure le deuil, 33 jours pour un garçon, 44 pour une fille.

Le Moro-Naba a sa *kourita* tout comme les autres Mossi, mais le jour du *kouré* on désigne un jeune garçon de sa famille qui, sa vie durant, représente le Moro-Naba défunt. Ce *kourita* prend le nom du naba décédé et pendant toute la saison sèche, se promène de canton en canton, ce que n'a pu faire le vrai Moro-Naba de son vivant. Partout il est reçu avec de grands honneurs et hébergé, il reçoit beaucoup de cadeaux et ses gens ne se privent pas de piller. Une seule localité lui est interdite c'est Ouagadougou, parce que c'est la résidence du successeur, et s'ils venaient à se rencontrer, l'un d'eux mourrait dans l'année. Actuellement, il y a au Mossi deux *kourita* de Moro-Naba, celui du naba Sanem qui reçut BINGER et celui du naba Sigri, intrônisé lors de la conquête par VOULET et décédé en 1905. Naba Wobre, détrôné par nos troupes, n'a pas de *kourita* parce qu'il n'était plus Moro-Naba à sa mort: il avait manqué à la tradition en quittant Ouagadougou et par là même renoncé à ses droits de souverain.

Ces premières funérailles ne sont que provisoires, car le corps humain se décompose vite et il a fallu procéder rapidement à la sépulture avant que tous les amis et les parents n'aient pu être réunis. D'ailleurs, la mort à surprise, les cauris manquaient, les animaux n'avaient pu être rassemblés en nombre suffisant, bref il importe de rendre au défunt les honneurs dûs à son rang et de lui offrir de nombreuses victimes. C'est le *kouré*, ce que nous avons appelé l'anniversaire, faute d'un terme plus exact, bien que cette fête puisse se célébrer quelques jours après l'enterrement si tout est prêt.

Le *kouré* a toujours lieu un dimanche. La *kourita*, le fils aîné, ou le chef de la famille désigne une première fois le jour, mais ce n'est pas le jour véritable. Quelques jours plus tard, il indique à tous le vrai jour. Les parents et les amis se réunissent le samedi au grand diner de famille avec viande, sel, bière et *sarabo*. Le dimanche à l'aube, les femmes se lamentent, pleurent, crient, et à l'aurore, les membres de la famille du défunt se rasent la tête, se font les raies de cendre et revêtent les habits de deuil, exactement comme au jour de la mort. Vers midi, chacun des parents et amis amène sa victime pour l'offrir à celui qui n'est plus. C'est au fossoyeur (*lada*) à l'offrir au mort. Il prend donc d'abord le mouton donné par le fils aîné et se présente devant la porte de la case dans laquelle le vieillard a été couché après son trépas. Il lui offre trois fois le mouton en le faisant avancer et reculer tout en disant : «Ton fils te donne un mouton, prend-le et mange-le avec toute ta famille.» Il saisit alors le mouton et serre fortement ses mâchoires pour l'empêcher de bêler. Les assistants entraînent le mouton hors de la cour intérieure et l'égorgent. Une vieille femme vient recevoir le sang dans unealebasse. La viande est cuite à part, le sang mêlé à de la farine de mil est cuit avec les entrailles, le foie, le poumon et du sel. C'est le *semdlé* dont tous les membres de la famille doivent manger. C'est une des coutumes auxquelles les Mossi tiennent le plus. Tandis que le mouton du fils aîné est ainsi égorgé, chacun des enfants présente au fossoyeur sa victime, et celui-ci l'offre au défunt comme précédemment. Puis viennent les autres parents et les amis.

Quand tous les animaux sont offerts, le fossoyeur prend de la bière dans une cruche qui est restée au soleil et va vider unealebasse sur la tombe. Le reste de la cruche lui appartient. La fin du jour est occupée à égorger toutes ces victimes dont le nombre varie selon la richesse et la notoriété du défunt, à les faire cuire, à les manger et à boire. Le soir, une des filles du mort prend unealebasse pleine d'eau, la met sur sa tête sans coussinet et fait trois fois le tour de la *soukala* de son père en criant et en pleurant. Tout le monde la suit et mêle ses gémissements aux siens. Elle rentre alors dans la cour intérieure l'eau dans la marmite dans laquelle cuit la bouillie de mil. Si le maître du logis avait un chien, il est alors tué et mangé. Pendant toute la nuit, ce ne sont que danses et jeux sans fin.

Le lundi, on prépare la bière de mil pour le mercredi, et tout le monde continue à danser et à jouer; il en est de même du mardi. Ce jour là, toutes les femmes du défunt se sauvent parce qu'elles ne doivent pas assister à la cérémonie du lendemain, le battage de la tombe.



Le mercredi dans la matinée, toute la famille se rend à la tombe avec des battoirs et accompagnée par les tambours et le fossoyeur. Les femmes ont apporté de l'eau, et tout le monde bat la terre qui recouvre la tombe au sommet de laquelle on laisse un pot en terre pour une femme, une pierre pour un homme. Quand la tombe est bien battue, le fossoyeur tue une poule sur la pierre ou le pot et dit: «Reçois la poule du tombeau, prends-la pour la manger avec ta famille et laisse tes enfants en paix». Il prend ensuite une calebasse de bière et la répand sur la tombe. La poule est rôtie et mangée et la cruche de bière est bue sur place. Tout le monde retourne alors à la maison mortuaire, et le jeu et la danse recommencent de plus belle.

Le jeudi, toute la famille se rend au marché et va remercier les amis qui sont venus assister aux fêtes et les ont aidés.

Les funérailles sont complètement terminées, et il ne sera plus question du vieillard ou de la vieille que chaque année à la fête des morts.

Un jeune homme, une jeune fille, morts sans enfants, ont aussi leur *kouré*, très généralement le même jour qu'un vieux ou une vieille décédé précédemment. Si personne de la famille n'est mort, on fait le *kouré* des enfants sans cérémonie. Le père, la mère et ses plus jeunes frères se rasent, on construit une petite case qui représente celle du défunt et c'est là que lui sont offertes des poules, parfois une chèvre. La bière de mil est évidemment distribuée aux parents et amis qui sont venus, mais il n'y a ni danses ni battage de la tombe.

\* \* \*

La mort des naba est, en principe, ignorée, et le pauvre a été enterré sans cérémonie. Quand ses héritiers ont réuni ce qu'il faut pour faire à leur père des funérailles dignes de lui, ils font répandre partout, un samedi matin, la nouvelle que le naba est mort. Un mannequin, fait des habits du défunt, est déposé dans la case de sa première femme ou dans la sienne propre, et toutes les cérémonies se font le samedi soir comme pour un grand enterrement. Le mannequin est porté comme sont portés tous les morts et la terre qui recouvre la fosse est légèrement grattée et les habits sont enfouis. Le lendemain dimanche, ont lieu toutes les cérémonies du *kouré*, d'autant plus solennelles que le naba défunt était plus puissant.

Tout le monde a donc son *kouré*, les petits enfants morts à la mamelle qui reviendront bientôt, et les suicidés en sont seuls généralement privés.

Mais quand un chef de case meurt, il laisse un héritage plus ou moins important. Personne n'y a touché jusqu'au jour du *kouré*. Mais sitôt que les fêtes sont terminées, le fils aîné convoque le chef de la famille et tous ses oncles, ses frères et ses sœurs. Il faut procéder au partage. En principe, tout l'héritage, toutes les femmes, tous les bestiaux, tous les cauris appartiennent au fils aîné s'il est marié ou en âge de l'être. Si l'enfant est trop jeune, c'est un des frères plus jeunes du défunt qui est son tuteur et doit gérer la fortune et la passer à son neveu quand il sera en âge d'hériter de son père. Mais l'oncle dilapide évidemment les biens de son pupille. Si le défunt ne laisse pas d'héritier mâle, l'héritage revient à l'aînée de ses filles. S'il n'a pas d'en-

fant, c'est son frère plus jeune, ou, à son défaut, le fils de son frère aîné qui hérite, mais jamais son frère aîné lui-même à moins qu'il ne s'agisse d'un naba, auquel cas c'est le frère aîné qui, s'il n'y a pas d'autre héritier, rentre en possession de la fortune.

Mais si le fils aîné est, en principe, maître absolu de tous les biens de son père, en réalité il doit les partager en partie. S'il a des frères plus jeunes en âge d'être mariés, il leur donne une des femmes de son père. Celui qui en hérite doit raser lui-même la tête de sa nouvelle épouse. Si celle-ci refuse, c'est qu'elle ne veut pas de ce nouveau mari. Si les frères de l'héritier sont trop jeunes, celui-ci leur donne quelques bêtes, bœufs, moutons, chèvres. Si l'héritage le permet, les oncles auront aussi leur part. Mais personne ne peut obliger le fils aîné à procéder au partage. Il peut déclarer purement et simplement qu'il garde tout, mais il se créera des ennuis, se suscitera des ennemis, surtout si son père a dilapidé la fortune d'un neveu. A la mort de son oncle, le neveu, frustré de l'héritage paternel, le rapelle à son cousin et demande des indemnités qui sont généralement accordées sous forme de femmes ou de bestiaux.

Le nouvel héritier devient chef de case à son tour, et souvent il habite dans la *soukala* de son père, parfois il en fait construire une autre. Il est désormais son maître et ne dépend plus que du chef de mille tandis que ses sœurs non mariées et ses jeunes frères sont sous sa dépendance. Il a hérité des biens mais n'a pas hérité de la puissance, et si son père était naba et qu'il veuille lui succéder, il faut maintenant briguer la place auprès du naba plus puissant qui peut la donner.

Telle est la vie de famille des Mossi. En résumé, grande soumission vis à vis des nabas et des chefs de famille, grande indépendance vis à vis de ceux qui ne sont pas revêtus de l'autorité. Les femmes vivent les unes à côté des autres sous la direction de la première femme du mari; les filles ne s'appartiennent jamais, quelque soit leur âge, et sont ainsi dans un quasi esclavage. Les enfants eux-mêmes ne se fréquentent guère entre eux. Ils s'aiment assurément et savent se le prouver à l'occasion et leurs parents les aiment, mais il n'y a pas entre eux ce lien, cet esprit de famille que seul le christianisme pourra leur donner.

(A suivre.)



## Notes on Fijian Totemism.

By A. M. HOCART.

The word "totem" may be a convenient word, but is a dangerous one. A common name suggests a common origin. Call two beliefs totemism, and nine men out of ten will assume that the two are identical.

The present paper will show that two beliefs, both deserving to be called totems, as the word is at present used, may subsist side by side and yet be opposite to one another in many of their features.

FATHER DE MARZAN has supplied interesting information concerning totems in Fiji. DR. RIVERS brought forward facts that prove the existence of totemism there.

The two writers seem to confirm each other: yet when we examine the facts more closely we find that they have each been describing totally different beliefs.

DR. RIVERS became acquainted only with the "spirit animal", the *manu-manu kalou* of the High Fijians, *manumanu yanitu* of the Low Fijians<sup>1</sup>.

These animals belong to one clan, or to the whole tribe<sup>2</sup>. They are the vessels of spirits or ghosts. They may not be eaten by the clan or tribe to which they belong. They are omens in war. The tribe of Nanduna in Ovalau are so called after an eel, which, if I remember right, was their *kalou*.

These spirit animals are found chiefly among the High Fijian coast tribes and to a certain extent among the Low Fijian coast tribes. They occur sporadically only among the hill tribes. They are also found in Rotuma under the name *mānmān atua*, and in Samoa<sup>3</sup>.

FATHER DE MARZAN deals mainly with a class of animals, chiefly fishes and plants, which have nothing in common with the spirit of animals. They are limited to the Eastern Dholo tribes, who call them generally *idhavu ni yadha*, and to the Low Fijians who call them *vutiyadha*. For convenience sake I propose to use the term *vutiyadha*, in whatever part of Fiji they occur. I have found no trace of them in Rotuma or Samoa or Tonga.

Among the Eastern Dholo tribes the *vutiyadha* generally belongs to the whole tribe or subtribe, either because the chiefs are more important and the tribe as a whole has adopted the *vutiyadha* of the chiefs; or because the population has increased rapidly, turning clans into tribes. Among the Low Fijians each clan within a tribe generally has its *vutiyadha*.

<sup>1</sup> See "An Ethnographical sketch of Fiji", to be published shortly.

<sup>2</sup> Fijians call both *matanggali*. There is in fact no hard and fast line between them, as a clan increasing in numbers constantly tends to become a tribe or subtribe, while its houses become clans. Sometimes they will speak of two intermarrying households within the clan as *matanggali*, yet the next moment deny that they are *matanggali* and assert that they are merely houses (*mbure*). Yet if you ask a High Fijian how many *matanggali* there are in his village he will understand something very definite by it. --- I use the word clan whether these groups are exogamous or not.

<sup>3</sup> Fuller information will be found in papers "On the Meaning of the Fijian word *kalou*" (Journ. Roy. Anthr. Inst., XLII, 1913, p. 43), "On the Meaning of the Rotuman word *atua*" and "On the meaning of the Samoa word *aita*" (the last still to come).



The *vutiyadha* of any clan or tribe always form a series, which, at its fullest, consists of a fish, a plant, a yam, a taro and a banana. Tribes differ as to the member of the series they place first. It may be the fish or it may be the plant. Ask a Navatusila man (North Western Dholo) and he will name a yam, and perhaps add a fish or snake as its "condiment"<sup>1</sup> only upon enquiry will he specify the taro and the banana, if he remembers it.

These *vutiyadha* have no connection with spirits: the natives were most positive on this point, answering in the negation even such leading questions as whether the spirit entered them in the negative. They are simply "our" fish, or "our" plant, or "our" yam (in speaking of all except the plant they use the possessive of food: *keitou*). They belong to the tribe or clan because they were specially assigned to it by their ancestor (*vu*) or snatched up by him at the general distribution at Nakauvandra. The *vutiyadha* is in some places considered the special food of the tribe. Thus the clan of Raralevu in the Navatusila tribe get the snake, their *vutiyadha*, as their share of the feast.

Among the Low Fijian tribes the clans are generally exogamous. Sometimes so strictly that a whole village, or a group of clans, may constitute an exogamous group because they were originally one clan. However the natives never associate in their discourse exogamy with *vutiyadha*. Yet there is a custom among the non-exogamous Eastern Dholo tribes which suggests that such a connection may sometimes have existed. The relation of *veitam-bani* is to the Eastern Dholo people what *tauvu* is to the Coast. I have elsewhere described the custom of *Tauvu*<sup>2</sup>. Two tribes that are *veitam-bani* stand to each other in the same relation as cross-cousins. Now if a man comes to a tribe which is *veitam-bani* with his own, he will after draining his cup of kava call out the name of the *vutiyadha* of his hosts. This is resented by the woman as an indelicate allusion and they give him a good beating and in no ambiguous manner defy his virility.

The terms *idhavu ni vadha* and *vutivadha* mean "the utterance of the name". This suggests that the tribe or clan was originally named after the *vutiyadha*. It is still sometimes the case at the present day, as pointed out by Father DE MARZAN. To call a woman by the name of her *vutiyadha* was also a powerful form of entreaty. Thus in Nakorosule (South Eastern Dholo) they would entreat a woman as "tuvakei woman" (*lewa tuvakei*: the *tuva-kei* is a plant), and in Navai (North Western Dholo) they would call her "prawn woman" (*lewa modhi*). Thus the people seem to have identified themselves with their *vutiyadha*.

The *vutiyadha* are never omens in war, but on returning from a successful expedition they would call out the name of their plant as thus: "The *tuvakei* is in flower."

There is no confusing the spirit animal and the *vutiyadha*; there is no deriving one from the other by some such ingenious scheme as was devised

<sup>1</sup> *Kena idhoi*: any food eaten, as a relish with yams and taro is called *idhoi*; thus animal food is *idhoi*.

<sup>2</sup> "On the Fijian custom of *Tauvu*" (Journ. Roy. Anthr. Inst., XLIII, 1913, p. 101).

by Prof. FRAZER to explain why some Australian "totems" are eaten and some not. For the spirit animal and the *vutiyadha* are sometimes found side by side among the Low Fijians, and without the slightest connection with one another. The most striking case is that of the Navatusila tribe: their clan of Raralevu has the snake as their *vutiyadha* and the condiment of their food, while their clan of Navandra has the *ndrava* fish as condiment of their *se-vombo* yam and the snake as their spirit (*tevoro*), wherefore the Navandra people may not eat snake.

Opposed to one another as they are, the spirit animal and the *vutiyadha* have been combined into series of linked totems by residents in Fiji, including a person so learned in Fijian antiquities as Father DE MARZAN. For a long time I did the same although the differences were staring me in the face. One may be pardoned therefore for suspecting that Dr. SELIGMANN has done the same in New-Guinea, for does he not tell us that the bird totem only is an omen in war among the Tubetube people<sup>1</sup>? This certainly suggests that their bird totem is really a spirit animal, and that his other totems are *vutiyadha*.

May it not be that Australian investigators have also fallen a victim to the same confusion? May it not be that the totems that are eaten and those that are not eaten in Australia are, in some cases at least, as different from one another as the spirit animal and the *vutiyadha*?

I think the above example will show that if we still retain the word "totem" in theoretic discussions, we should carefully eschew it in field notes and reports of field work.



<sup>1</sup> "The Melanesians of British New-Guinea", p. 653.

# Die musikalischen Töne in der Basa-Sprache.

Von P. HERMANN SKOLASTER, P. S. M.

## 1. Die „Sprache der Basa“ und ihre Orthographie bei SCHÜRLE.

Über die Basa-Sprache liegen bis jetzt zwei Arbeiten gedruckt vor. Die erste von P. SIMON ROSENHUBER, P. S. M., erschien in den „Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen“, Berlin 1908. Der Verfasser sagt in seinem Vorwort selbst bescheiden: „Die vorliegende Arbeit genügt nicht.“ Trotzdem ist sein Wörterbuch ein gutes Hilfsmittel für das Studium der Sprache. Mehr wollte der Verfasser auch gar nicht erreichen. Die musikalischen Töne hat er nicht berücksichtigt. Wegen der Arbeit, die ihm als dem Oberen der Station Edea aufgebürdet war, blieb ihm nicht die Zeit, seine Studien so zu vertiefen, daß er die Schwierigkeiten, die sich der Fixierung des musikalischen Tones im Basa entgegenstellten, hätte lösen können; die Unterstützung eines Fachgelehrten fehlte ihm. Schließlich hatte eine Tontranskription bei der damals noch mehrfach gebrauchten Schreibweise von *ê* und *ô* statt *e* und *o* gar nicht recht Platz. Wegen des Mangels der Tontranskription kann diese Arbeit hier vollständig übergangen werden.

1912 ist vom Hamburgischen Kolonialinstitut „Die Sprache der Basa in Kamerun“, eine Arbeit des 1909 verstorbenen Missionars SCHÜRLE auf Veranlassung seiner Witwe und unter der Mitarbeit von Prof. MEINHOF herausgegeben worden. Mit Verlangen sah ich dem Erscheinen des Buches entgegen, da ich mich selbst seit längerer Zeit mit dem Problem des musikalischen Tones im Basa beschäftigte. Selbst wenn dort meine Untersuchungen überholt waren, wäre mir schon die Feststellung eine Genugtuung gewesen, in meinen Untersuchungen zu denselben Resultaten gelangt zu sein, wie sie ein anderer vorlegte. Nach der Besprechung des Buches in der „Kamerun-Post“ mußte es etwas Gediegenes sein. Um so mehr sah ich mich enttäuscht, als das Buch in meine Hände kam.

Der Titel des Buches geht über seinen Inhalt hinaus. Es ist nicht die Sprache der Basa, was uns da geboten wird, sondern die Wiedergabe einiger Basa-Dialekte, die an der Südgrenze des großen Basa-Sprachgebietes gesprochen werden. Welchen Dialekt der Verfasser als Basis ansah, ist nirgends gesagt. S. 2 steht: „Die Eingebornen heißen ihre Sprache *hob likol* (Sprache des Ostens).“ Das berechtigt zu dem Schluß, daß der Verfasser den Dialekt jenes Gebietes besonders studierte, das man Basa-Likol oder einfach Likol nennt. Die Dialekte, die sonst noch im Buche erwähnt werden, Ndogobisol, Yabi, Bajob, bestätigen diese Ansicht. Was der Verfasser als Mangala oder Bekok (nicht Bikok) ausgibt, ist nur teilweise richtig, und vom Babimbi-Dialekt findet sich in dem Buche keine Spur.

Was ist nun Likol? Likol ist die südöstliche Ecke, ein kleiner Teil des gesamten Basa-Sprachgebietes. An der Grenze eines Sprachgebietes eine Sprache erforschen wollen, ist schon deshalb bedenklich, weil die Berührung mit den angrenzenden Völkern nicht gerade Sprachreinheit bewirkt. Den Dialekt dieser kleinen Sprachecke als Grundlage für eine Basa-Grammatik nehmen, ist meines



Erachtens gerade so verfehlt, als wenn man aus dem Oberschwäbischen eine deutsche Grammatik konstruieren wollte.

Um eine wirkliche Basa-Grammatik zu schreiben, kann man zwei Wege wählen. Entweder nimmt man den Babimbi-Dialekt als Grundlage, weil Babimbi ungefähr die Hälfte des ganzen Basa-Sprachgebietes darstellt, oder es muß — wenn man die südlich vom Sanaga gesprochenen Dialekte nehmen will — durch Vergleich derselben untereinander und durch Auswahl der am weitesten verbreiteten Ausdrücke eine Spracheinheit geschaffen werden, an die man die Abweichungen der übrigen Dialekte, besonders Babimbi, anschließt. Keines von beiden konnte der Verfasser tun, da ihm gerade die südlichsten Grenzlandschaften des Basa-Gebietes als Missionsfeld zugewiesen waren.

Selbstverständlich mußte man erwarten, wie Prof. MEINHOF in seinem Vorwort bemerkt, „daß ein Werk, an das der Verfasser selbst nicht die letzte Hand legen konnte, allerlei Mängel enthält“. Es war auch gut, daß die Herausgeberin „im Zweifelsfalle lieber die Verschiedenheit [in der Schreibweise nämlich] beibehalten, als daß sie nach Gutdünken im Interesse der Gleichförmigkeit geändert hätte“. Leider sind diese Fälle des Zweifels so zahlreich, daß ich mich der Ansicht MEINHOF's nicht anschließen kann, wenn er sagt: „Das alles stört aber den Gebrauch des Buches nicht wesentlich.“

„Der Verfasser hat geschwankt in der Schreibung z. B. von *j*, *ǰ* und *tj*.“ Er hat auch in anderen Dingen oft geschwankt, besonders in der Schreibung der Nasale, mit denen er augenscheinlich nichts anzufangen gewußt hat. Was das *j* angeht, so ist es nichts anderes als palatales *d'*. Auch statt *j* kann man ruhig in den meisten Fällen *d'* schreiben. Im Basa gibt es daneben auch palatales *t*. Wenn die Druckerei kein *t'* hat, kann man sich mit *ty* (nicht *tj*) behelfen. Die Schreibung des *d'* statt *j* ist schon der *hi-du*-Klasse wegen zu empfehlen, weil der Plural dieser Klasse dadurch ein einheitliches Bild erhält (vgl. dagegen SCHÜRLE S. 20). Bei dieser Schreibweise ist dann auch die Forderung „muß man hören“ nicht mehr nötig. Das *r*, von dem der Verfasser ebenfalls (S. 1) sagt „man muß es hören“, ist längst in der Schrift als interdental *ɾ* bezeichnet. Im Basa kann es jederzeit mit *d* vertauscht werden. Es genügt sogar, der Einfachheit wegen überall *d* zu schreiben, wenn man folgende Erklärung vorausschickt: Steht *d* am Anfang oder geht ein Konsonant voraus, so ist es wie im Deutschen zu sprechen, geht ein Vokal voraus, so ist es interdental; z. B. *dĩngonda*, dagegen *muḍa*, *hiḍot*.

Schlimmer ist die Verwirrung, die das Buch in der Schreibung der Nasale zeigt. Der Verfasser hat nie gewußt, ob in einer Silbe der Konsonant oder der Vokal nasalisiert ist. Er schiebt den Nasal manchmal von der ersten in die zweite Silbe des Wortes, ja sogar auf das nächste Wort hinüber. So entstehen Wörter und Zusammensetzungen, die man kaum oder gar nicht lesen kann. Dazu kommt, daß ein und dasselbe Wort hier so, dort anders geschrieben wird. So gibt das Buch Rätsel auf, die der unmöglich lösen kann, der die Basa-Sprache noch nicht kennt. Hier als Beleg einige Proben:

S. 1 steht *nwā* Grenze; S. 16 *nwa*; S. 244 *nmua* (*nwā*). Richtig ist *nḡá* (mit Hochton).

S. 1 steht *muēg* blitzen; S. 228 *muēghe* (*mbambad i nmuēg* es blitzt). Muß heißen: *nḡeg* (*mbambad i nḡeg*).

S. 14 steht *muđ*, *ba* Frau; in der Anmerkung steht „auch *ñmua* oder *ñwa*“; S. 183 *ñwã* (*mua*). Allein richtig ist *ñuđ*.

S. 16 steht *múť* Jahr; S. 161 *mu* = *mui*; S. 250 *muí(mu)*. Muß heißen *ñúí*.

S. 24 steht *nyű* Durst; S. 232 *nyu*. Muß heißen *nyú(s)*.

S. 89 steht *ã* nun, jetzt (als Zuruf). Es muß heißen *à* (mit Tieftón, im Gegensatz zum Vokativ = *á*). Der Grund der falschen Schreibung liegt auch hier in dem Hinüberziehen der vorhergehenden Nasalisierung auf das Ende. *mi ñké à* und *mi hũ à* muß heißen: *mé ñké à* und *mé hũ à*. Ich schreibe *me*, weil das wirklich Basa ist. Heimgehen heißt *hu* (nicht *hũ*, wie S. 121 steht). Dagegen heißt „ich gehe heim“ *mé hũ* (nicht *mi ñhu*, S. 121); der Bildungskonsonant der Gegenwart (*n*, *ñ*) geht hier auf den Stammvokal über; aber nicht bis auf das nachfolgende *à* (S. 121 *mi hu à*).

Als letzte Probe zur Orthographie und zugleich als Leseübung sei noch *hõñha* (S. 120) hierhergesetzt.

Im Basa kommt auch das palatale *ñ* vor. Im Buche SCHÜRLE's wird es weder genannt, noch geschrieben. Es ist überall, wo *ny* geschrieben ist, *ñy* (eigentlich *ń*) zu schreiben. Daß das Buch nichts von Diphthongen schreibt, den Leser in Ungewißheit läßt, ob man zwei beieinander stehende Vokale zusammen oder getrennt zu sprechen hat, ob es sich um einen steigenden oder fallenden Diphthong handelt, sei nur eben erwähnt. *Ai* wird im Verlauf dieser Arbeit *a-i* zu lesen sein; *ai* ist ein fallender, *ui* ein steigender Diphthong.

Der Verfasser eifert S. 74 gegen die Bakoko-Händler, -Lehrer und -Dolmetscher der Regierung, die aus dem Bakoko Formen ins Basa hinüberschleifen. Wenn der Verfasser bei seiner Arbeit einen Bakoko-Dolmetscher zu Rate zog<sup>1</sup> — ich schließe das aus den vielen Bakoko-Formen, die er als Basa ausgibt; vgl. Nr. 7 —, so ist dies ein Schaden, der nicht die Sprache selbst, sondern nur sein Buch trifft. Dagegen scheint mir, daß das Duala, welches von der Baseler Mission als Unterrichtssprache in den Basa-Schulen eingeführt ist, viel mehr das reine Basa gefährdet, weil es von den Basa-Schülern gelernt werden muß. Der Verfasser hat auch nicht gemerkt, daß eines von den beiden Beispielen, mit denen er S. 74 gegen die Bakoko-Dolmetscher zu Felde zieht, *kane* nämlich, gar nicht Bakoko, sondern Duala ist, und aus dem Duala ebenso ins Bakoko wie ins Basa hinübergenommen wurde.

Im Vorwort zitiert Prof. MEINHOF aus einem Bericht des Verfassers vom Jahre 1906. Zu dem Satz: „Dazu wird es [Basa] auch verstanden von dem Edeastamm, ferner von den Bakoko und Batanga“, möchte ich hinzufügen: wenn sie es gelernt haben. „Ich glaube sagen zu dürfen“, so schließt das Zitat, „daß Basa diejenige Sprache ist, mit der alle Sprachen des Küstengebietes näher verwandt sind als mit Duala.“ Wenn ich mich nicht täusche, stand in der schon erwähnten Besprechung des Buches in der „Kamerun-Post“, die jedenfalls auch einen Baseler Missionar zum Urheber hatte, gerade das Gegenteil, nämlich, Basa sei mit Duala näher verwandt, als die anderen Küstensprachen. Beides ist gleich falsch: Duala, Malimba, Banoho<sup>2</sup> stehen einander näher, als jedes von ihnen dem Basa.

<sup>1</sup> Nachträglich erfuhr ich, daß zwei Bakoko-Leute und ein Yabi-Mann bei der Arbeit verwendet wurden.

<sup>2</sup> Cf. ADAMS, „Sprache der Banoho“, Mitt. d. S. f. o. Spr., Berlin 1907.

## 2. Die musikalischen Töne und der dynamische Akzent.

Neue und größere Schwierigkeiten als die Orthographie bietet die Transkription der Töne im Buche SCHÜRLE's. Im Vorwort heißt es: „Gelegentlich erscheinen mit  $\wedge$  und  $\vee$  bezeichnete Doppeltöne, über die nähere Angaben nicht gemacht sind.“ In der Erklärung der Schriftzeichen (S. 1) steht dann: „Zeichen für starke Betonung, Zeichen für schwache Betonung.“ Zunächst ist schwer verständlich, warum man zwei Zeichen braucht, wenn nur der dynamische Akzent bezeichnet werden soll. Ferner spricht das ganze Buch dafür, daß der Verfasser mehr als den dynamischen Akzent hat bezeichnen wollen; wozu dann die Doppeltöne? Übrigens sind die Tonzeichen auch dann noch falsch gesetzt, wenn man sie nur zur Bezeichnung des Stark- oder Schwachtones geschrieben annimmt. *Difficile est satyram non scribere*, sogar die Beispiele, die S. 1 beigegeben sind, sind falsch. Ich lese: *bòd bà* zwei Männer, *bòd bàā* drei Männer. Soll hier durch den Akutus der dynamische Akzent angegeben werden, so müßte stehen *bòd bá*, *bòd bàá*. Diese Akzentuierung gibt auch die musikalischen Töne richtig *bòd bá*, *bòd bã*, Starkton auf *bá* und auf dem Hochtone von *bã*; das *a* in *bã* ist nicht nasalisiert. Diese Beispiele sind typisch für das ganze Buch. Die Tonzeichen sind häufig falsch. Den Beweis werde ich unter Nr. 3 bringen. Sehr naiv klingt der fortwährende, meist durch Ausrufzeichen verstärkte Hinweis: Achte auf den Ton! Wenn der Ton richtig bezeichnet ist, wird er auch richtig gelesen. S. 91 fand ich zufällig *bái* sauer sein; unmittelbar dahinter steht *baí* (Betonung!) sauer sein. Es handelt sich um ein und dasselbe Zeitwort, das Mittelton hat, *bàí*. S. 26 steht: *sòsò*, *sò ba* großmächtig. Allein „Edea“ heißt nicht, wie in der Anmerkung steht, *Basò*, die Großmächtigen, sondern *Bàsò* von *sò* übervorteilen (eigentlich „mehr nehmen, als man beim Einkauf gegeben hat“). Die Auffassung SCHÜRLE's widerspricht auch der Psyche des Buschnegers, der vor den Küstennegern keine besondere Achtung hat.

Das Basa hat Tief-, Mittel- und Hochtöne und Doppeltöne, die aus der Verbindung derselben entstehen oder entstanden sind. Bevor ich an das Studium der Basa-Sprache ging, hatte ich bei P. NEKES, Dozent am S. f. o. Spr., nicht nur aus seinem Buche, sondern auch mündlich eingehend über die Töne des Jaunde Unterricht genommen. Trotzdem fand ich es schwierig, die Töne des Basa zu fixieren. Im Basa tritt der dynamische Akzent mehr in den Vordergrund als im Jaunde. Beständig macht er sich neben dem musikalischen Ton geltend. Jeder Ton (Tief-, Mittel- oder Hochtöne) klingt anders, wenn er mit dem dynamischen Akzent zusammenfällt, als wenn er ohne denselben auftritt. Der dynamische Akzent vertieft den musikalischen Ton. Unzweifelhaft haben die Nominalpräfixe den Tieftönen. Dies fand ich erst dann mit Sicherheit, als ich die Wirkung des dynamischen Akzents erkannt hatte; denn der tieftönige Stamm des Wortes klingt immer noch tiefer als das Nominalpräfix. Der Mittelton ohne den dynamischen Akzent liegt dem Hochtönen sehr nahe und ist deswegen schwerer davon zu unterscheiden als der dynamische Mittelton. Ebenso kommt man in Gefahr, statt des dynamischen Hochtönen Mittelton zu schreiben. Wollte man den dynamischen Akzent in der Schrift soweit berücksichtigen, daß man die durch ihn vertieften Töne eigens be-



zeichnete, dann wären sechs einfache Tonzeichen nötig. Wenn ich beispielsweise die Normaltöne mit den Zahlen 1, 3, 5 bezeichne, dann wären für die mit dynamischem Akzent verbundenen Silben die Zahlen 0, 2, 4 am Platze. Hiezu ein Beispiel mit untergesetzten Zahlen:

<i>tí</i>	<i>tà</i>	-	<i>dá</i>	<i>ñǒ</i>	<i>mí</i>	<i>ngòì</i>	<i>má</i>	und	<i>dinùní</i>	<i>hìngòndà</i>
5	1		4	2—5	5	1	4		1 0 5	5 1 1
Gib dem Vater Köpfe der Schweine zwei								Vögel der Tochter		

An eine solche Transkription ist schon deshalb nicht zu denken, weil sie zu kompliziert ist; man denke nur an die verschiedenen Tonverbindungen. Sie ist aber auch gar nicht nötig. In der fließenden Rede ergibt sich der durch den dynamischen Akzent hervorgerufene Tonunterschied ganz von selbst. Wenn man z. B. weiß, daß in *tàdà* (obiges Beispiel) die zweite Silbe den Starkton hat, wird man, ohne daran zu denken, den Ton etwas tiefer sprechen als den Ton von *tí*. Wollte man aber — was jedoch nur mit großer Anstrengung geschehen kann — wirklich genau nach den Tonzeichen sprechen, so würde man doch verstanden werden. Demnach lassen wir es mit drei Tonzeichen bewenden und nehmen zur Bezeichnung die üblichen Akzente: für Tief-, ' für Mittel-, ' für Hochton. Bei Diphthongen, bei denen beide Vokale gleichen Ton haben, genügt ein Tonzeichen, sonst wird jeder Vokal mit seinem eigenen Zeichen geschrieben.

Auch die Feststellung der Doppeltöne ist im Basa sehr schwierig. Der Ton, der den dynamischen Akzent hat, tritt oft so sehr hervor, daß der andere daneben kaum hörbar ist. Häufig fand ich Doppeltöne dort, wo SCHÜRLE ein Dehnungszeichen über den Vokal gesetzt hat. Daß das längere Verweilen des Sprechenden auf dieser Silbe lediglich daher kam, weil er zwei Töne sprechen mußte, hat der Verfasser nicht erkannt. Die Willkür in der Transkription der Töne bei SCHÜRLE ist so groß, daß man nicht feststellen kann, von welchem Gesichtspunkt aus dieselbe erfolgt ist; doch liegt bei den meisten Fehlern der Grund darin, daß er nicht zwischen dynamischem Akzent und musikalischem Ton unterschieden hat.

Als allgemeine Tongesetze für das Basa können angegeben werden:

1. Die Nominalpräfixe haben den Tieftón. Das gilt auch von den verstümmelten Singularpräfixen *n* und *n*.
2. Die Genitivpartikeln haben den Hochton. (Von den Gesetzen des Fluxaltones siehe unter Nr. 5.)

Mit Rücksicht auf die erste Regel habe ich bei den unten angeführten Beispielen die Tonbezeichnung der Nominalpräfixe unterlassen. Von der Untersuchung, ob man außer tiefhoch-, auch tiefmittel- und mittelhochtonige Silben annehmen muß, habe ich wegen der großen Schwierigkeiten abgesehen. Zur Feststellung der musikalischen Töne ziehe ich sub 3 nur jene Nomina heran, die bei SCHÜRLE entweder gar nicht, oder nur teilweise oder falsch bezeichnet

<sup>1</sup> Um den Druck zu erleichtern, bleibt das Zeichen für den Mittelton weg; Silben ohne Tonzeichen haben demnach den Mittelton. Die unbezeichnete Präfixsilbe hat, wie angegeben, den Tieftón

sind. Allerdings gehört dazu der größte Teil. Ich wähle die Nomina, die in den § 11—19 stehen, damit wenigstens dieser Teil des Buches zum Studium brauchbar wird. Das ganze Wörterbuch mit Tontranskription zu geben, wäre ein neues Buch.

Der Sicherheit wegen habe ich bei dieser Arbeit das ganze Tonmaterial mit dem Eingebornen MARKUS HEBKA noch einmal nachgeprüft. Das Bakoko-Wörterverzeichnis machte ich nach den Angaben des Bakoko SIMON ESE und revidierte es mit JOHANNES MELONE. Die drei Genannten sind seit Jahren Dolmetscher und Lehrer der katholischen Mission. MARKUS HEBKA spricht nur seine Muttersprache Basa; SIMON ESE versteht außer Bakoko auch Basa und Duala, MELONE spricht Bakoko, Basa, Duala und Jaunde. Die Jaunde-Wörter im Wörterverzeichnis (Nr. 7) entnahm ich dem Lehrbuch der Jaunde-Sprache von P. H. NEKES.

Es ist schade, daß SCHÜRLE von der durch Prof. MEINHOF eingeführten und auch von anderen angenommenen Reihenfolge in der Aufstellung der Nominalklassen abgegangen ist. Besser wäre zu geben:

I. Kl.	<i>mu-ba</i> ,	SCHÜRLE ebenso,	MEINHOF Kl. 1 und 2		
II. „	<i>mu-mi</i> ,	„ ebenso,	„ „	3 „	4
III. „	<i>li-ma</i> ,	„ III <i>b</i> ,	„ „	5 „	6
IV. „	<i>ki-bi</i> ,	„ V,	„ „	7 „	8
V. „	<i>ni-</i> ,	„ VI,	„ „	9	
VI. „	<i>wu-ma</i> ,	„ III <i>a</i> ,	„ „	14 „	6
VII. „	<i>hi-du</i> ,	„ IV,	„ „	19 „	12 <sup>1</sup>

Die *li-ma*- und die *wu-ma*-Klasse als eine Klasse zu nennen, hat nicht einmal praktischen Wert, da ihre Kongruenz verschieden ist. Dagegen wäre die nähere Bezeichnung der Klassen als Menschen- (selbst und unselbst), Tier-, Sachen- und Verkleinerungsklasse (cf. MEINHOF, l. c.) für das Erlernen der Sprache von Interesse und Nutzen gewesen. Des praktischen Nutzens wegen halte ich mich im folgenden an die von SCHÜRLE gewählte Klassifizierung. Bei den durch die Zahl 2 gekennzeichneten Wörtern ruht der Starkton auf der zweiten Stammsilbe.

### 3. Feststellung der musikalischen Töne beim Substantiv.

#### I. Klasse (S. 13—14).

SCHÜRLE schreibt:

*müd*, *bōd* Mensch  
*sañ*, *bosañ* Vater, Herr  
*tāda*, *botāda* mein Vater  
*mudá*, *bodá* Weib  
*nlom*, *balóm* Mann als Gatte  
*muá. ba* Frau als Gattin  
*nyañ*, *bayán* Mutter  
*nlal*, *balal* Onkel, Vetter  
*ñkána*, *bakana* Weiße  
*ñkén*, *bakén* Fremder

Muß heißen:

*mút*, *bòt* (in Verbindung *múd*)  
*sàñ*, *bosàñ*  
*tādá*, *botādá* 2  
*mūdá*, *bòdà*  
*nlom*, *balom*  
*nyá*, *bà*  
*nyañ*, *bañyàn*  
*nlàl*, *balàl*  
*ñkáná*, *bakáná*  
*ñkèn*, *bakèn*

<sup>1</sup> Cf. MEINHOF, „Grundzüge“, S. 6 ff.

*són* dein Vater  
*man, bon* Kind  
*māngé, bōngé* Knabe  
*nigi, banigi* Schüler  
*nób, banób* Regen  
*sépe, basepe* Wasserfall  
*homa, bahoma* Ort, Platz

*són*  
*man, bon*  
*māngé, bōngé*  
*nigil, banigil* 2  
*nob, banob*  
*sepe, basepe*  
*hómá, bahómá*

## II. Klasse (S. 16).

SCHÜRLE schreibt:

Muß heißen:

*ntómba, mintómba* Schaf  
*ñku, mĩnku* Kiste, Kasten  
*nsukút, minsukut* Sack  
*nlónḡa, minlónḡa* Eimer  
*ñkándò, mĩnkándò* Stockfisch  
*ntóko, mintoko* Wurst  
*ñkogó, mĩnkogó* Zuckerrohr  
*nlób, minlób* Angel  
*ñgwa, mĩngwa* Tag  
*ñwa, minwa* Grenze  
*ñem, minem* Herz  
*ñǫ, minǫ* Kopf  
*wóni* Furcht  
*mónḡo* Kanu  
*mút* Jahr  
*wóm, ñom* Garten

*ntómbá, mintómbá*  
*ñkú, mĩnkú*  
*nsúkút, minsúkút*  
*nlòṅḡá, minlòṅḡá*  
*ñkándò, mĩnkándò*  
*ntókó, mitókó*  
*ñkòḡó, mĩnkòḡó*  
*nlòb, minlòb*  
*ñḡuá, mĩḡuá*  
*ñuá, minuá*  
*ñem, minem*  
*ñǫ, minǫ*  
*wóni*  
*mòṅḡó*  
*ñùí*  
*ḡóm, ñḡóm*

*ñkóga* (Sand) ist Bakoko-Wort. Basa: (*l*)*iségè, maségè*. — Der Pl. pron. poss. (S. 17) heißt in der zweiten Klasse nicht *mēm, moñ* etc., sondern *ñyem, ñyon, ñye, ñyes, minan, ñyab*.

## III. Klasse.

a) S. 17.

SCHÜRLE schreibt:

Muß heißen:

SCHÜRLE schreibt:

Muß heißen:

*ǫ, maǫ* Ohr  
*wó, mó* Hand  
*sú, masú* Gesicht  
*ú, maú* Nacht

*o, mao*  
*wǫ, mǫ*  
*su, masu*  
*u, mau*

*kǫn, makǫn* Krankheit  
*hoñol, mahoñol* Gedanke  
*mǫ* Öl  
*majel* Blut

*kòn, makòn*  
*hónòl, mahónòl* 2  
*mǫ*  
*mátyèl*

b) S. 18—19.

SCHÜRLE schreibt:

Muß heißen:

SCHÜRLE schreibt:

Muß heißen:

*dijé, majé* Ei  
*dibondó, ma-* Tasse  
*likogá, makogá* Tür  
*libàto, mabàto* Tuch  
*lòm* Fluß, Strom  
*jis, mis* Auge  
*dis, mis* (in Verbin. ði)

*ityě, matyě*  
*ibòndó, ma-*  
*ikogá, ma-*  
*ibàdò, ma-*  
*lòm*  
*dis, mis* (in Verbin. ði)

*jól, mol* Nase, Name  
*jǫñ, moñ* Hacke  
*já, mu* Herd  
*jáde, made* Bausch  
*jàm, mam* Ding, Sache

*dol, mol*  
*don, mon*  
*du, mu*  
*dàdé, mādé* Büschel  
*dám, màm* Sache, Angelegenheit

(Ding, Sache heißt *yom, ḡom*, cf. V. Klasse)

## IV. Klasse (S. 20).

SCHÜRLE schreibt:

Muß heißen:

*hinuni, dinuni* Vogel  
*hikóá, dikóá* Berg  
*hikóá, dikóá* Schnecke  
*hilóga, dilóga* Jüngling

*hinùni, dinùni*  
*hikòá, dikòá*  
*hikóá, dikóá* kleine Schneckenart  
*hilógá*



*hĩngònda, dĩngònda* Jungfrau  
*hidiba, didiba* Schlüssel  
*hikóta, dikóta* Pfeife  
*hibě, dibě* Topf  
*hinǒ, dinǒ* Zehe, Finger  
*hirón, dirón* Ameise  
*hikála, dikála* Sandfliege  
*hiái, jái* Blatt  
*hiái, jái* Geschlecht (Menschen-)  
*hiódót, jódót* Stern  
*hiǒbi, jǒbi* Fisch  
*hiimba, jimba* Feder (Vogel-)  
*hié* Feuer  
*hisi* Erde  
*hida* Rauch  
*hìlòba* Pfeffer  
*hiàngá* Sonne

*hĩngònda*  
*hilibà, dilibà* (*hidiba* ist Bakoko-Wort)  
*hikódá, dikódá* kleine Tonpfeife  
*hibě, dibě*  
*hinǒ, dinǒ*  
*hisòn, disòn* kleine Ameisenart  
*hikálà, dikálà*  
*hiái, duái*  
*hiái, duái*  
*hiódót, dódót*  
*hiǒbi, dǒbi*  
*hiimbá, òuimbá*  
*hié, òué*  
*hisi*  
*hìdà, òuìdà*  
*hìlòbà*  
*hiàngá, òuàngá*

Der Pl. pron. poss. dieser Klasse heißt nicht *jem* (S. 20), sondern *ɖem*, *don*, *ɖe*, *ɖes*, *dinan*, *ɖab*.  
 Die Nominalpráfixe dieser Klasse sind nicht überall gleich: Babimbi *hi-du*, Bekok *hi* oder *i-di*,  
 auch *du* (*du*) wird verstanden, Mangala, Ndokok meist *i-di*.

## V. Klasse (S. 21—22).

SCHÜRLE schreibt:  
*nán, binán* Bett, Nachtlager  
*nugá, binugá* Tier  
*tungen, bitungen* Lampe  
*sáo, bisáo* Feder (Schreib-)  
*kidig, bikidig* Stückchen  
*baŋga, bibaŋga* Wort  
*béba, bibéba* Sünde

Muß heißen:  
*nàn, bi-*  
*nùgá, bi-* 2  
*túngén, bi-*  
*sáo, bi-*  
*kidig, bi-*  
*bàngá, bi-*  
*béba, bi-*

SCHÜRLE schreibt:  
*lǒnge, bilǒnge* Güte, Wohltat  
*tón, bitón* Palmkern  
*kégela, bikégela* Morgen  
*kokóá, bikokóá* Abend  
*njámuhá, binjámuhá* Tag  
*bijég* Essen  
*bilémbe* Lüge

Muß heißen:  
*lǒngé, bi-*  
*tòn, bi-*  
*kégèlà, bi-*  
*kòkóá, bi-*  
*ndámuhá*  
*bidég*  
*bilémbe*

## § 17, S. 23.

SCHÜRLE schreibt:  
*yálag, gwalag* Nagel, Krallen  
*yél, gwel* Laus  
*yòm, gwòm* Ding, Sache  
*gwéd* Krieg

Muß heißen:  
*yálág, gùálág*  
*yél, gùèl*  
*yom, gùom*  
*gùèd*

SCHÜRLE schreibt:  
*yǎ, gwǎ* Lied  
*yǒ, gwō* eine Yamsart  
*yòngó, gwoŋgo* Chamäleon  
*yíha, gwyíha* Träne

Muß heißen:  
*yǎ, gùǎ*  
*yǒ, gùō*  
*yòngó, gùòngó*  
*yíhà, gùíhà*

## § 18, S. 23.

SCHÜRLE schreibt:  
*ndáb, mandáb* Haus  
*mbái, mambái* Heim, Heimat

Muß heißen:  
*ndab, mandab*  
*mbai, mambai*

SCHÜRLE schreibt:  
*mbédege, mambédege* Hof  
*nyu, manyu* Leib

Muß heißen:  
*mbédégé*  
*nyu, mañu*

## VI. Klasse (S. 23—24).

SCHÜRLE schreibt:  
*kób* Huhn  
*kémbe* Ziege  
*ngwǒ* Hund  
*nyémb* Tod  
*njě* Leopard  
*ngói* Schwein  
*mbóm* Stirn  
*ngéda* Zeit  
*nyú* Durst

Muß heißen:  
*kob*  
*kémbe*  
*ngwo*  
*nyomb*  
*ndě*  
*ngoi*  
*mbòm*  
*ngédà*  
*nyú(s)*

SCHÜRLE schreibt:  
*bombó* Zucker  
*mbàha* Mais  
*mbépi* Tornado  
*mběge* Last  
*bibe* Schweiß, Hitze  
*tande* Teller  
*kàd, kalati* Buch, Papier  
*ngobi* Schachtel, Dose

Muß heißen:  
*bòmbó*  
*mbàhà*  
*mbèbi*  
*mběgè*  
*bibè*  
*tàndè*  
*kād*  
*ngòbi*

#### 4. Das Zeitwort und seine Töne.

Beim Verbum ist die Transkription der Töne nicht weniger notwendig als beim Nomen. Nicht allein, daß es sonst ganz gleiche Verbalstämme gibt, die sich nur durch den Ton unterscheiden, auch das Zeitwort selbst wechselt in den verschiedenen Zeitformen den Ton, so daß die Zeitformen ohne Transkription überhaupt nicht zu unterscheiden sind. Um ein Schema für die Konjugation der Zeitwörter aufzustellen, muß das Zeitwort sowohl nach seinen Silben, als auch nach seinen Tönen klassifiziert werden.

Wir haben im Basa ein- und zweisilbige und einige wenige dreisilbige Zeitwörter. Die einsilbigen Zeitwörter haben in ihrer Nennform entweder den Tief- oder den Mittelton. Demgemäß ist auch ihre Abwandlung eine verschiedene. Die zweisilbigen Zeitwörter haben entweder auf beiden Silben den Tiefton (mit dynamischem Akzent auf der ersten Silbe) oder die erste Silbe hat Hoch-, die zweite Tiefton (dann ruht der dynamische Akzent auf der ersten Silbe).

Das Pronomen conjunctum *me, u, a, di, ni, ba* hat im Präsens den Hochton, im Perfekt den Tiefton. Nur das Pronomen der dritten Person Pluralis hat auch in den verschiedenen Zeiten des Perfekts den Hochton. Das Pronomen conjunctum des Futurs *ma, ua, ä, da, na, bā* hat überall Hochton.

Als Paradigmata wähle ich *nòl* lachen, *nol* töten, *yibi* zumachen, *tèlèb* sich hinstellen, *téhèná* sehen. Das folgende Schema zeigt die Tonveränderung des Verbums, wenn es allein steht. Über den Tonwechsel in der fließenden Rede wird unten weiteres gesagt.

			Das Verbum				
			ist einsilbig		ist zweisilbig		ist dreisilbig
			hat Tiefton	hat Mittelton	beide Silben haben Tiefton	die erste Silbe hat Hoch-, die zweite Tiefton	
Gegenwart			<i>mé nòl</i>	<i>mé nol</i>	<i>mé nyibi</i>	<i>mé ntèlèb</i>	<i>mé ntéhèná</i>
Befehlsform			<i>nòl</i>	<i>nol</i>	<i>nyibi</i>	<i>télèb</i>	<i>téhèná</i>
„ verneint			<i>nòl bañ</i>	<i>nól bañ</i>	<i>nyibi bañ</i>	<i>télèb bañ</i>	<i>téhèná bañ</i>
Vergangenheit	Handlung	heutigeVer- gangenheit	<i>mè nól</i>	<i>mè nol</i>	<i>mè nyibi</i>	<i>mè ntèlèb</i>	<i>mè ntéhèná</i>
		frühere Ver- gangenheit	<i>mè binól</i>	<i>mè binol</i>	<i>mè bíyibi</i>	<i>mè bitélèb</i>	<i>mè bitéhèná</i>
	Zustand	jüngste Ver- gangenheit	<i>mè bá nól</i>	<i>mè bá nól</i>	<i>mè bá yibi</i>	<i>mè bá télèb</i>	<i>mè bá téhèná</i>
		fernere Ver- gangenheit	<i>mè bé nól</i>	<i>mè bé nól</i>	<i>mè bé yibi</i>	<i>mè bé télèb</i>	<i>mè bé téhèná</i>
		Perf. relativum	<i>mè nól</i>	<i>mè nol</i>	<i>mè yibi</i>	<i>mè télèb</i>	<i>mè téhèná</i>
Zukunft			<i>má nól</i>	<i>má nol</i>	<i>má yibi</i>	<i>má télèb</i>	<i>má téhèná</i>

## 5. Gesetze über die Veränderung und den Ausfall der Töne.

### a) Die Veränderung der Töne.

Sehr treffend ist die Terminologie der Lehre über die Töne in der Linguistik durch Dr. PLANERT'S Bezeichnung von Pausal- und Fluxalton bereichert worden, wie sie P. NEKES in seinem Lehrbuch der Jaunde-Sprache angegeben und erklärt hat.

Das Wort hat Pausalton, wenn kein anderes darauffolgt. Also, wenn es allein oder am Ende steht. Fluxalton nennt man den Ton, wie er im Verlauf der fließenden Rede auftritt. Auch die Bezeichnung Suffixalton — d. h. die Verdampfung des Tones, respektive sein Ersatz durch den Tieftton am Ende des Satzes, der Rede, der Erzählung — ist recht passend, weil das letzte Wort oft wirklich nur wie ein Suffix, ein Anhängsel gewertet wird.

Da mir die Tongesetze des Jaunde bereits bekannt waren, lag es nahe, nachzusehen, ob sie auch für das Basa Anwendung fänden. Daß ich nicht einfach jene Gesetze ins Basa hineingetragen habe, dürfte aus der Art, in der ich meine Untersuchung über die Töne des Basa anstellte, klar hervorgehen. Ich ließ mir durch den Eingebornen MARKUS HEBKA einige Märchen aufschreiben. Dann las er sie mir vor, wobei ich die Töne, so wie ich sie hörte, über den Text setzte. Zum Schluß erst wurde jedes Wort für sich allein genommen betrachtet. So kam ich zu demselben Resultat, wie P. NEKES. Allein mit den beiden Grundregeln waren nicht alle Schwierigkeiten gelöst. Es fanden sich auch Tieftöne, die in der fließenden Rede Hochtton wurden. Am ersten fiel mir dieser Tonwechsel bei der Bezeichnung der verschiedenen Pflanzenarten<sup>1</sup> auf. *ikòndò*, *màkòndò* Pflanze; *pàjà* 'kòndò, *bàpàjà* *bà* *màkòndò* die größte Pflanzenart (sehr lange, dreikantige Früchte, aber nur zirka 20 an einem Bündel); *bàn* 'kòndò, *bibàn* *bi* *màkòndò* Pflanze, deren Finger dreikantig und von mittlerer Größe sind, 50—60 an einem Fruchtstand; *hiyón* *ikòndò*, *diyón* *dí* *màkòndò* Pflanze mit kleinen fünfkantigen Fingern, von denen 80—130 an einem Fruchtstand stehen. Weitere Versuche (siehe unten folgende Beispiele) ergaben, daß es sich um eine stabile Veränderung des Tones der Nominalpräfixe handelt, die durch die Genitivpartikel bewirkt wird<sup>2</sup>. Größte Verschiedenheit in der Tonbezeichnung zeigten die Zeitwörter. Weder die allgemeinen Regeln, noch das obige Schema erklärten die Veränderung. Es traten Formen auf, die auf keine Form des Schemas paßten. Auch hier handelt es sich, wie weitere Versuche zeigten, um ein Spezialgesetz. Ich unterscheide also zwischen allgemeinen und besonderen Regeln für den Fluxalton und fasse die Resultate meiner Untersuchungen in folgende Sätze zusammen.

### A. Allgemeine Regeln.

1. Der Mittelton wird in der fließenden Rede zum Hochtton.
2. Tieftton zwischen zwei Hochtönen wird Mittelton.

Es empfiehlt sich, dem durch zwei Hochtöne hinaufgezogenen Tieftton (der jetzt Mittelton ist) doch das Zeichen des Tieftones zu lassen, da sich

<sup>1</sup> Pflanze = Negerbanane.

<sup>2</sup> [Derselbe Tonwandel tritt im Jaunde ein, wie ich es in meiner Grammatik S. 108—112 gezeigt habe. P. NEKES.]



diese Tonveränderung beim Sprechen ganz von selbst vollzieht. Dagegen wird man dem Mittelton in der fließenden Rede das Zeichen des Hochtones geben müssen, weil das Mitteltonzeichen eine Störung beim Lesen hervorrufen würde. Beide Tongesetze werden in den unten folgenden Märchen genügend Belege finden.

#### B. Besondere Regeln.

##### 3. Regeln für das Nomen.

a) Die Genitivpartikel bewirkt, daß das Präfix des abhängigen Nomens den Hochton erhält.

Beispiele: *man bon* Kind; *nkána, bákána* Weißer; aber *bón bá bákána*. *bón* hat sonst Mittelton, in der fließenden Rede Hochton; trotzdem klingt dieser Hochton etwas tiefer, als die übrigen Töne der Zusammensetzung, wegen des dynamischen Akzents. — *mátyél* Blut; *bél, mabél* Schenkel; aber *mátyél má mabél*. — *ibádò, mabádò* Tuch; *hingòndà, dingòndà* Tochter; aber *mabádò má hingòndà*. — *bàngá, bibàngá* Wort; *nùgá, binùgá* Tier; aber *bibàngá bi binùgá*.

b) Die Genitivpartikel übt diesen Einfluß auch dort aus, wo sie selbst ausgefallen ist.

Beispiel: *bòmbó máwándà* Zucker der Freunde.

c) Fällt sowohl die Genitivpartikel als auch das Nominalpräfix fort, so bleibt doch wenigstens der Hochton bestehen, und zwar wird er dem regierenden Nomen angehängt.

Beispiele: *bân 'kòndò'* (siehe oben). — *pà, pipà* Hand, Büschel (des großen Fruchtstandes der Pflanze; nur in Verbindung mit *ikòndò*) *pá 'kòndò*; Pl. *bipà bi mákòndò*.

##### 4. Regeln für das Verbum.

a) Das einsilbig tieftönige Verbum nimmt im Präsens den Hochton an, sobald ein anderes Verbum folgt, d. h. sobald das erste Verbum als Hilfsverbum auftritt.

Beispiel: *mé nké* ich gehe; aber *mé nké somb* ich gehe kaufen.

b) Nach der ersten allgemeinen Regel erhält das mitteltonige Zeitwort in der fließenden Rede überall den Hochton.

c) Analog der Regel sub a) erhält auch das zweisilbige tieftönige Verbum auf beiden Silben a) im Präsens den Hochton, wenn ein anderes Verbum folgt.

Beispiel: *mé nsòmból* ich will; aber *mé nsòmból somb* ich will kaufen; *mé nsòmból ké* ich will gehen.

β) Ebenso in der ersten Vergangenheit.

*mè nsòmból*; aber *mè nsòmból ké*.

d) Das zweisilbige Verbum, das auf der ersten Silbe Hochton, auf der zweiten Tiefton hat, ändert sich in ähnlicher Weise, wenn eine nähere Bestimmung folgt.

Beispiel.

Gegenwart: *mé ntéléb*; aber *mé ntéléb ha* ich stelle mich hierher.

Erste Vergangenheit: *mè ntéléb*; *mè ntéléb ha*.

Zweite Vergangenheit: *mè bitéléb*; *mè bitéléb ha*.

Die übrigen Formen der Vergangenheit bleiben unverändert, auch wenn nähere Bestimmung dabei steht: *mè bá téléb*, *mè bá téléb ha* etc.

<sup>1</sup> [Der Hochton ruht auf *ñ*, also *bân*. P. NEKES.]

e) Auch beim dreisilbigen Verbum bewirkt die folgende nähere Bestimmung einen Tonwechsel.

Gegenwart: *mé ntéhèná*, aber *mé ntéhéná nì mis* ich sehe mit den Augen.

Erste Vergangenheit: *mè ntéhèná*, aber *mè ntéhéná nì mis*.

Zweite Vergangenheit: *mè bitéhèná*, aber *mè bitéhéná nì mis*.

Die übrigen Formen der Vergangenheit bleiben unverändert.

Zukunft: *má téhèná*, aber *má téhéná nì mis*.

Durch die vorstehenden Regeln lassen sich sämtliche Tonveränderungen in der fließenden Rede erklären.

#### β) Über den Ausfall der Töne.

Vom Ausfall des Tieftones sagt Dr. NEKES im „Anthropos“ (1911, S. 555 f.): „Nach dem bisher vorliegenden Material kann man die Behauptung wagen, daß die Nominalpräfixe sämtlicher Bantu-Sprachen Tiefton haben. Dieser Tiefton hat auf die Töne des Stammwortes keinen Einfluß; beim Ausfall des Präfixes, bzw. Verschmelzung desselben mit der Stammsilbe, geht der Tiefton spurlos verloren.“

Beides hat für Basa volle Geltung. Für den zweiten Satz setze ich den l. c. angegebenen Jaunde-Wörtern die stammverwandten Basa-Wörter bei:

Jaunde: <i>mon, bon</i>	Kind	<i>dis, mis</i>	Auge	<i>dzám, mám</i>	Angelegenheit	<i>dzom, bjem</i>	Ding
Basa: <i>man, bon</i>	„	<i>dis, mis</i>	„	<i>dam, mam</i>	„	<i>yom, guom</i>	„

## 6. Ein Beispiel für die Tongesetze.

### a) *Hjólól dí pǝ¹.*

*Pǝ à náná hjólól de. à lám̃b hibě binùgá. bót, bé á náná hjólól, mól máb má yè lè: kôsi, mbúdí pǝ, ndím pǝ, nì tòlò kì. bá nyódi, bá ké hjólól. bá hjólàg, bá hjólàg, bá mál pùm. bá nyódi. bá hú mbàj:*

*Bó: „tòlò kè há 'kódá“. tòlò à dé hibě binùgá. à mál hjó pùm. à náná 'kódá. à tí bó. bá káhál ǝt.*

*Pǝ à dób í ndáb. à nún hibě. à téhébé binùgá. à kál lè: „ndě à nib binùgá?“ bó: „ndí!“ à ké, à tém bě, à ho. à ló, à káhál top. à kál lè: „nì nlámá tóp hálà: à bě, lé mè n', mè délé hibě hí pǝ.“*

*Bápǝ bá ké á ndéndéngé nkùm ... libě dí nguébàgà kì tòdè. màxél màlám má ká mátábé dù ...*

*Bá páam ndéndéngé nkùm. bá bárònà bá tágèbè. ndíg tòlò nyé tàrà à yéglé ngu tágèbè. à ló, nyé à tágèbé, à kuó mú bě.*

*Bó: „ùě n' ù nib.“ ndí bá nól nyé nì njó. bá hú mbàj, bá nsèj. —*

### b) Übersetzung und Kommentar.

„Das Feldreinigen der Feldmaus;“ *hjólól* ist hier Substantiv nach der *hi-du*-Klasse, es hat den dynamischen Akzent auf der letzten Silbe; *pǝ* Feldmaus, Mehrzahl ebenso, *ni*-Klasse. Trotzdem werden im Märchen alle Tiere als handelnde Personen angesehen; infolgedessen steht stets das Pron. conj. der 1. Klasse.

„Die Feldmaus lud zu ihrem Feldreinigen ein.“ Hier steht *pǝ*, nach der 1. Regel. — *náná*, dyn. Akzent auf 2. Silbe, einladen; *à náná* ist Perf. rel.

<sup>1</sup> Das *ǝ* in *hjólól* ist mit Tiefton zu lesen.

— *de* pron. poss. der *hi-du*-Klasse. — „Sie kochte einen Topf Fleisch.“ *lamb* kochen, *à lamb* perf. rel., *lám̃b* nach der 1. Regel. *hibě* Topf; die Genitivpartikel fehlt, trotzdem ist der Tiefton des abhängigen Substantivs *binùgá*, Hochton geworden, nach Regel 3b. — „Die Leute, die sie zum Feldreinigen einlud, ihre Namen sie sind so: große Ratte, Stinkmaus, Blindmaus und Hausmaus auch.“ *bòt* Menschen, Leute. — *bé à nánà hìólòl* ist Relativsatz, daher hat *á* (pron. conj.) den Hochton. — *mol* die Namen, *máb* pron. poss. der 3. Pers. Plur. in der *li-ma*-Klasse. — *má yè* sie sind. — *le* so, als Einführung einer Rede, einer Aufzählung. (Fälschlich mit „daß“ übersetzt bei SCHÜRLE S. 139.) Der Basa-Neger sagt nicht: „sage ihm, daß er kommen soll“, sondern: „sage ihm so: er soll kommen, *kál nyé lè: á lámá lò*“. „So“ als Bestätigung, heißt *hàlà* z. B. „*mè nkál nyé hàlà* ich habe es ihm so gesagt“, d. h. so, wie du mir befohlen hast. *kòsí* große Ratte, *mbùdí pǒ* Stinkmaus, *ndím pǒ* Blindmaus; *nì...kì*, und...auch; *tòlò* Hausmaus.

„Sie standen auf, sie gingen reinigen.“ *nyòdì* aufstehen, *bá nyòdì* perf. praes.; *bá ké* perf. praes. von *kè* gehen. „Sie reinigten immerfort, sie reinigten immerfort, sie machten fertig ganz.“ *hìólàg*, Durativ von *hìólòl*, *bá hìólàg* perf. praes. *mál* fertig machen, *bá mál* perf. praes. *pùm* hat hier Suffixalton. „Sie standen auf, sie gingen heim nach Hause.“ *hu* heingehen. *mbaì* Heim, Heimat, hier Suffixalton.

Sie: „Hausmaus geh hineinlegen die Pfeife.“ *bó* = sie sagten. *ha* hineinlegen, nämlich eine glühende Kohle; *há 'kódá* ist stehende Redensart. *kódá* könnte hier auch mit Suffixalton stehen. „Die Hausmaus sie aß den Topf Fleisch.“ *à de* perf. praes. von *de* essen. „Sie machte fertig ihn (den Topf) ganz.“ *hjó* pron. pers. 3. Pers. Sing. in der *hi-du*-Klasse. „Sie brachte die Pfeife. Sie gab ihnen.“ *nànà* bringen; *à nánà* perf. praes. Mehrere Leute, die beisammen sind, rauchen aus einer Pfeife, da der Tabak so stark ist, daß man nicht lange davon genießen kann. „Sie fingen an zu rauchen.“ *káhàl* anfangen, hat hier im perf. praes. *káhàl* nach Regel 4d. *òt* rauchen.

„Die Feldmaus ging hinein ins Haus.“ *dòb* hineingehen, *à dòb* perf. praes. *ndab* Haus hat hier Suffixalton. „Sie schaute nach dem Topf. Sie sah nicht das Fleisch.“ *nún* perf. praes. von *nùn* nachschauen. *téhè* sehen (entstanden aus dem einsilbigen *tès*, das nur wenig gebraucht wird); das perf. praes. hat Hochton, weil die Negationspartikel *bé* folgt. Kann auch getrennt gedacht werden: *à téhé bé*. „Sie sprach so: ‚Wer hat gestohlen das Fleisch?‘ Sie: ‚Wer weiß!‘“ *nd'é* pron. interr.; *kí* was? *ndí* und, aber entgegenstellendes Bindewort; hier Interjektion: Wer kann das wissen! „Sie ging, sie grub eine Grube, sie deckte zu.“ *à ké* sie, nämlich die Feldmaus, ging. *tem* graben, *à tem* perf. praes. *bé* die Grube, Plur. *bibé*. *à ho* hat Pausalton, weil es am Ende steht. „Sie kam, sie fing an zu singen“; die Formen sind aus dem Gesagten erklärlich. „Sie sprach so: Ihr sollt singen so: O Grube, sage mir, wenn ich gegessen habe den Topf der Feldmaus.“ Das zweite „so“ ist hier mit *hàlà* gegeben; es ist nicht nur Einführung zur Rede, sondern gibt die Art und Weise des Singens an „so, wie ich euch vorsinge“. *lé mè n'* nun sage mir; *n'* abgekürztes *ndí*. *dèle* = *dé lè*; *mè de* ich habe gegessen. *lè* wird angehängt, wenn man gemütlich sprechen will. Kinder ruft man „*lò lè*, komm doch“.



„Die Mäuse sie gingen zu dem schlanken trockenen Baum.“ Die Feldmaus hatte die Grube nur lose zugedeckt. Nur ein trockener Baum lag mitten darüber. Hier konnte man gehen. Das folgende ist also eine Art Gottesgericht. Wer vom Stamm in die Grube fällt, ist der Dieb. *bàpò*, *pò* ist hier nach der Menschenklasse dekliniert. *ndèndéngé* bedeutet etwas Langes, Dünnes, also unser „schlank“. *nkùm* Baumstamm. Der Zuhörer ist jetzt gespannt, wie die Sache ausgeht. Der Erzähler aber sucht diese Spannung noch zu erhöhen, indem er ernste Reflexionen einfügt. „Unglück faßt, wie die Schlinge. Schöne Todesarten des Schuppentieres sind nicht in der Nacht;“ d. h. in der Nacht fängt man ein Schuppentier nicht leicht, wohl aber am Tage; ebenso wird der Dieb am Tage leicht entdeckt. *libě* Unglück, Subst. der *li-ma*-Klasse. Das *li* dieser Klasse wird im Babimbi-Dialekt *i*, in Bekok *li* oder *i*, im Bakoko *li* und oft *di*. *dí* ist pron. conj. der 3. Pers. Sing. der *li-ma*-Klasse. *guébàgà* ist Durativ oder Intensiv von *guèl* fangen, hier im Präsens. *kí* tritt hier in der zweiten Bedeutung auf, als vergleichendes „wie“ (*kí?* was? *kí* auch). *tòdè*, *ba-* Schlinge; nach der Menschenklasse gehen im Basa auch solche Gegenstände, die man sich als selbständig handelnd vorstellt z. B. *ngùèndè*, *ba-* Messer, *kuádè*, *ba-* Schwert, Cotlas; *sibà*, *ba-* Tabak, *liyél* Todesart, Plur. *mayél*. -*lám* schön. *ká* Schuppentier, *ni*-Klasse. *mátábé*; im Basa hat das Hilfszeitwort „sein“ wie auch in anderen Bantu-Sprachen eine abweichende Negation: *mé yè*, ich bin, *mé tábé* ich bin nicht. *má tábé* ist 3. Pers. Plur. *má* entspricht dem Plural der *li-ma*-Klasse, hier *mayél*. *đu* = *u* Nacht; hier Suffixalton.

„Sie gingen hinaus zu dem schlanken, trockenen Baum. Diese sie alle sie gingen vorüber.“ *pam* hinausgehen. *bá* ist pron. dem. Plur. der *mu-ba*-Klasse; -*sóná* ganz, all wird stets mit dem pron. dem. verbunden. *tágèbè* vorübergehen, hier perf. praes. „Nur die Hausmaus sie allein sie blieb zurück ohne vorbeizugehen.“ Natürlich drückte sie sich schuldbewußt in den Hintergrund. *ndíg* nur. *tàmà* allein, wird stets mit pron. pers. verbunden. *yéglè* ist perf. rel. von *yéglè* zurückbleiben. *ngú* ohne zu, beim Infinitiv. „Sie kam, sie sie ging vorüber (eigentl. sie, als sie vorüberging), sie fiel in die Grube.“ *tágébé* ist perf. rel. *kuò* fallen. *bě* Grube, hat hier Suffixalton.

„Sie: Du also, du hast gestohlen. Und sie töteten sie mit Grausamkeit. Sie gingen nach Hause. Sie freuten sich.“ *ùé* du, pron. pers. absol. *nib* stehlen; hier bleibt der Mittelton als Pausalton stehen. *ndí* und, aber. *bá nól*, es ist perf. praes. von *nol* töten und heißt alleinstehend *bá nol*, hier wegen Regel 1 Hochton. Die Form ist dadurch der entsprechenden Form von *nòl* lachen gleich geworden. Beim Sprechen hört man jedoch den Unterschied; *nòl*, auch wenn es Hochton hat, wird fest akzentuiert, *nol* dagegen behält überall das Zögernde, Unbestimmte in der Aussprache, wie es dem Mittelton eigen ist. Der Sicherheit wegen fügt der Erzähler aber noch hinzu: *nì njo* mit Grausamkeit; so wird er nicht mißverstanden. *nsej* sich freuen, hat hier Suffixalton.

Es sei zum Schluß noch auf Regel 2 aufmerksam gemacht. Gleich in den ersten Sätzen kommt sie mehrmals zur Geltung: *náná hiólól* mit Tiefton auf *hi*, der Mittelton wird. *hibě binügá*, der Tiefton auf der Silbe *nü* wird Mittelton. Weitere Bemerkungen sind überflüssig.

## 7. Ein Vergleich zwischen Basa, Bakoko und Jaunde.

Zum Kapitel „Stabilität der Töne in den Bantu-Sprachen“.

Deutsch	Basa	Bakoko	Jaunde
Aas	<i>bò, bibò</i>	<i>ebõ, bi-</i>	<i>ebõ</i>
Abbrechen tr.	<i>bog</i>	<i>li-buk</i>	<i>buk</i>
Abend	<i>kòkòá, bi-</i>	<i>ngògò</i>	<i>ngògé</i>
Abort	<i>nkó, mi-</i>	<i>nkó, mi- (Edca) nà-</i>	<i>[édúk]</i>
Abziehen (ein Fell)	<i>[lógól]¹</i>	<i>-tòndò [ngó</i>	<i>tùn</i>
Affe (kleine Affenart)	<i>koj</i>	<i>ko</i>	<i>koj</i>
Ameise (Wander-)	<i>süllük</i>	<i>süllük</i>	<i>süllük</i>
Angel	<i>nlob, mi-</i>	<i>nlò, mi-</i>	<i>nlob</i>
Angelegenheit	<i>d'am</i>	<i>dàm</i>	<i>dzàm</i>
Angst, Furcht	<i>wònl</i>	<i>wòn</i>	<i>wòn</i>
Anklopfen	<i>kòdè</i>	<i>-kùt und -kòtèyè</i>	<i>kùt</i>
Antilope	<i>so</i>	<i>so</i>	<i>so</i>
Antreffen	<i>kob</i>	<i>-kob</i>	<i>kob</i>
Arm	<i>[tyèb, bi-]</i>	<i>enàm, bi-</i>	<i>enàm</i>
Aufhören	<i>sòk</i>	<i>-sùk</i>	<i>dzògé</i>
Aufwachen	<i>hèbè</i>	<i>-[légè]</i>	<i>vèbì</i>
Auge	<i>dis, mis</i>	<i>di, mi (dihì, mihì)</i>	<i>dis</i>
Ausschlachten (Tier)	<i>bà</i>	<i>-bà</i>	<i>bè</i>
Austeilen	<i>kàb</i>	<i>-kà</i>	<i>kàb</i>
Auswählen	<i>tèb</i>	<i>[-pòhò]</i>	<i>tòb</i>
Backenzahn	<i>(l)ikèg, ma-</i>	<i>etyèk, bi-</i>	<i>ekèk</i>
Band (Gürtel, Strei-	<i>nkàj</i>	<i>nkò</i>	<i>nkò(l)</i>
Bauch [fen]	<i>(l)ibùm, ma-</i>	<i>libùm, mi-</i>	<i>abùm</i>
Bauen	<i>on</i>	<i>-on</i>	<i>lon</i>
Baum	<i>ě, biě</i>	<i>ĩě, biě</i>	<i>elè</i>
Baumstamm (liegen-	<i>nkòk, mi-</i>	<i>nkòk</i>	<i>nkòk</i>
Beil [der]	<i>hond, bi-</i>	<i>evond, bi-</i>	<i>ovon</i>
Bein, Fuß	<i>kò, ma-</i>	<i>akò, mi-</i>	<i>akò(l)</i>
Berg	<i>hikòá, di-</i>	<i>okòlá, a-</i>	<i>nkò(l)</i>
Bett	<i>nàn, bi-</i>	<i>enòn, bi-</i>	<i>enòn</i>
Blut	<i>màtyèl</i>	<i>mityì</i>	<i>mèkì</i>
Bogen (z. Schießen)	<i>mpàn, mi-</i>	<i>mpàm, mi-</i>	<i>mfàn</i>
Bohne	<i>kon</i>	<i>kon</i>	<i>kon</i>
Boot	<i>kùngá</i>	<i>kùngá</i>	<i>efùngá</i>
Brett	<i>(l)ibám, ma-</i>	<i>ebám, bi-</i>	<i>abám</i>
Buch, Papier	<i>káq</i>	<i>kálàtì</i>	<i>kálàrà</i>
Chamäleon	<i>yòngó, guòngo</i>	<i>yòngó, biòngó</i>	<i>dzũngó</i>
Darm	<i>nlà, mi-</i>	<i>nlà, mi-</i>	<i>nyà</i>
Ding, Sache	<i>yom, guom</i>	<i>yom, biom</i>	<i>dzom</i>
Dose, Schachtel	<i>ngòbi</i>	<i>ngòbé</i>	<i>ngòbì</i>
Ehe	<i>[libì]</i>	<i>avuk</i>	<i>aluk</i>
Ei	<i>ityě, ma-</i>	<i>lityì, mityi</i>	<i>akì</i>
Eidechse	<i>ngòdò, ba-</i>	<i>ngòtè, ba-</i>	<i>òngòdò</i>
Eimer	<i>nlòngá, mi-</i>	<i>milòngá, ba-</i>	<i>nlòngá</i>
Eisen	<i>kèi, bi-</i>	<i>ètyè</i>	<i>ekjè</i>
Elefant	<i>nd'òk</i>	<i>nzòk</i>	<i>zòk</i>
Elefantiasis	<i>itìn, ma-</i>	<i>litìn, mi-</i>	<i>mètìn</i>
Elfenbein	<i>màn</i>	<i>[lisòn, mi-]</i>	<i>mbàn</i>
Erde	<i>hisi</i>	<i>sì</i>	<i>si</i>

¹ Die nicht stammverwandten Wörter sind in [ ] gesetzt.

Deutsch	Basa	Bakoko	Jaunde
Erzählung, Geschichte	<i>miñan</i>	<i>mañ, mi-</i>	<i>nlan</i>
Essen	<i>de</i>	<i>di</i>	<i>di</i>
Eule	<i>ikùñ, ma-</i>	<i>likùñ, mi-</i>	<i>akùñ</i>
Europäer	<i>ñkándá, ba-</i>	<i>nkálá, ba-</i>	<i>[ntánán]</i>
Euter, Brust	<i>ibē, mē</i>	<i>libel, mi-</i>	<i>abe, mēbe</i>
Fallen	<i>kūò</i>	<i>kù (mit schlechter Nebenbedeutung)</i>	<i>kù</i>
Fallgrube	<i>bé, bi-</i>	<i>ebél, bi-</i>	<i>ebé</i>
Faß	<i>póndi</i>	<i>póndi</i>	<i>fónda</i>
Faust	<i>kúð, bi-</i>	<i>ekút, bi-</i>	<i>ekúðá</i>
Feldmaus	<i>põ</i>	<i>po</i>	<i>fo</i>
Fessel	<i>ngàdà</i>	<i>ngàdeka</i>	<i>ngàdàk</i>
Fett	<i>lihoñ, ma-</i>	<i>livoñ, mi-</i>	<i>avon</i>
Finger, Zehe	<i>hinð, di-</i>	<i>onũ oder onyũ</i>	<i>onũ</i>
Fisch	<i>hiqbi, dõbi</i>	<i>kõhõ</i>	<i>kõs</i>
Flasche	<i>pós</i>	<i>epóhõ</i>	<i>efúzá</i>
Flügel	<i>pápáí, bi-</i>	<i>lipà, mipà</i>	<i>afáb</i>
Fluß, Strom	<i>lòm</i>	<i>lòm [ngùbé</i>	<i>yòm (Sanaga)</i>
Flußpferd	<i>ngùbi</i>	<i>[elóndi, bi-]; Edea</i>	<i>ngũb</i>
Freund	<i>iwándá, ma-</i>	<i>liwándá, mi-</i>	<i>[mvóge]</i>
Frosch	<i>ñkónqó</i>	<i>ñkónqó</i>	<i>ñkónqó</i>
Geben	<i>tí</i>	<i>tí</i>	<i>[vĩ]</i>
Gebot, Gesetz	<i>mbén</i>	<i>mbéndá, mi-</i>	<i>mvéndé</i>
Gefängnis	<i>mòg, ma-</i>	<i>mbòk, mi-</i>	<i>mimbòk</i>
Gehen	<i>kè</i>	<i>kè</i>	<i>kĩ</i>
Gesicht	<i>su, ma-</i>	<i>asu, misu</i>	<i>ásu</i>
Gesund	<i>mbõ</i>	<i>mbóli</i>	
Gewehr	<i>nga</i>	<i>nga</i>	<i>nga(l)</i>
Glauben	<i>nébè</i>	<i>yébè</i>	<i>yébì</i>
Glocke	<i>ngén</i>	<i>linéné</i>	<i>ñkén</i>
Grab	<i>sòn</i>	<i>sòn</i>	<i>sòn</i>
Grund, Ursache	<i>ndòm</i>	<i>ndòm</i>	<i>etòm</i>
Gummi	<i>ndàmb</i>	<i>[ñkàmè]</i>	<i>ndàmbá</i>
Gürtel	<i>ngóli</i>	<i>ngóli</i>	
Hagel	<i>matánégá</i>	<i>mitánégá</i>	<i>aták</i>
Haken	<i>hikòbà, di-</i>	<i>likò, mi-</i>	<i>ekòb</i>
Hals	<i>kin</i>	<i>tyin</i>	<i>kin</i>
Hand	<i>wò, mõ</i>	<i>wò, mò</i>	<i>wo</i>
Haus	<i>ndab, ma-</i>	<i>nda, mi-</i>	<i>nda</i>
Haustier	<i>lém, bi-</i>	<i>elém, bi-</i>	<i>eyém</i>
Haut	<i>kò, bi-</i>	<i>ekò oder ekògò, bi-</i>	<i>ekòb</i>
Herd	<i>dū, mū</i>	<i>dì, mì</i>	<i>dì</i>
Herz	<i>ñem, mi-</i>	<i>mim, mimim</i>	<i>nnem</i>
Honig	<i>wē</i>	<i>wē</i>	<i>wøe</i>
Horn	<i>iton, ma-</i>	<i>[mbek, mi-] tóngà</i>	<i>ton, aton</i>
Huhn	<i>kob</i>	<i>ku</i>	<i>kub</i>
Hund	<i>nguo</i>	<i>mbũ</i>	<i>mvu</i>
Hunger	<i>nyál</i>	<i>nzál</i>	<i>ziè</i>
Kanu	<i>mòñqó</i>	<i>mbòñqó, mi-</i>	<i>[mà(l)]</i>
Katze	<i>singì</i>	<i>singihì</i>	<i>esingà</i>
Keil	<i>pághé</i>	<i>mbáhálé; Edea pá-</i>	<i>mvágá</i>
Kennen, wissen	<i>yì</i>	<i>-yì [hágá</i>	<i>yèm</i>
Kind	<i>man, bon</i>	<i>møn, bon</i>	<i>mon, bon</i>
Kinn	<i>duäs, mäs</i>	<i>làhá, mà-</i>	<i>[eyégès]</i>



Deutsch	Basa	Bakoko	Jaunde
Kleid	<i>mbot</i>	<i>mbot</i>	<i>mbot</i>
Knie	<i>ibón, ma-</i>	<i>libón, mi-</i>	<i>abón</i>
Knochen	<i>hès, bi-</i>	<i>evèhè, bi-</i>	<i>evès</i>
Kokospalme	<i>póngó</i>	<i>mbàn á póngó</i> Nuß vom Süden	<i>mvòndó</i>
Kolanuß	<i>ibèl, mèl</i>	<i>libè, mi-</i>	<i>abì(l)</i>
Kommen	<i>lò</i>	<i>-sò</i>	<i>sò</i>
Kopf	<i>no, mi-</i>	<i>mu, mimu</i>	<i>nlo</i>
Körper, Leib	<i>nu, ma-</i>	<i>nyu, mi-</i>	<i>no(l)</i>
Kraft	<i>ngùj</i>	<i>ngù</i>	<i>ngù(l)</i>
Krähen	<i>on</i>	<i>-on</i>	<i>lon</i>
Krank sein	<i>kòn</i>	<i>-kòn</i>	<i>kòn</i>
Kreide	<i>pém</i>	<i>pém</i>	<i>fém</i>
Krokodil	<i>ngàn</i>	<i>ngàn</i>	<i>ngàn</i>
Lachen	<i>nòl</i>	<i>-òl</i>	<i>wòè</i>
Lampe	<i>ntúngén</i>	<i>etrúkán</i>	<i>[lámabà]</i>
Last (Traglast)	<i>mbègè</i>	<i>mbègè</i>	<i>mbègì</i>
Ledergürtel	<i>kàndá, bi-</i>	—	<i>kàndá</i>
Leichnam	<i>mim</i>	<i>mbim, mi-</i>	<i>mbim</i>
Leopard	<i>nd'è</i>	<i>nzè</i>	<i>zì</i>
Lernen	<i>ntgil</i>	<i>-yége</i>	<i>yége</i>
Lied	<i>yá, gũá</i>	<i>yá, bíá</i> [lkiéngé]	<i>dziá</i>
List	<i>ikéngé, ma-</i>	<i>lityéngá, mi-; Edea</i>	<i>akén</i>
Löffel	<i>tok</i>	<i>tok</i>	<i>tok</i>
Machen	<i>bòn</i>	<i>-bòn</i>	<i>bò</i>
Mahlen	<i>kòk</i>	<i>-kòk</i>	<i>kòk</i>
Makabo	<i>ikàbò, mǎ-</i>	<i>likàbò, mi-</i>	<i>akàbà</i>
Mensch	<i>mùt, bôt</i>	<i>mùt, bôt</i>	<i>mòt</i>
Messen	<i>hèg</i>	<i>-vèk</i>	<i>vèk</i>
Messer	<i>ngùèndè, ba-</i>	<i>mbièndè, mi-</i>	<i>okén</i>
Milch	<i>mañyùn</i>	<i>miñan</i>	<i>mèñan</i>
Mist	<i>hibi, dibi</i>	<i>abì</i>	<i>mèbì</i>
Mitleid	<i>ngó</i>	<i>ngó</i>	<i>ngó(l)</i>
Mond	<i>són</i>	<i>són</i>	<i>[ngòn]</i>
Morgen	<i>kégèlǎ</i>	<i>kidí; Edea kúdú</i>	<i>kidí</i>
Moskito	<i>hiñón, di-</i>	<i>onyon, a-</i>	<i>enónón</i>
Mund	<i>nyò, ma-</i>	<i>anyù, mi-</i>	<i>añù</i>
Mutter	<i>nyàn, ba-</i>	<i>nyànè, ba-</i>	<i>nñja</i>
Nabel	<i>đób, mǎb</i>	<i>đō, mō</i>	<i>dòb</i>
Nacht	<i>u, mau</i>	<i>avũ</i>	<i>alũ</i>
Nackt	<i>nsó</i>	<i>nsó</i>	<i>nsó</i>
Nahe	<i>bèbè</i>	<i>bèbè</i>	<i>bèbè</i>
Name	<i>dol, mol</i>	<i>đō, mō</i>	<i>dzoɔ</i>
Nase	<i>dol, mol</i>	<i>dol, mol</i>	<i>dzoɔ</i>
Nest	<i>dùmbúl, mùmbúl</i>	<i>dùmbú, mùmbú</i>	<i>dùmbá</i>
Ohr	<i>o, mao</i>	<i>ao, meo</i>	<i>alɔ</i>
Öl	<i>mǎ</i>	<i>mìwú</i>	<i>mbón</i>
Ölpalme	<i>ién, maén</i>	<i>lién, mién</i>	<i>alén</i>
Ort	<i>hómá, ba-</i>	<i>wòm, ba-</i>	<i>hom</i>
Palaver	<i>hop, ma-</i>	<i>[mpot, mi-]</i>	<i>[adzo]</i>
Palmkern	<i>tòn bi-</i>	<i>etòn, bi-</i> Bündel Palm-	<i>etòn</i>
Papagei	<i>ngòs</i>	<i>kòkóhó</i> [kerne]	<i>kòs</i>
Pfeffer	<i>[hilòbà]; ndòndó, ba-</i>	<i>ndón</i>	<i>óndóndó</i>
Pisang (Pflanze)	<i>ikòndó, ma-</i>	<i>ekòndó, bi-</i>	<i>ekòn</i>

Deutsch	Basa	Bakoko	Jaunde
Punkt	<i>itón, ma-</i>	<i>litón, mi-</i>	<i>atón</i>
Raphiapalme	<i>dàn, màn</i>	<i>[litùtù, mi-]</i>	<i>zám</i>
Rätsel	<i>ngáná</i>	<i>[anòngó, bi-]</i>	<i>nkáná</i>
Rauch	<i>hidá, ðuidá</i>	<i>vià oder vītà</i>	<i>otsiḡá</i>
Reden, sprechen, sagen	<i>pót, kál</i> <i>[mbèn</i>	<i>-pót, làgà</i>	<i>[dzo], kàḡ</i>
Regen	<i>nq̄b; in d. Regenzeit</i>	<i>mbèn</i>	<i>mvèn</i>
Rein (sein, werden)	<i>pob</i>	<i>pū</i>	<i>fub</i>
Reinmachen, reinigen	<i>púbùs</i>	<i>púè</i>	<i>fúbù</i>
Rind	<i>nyágà</i>	<i>nyágà</i>	<i>hágà</i>
Rotholz	<i>mbéà, mi-</i>	<i>mbéḡ, mi-</i>	<i>bá</i>
Rotz	<i>ibòm, ma-</i>	<i>libòm, mi-</i>	<i>abòm</i>
Rücken	<i>mbus; Babimbi mbu-</i>	<i>mbuh̄</i>	<i>mvus</i>
Ruhe	<i>nq̄</i> <i>[ha</i>	<i>-wébàn; Edea ógè</i>	<i>wòḡ</i>
Rund	<i>nḡna</i>	<i>ndīnan</i> <i>[kút</i>	<i>nḡilna</i>
Sack	<i>nsúkút, mi-</i>	<i>mpek, mi-; Edea nsù-</i>	<i>nkùḡ; mfék</i>
Sand	<i>liségè, ma-</i>	<i>[ñkógá, mi-]</i>	<i>nsélék</i>
Sandfloh	<i>sàhó, bi-</i>	<i>sàsó</i>	<i>asò</i>
Schaf	<i>ntómbá, mi-</i>	<i>ntómbé, mi-</i>	<i>ntómbá</i>
Schafstall	<i>bèmbá, bi-</i>	<i>ebèmbá</i>	<i>abèmbá</i>
Schenkel	<i>bél, ma-</i>	<i>abél, má-</i>	<i>abè</i>
Schicken	<i>om</i>	<i>om</i>	<i>lom</i>
Schild	<i>bèn</i>	<i>[ngúbà]</i>	<i>ebèn</i>
Schildkröte	<i>kul</i>	<i>kul</i>	<i>ku(l)</i>
Schirm	<i>ngàngò</i>	<i>ngàngò</i>	<i>ngàngà</i>
Schläge, Prügel	<i>[ndòm]</i>	<i>ebòm</i>	<i>ebòm</i>
Schlamm	<i>ndòbò</i>	<i>ndò</i>	<i>mbòḡḡk</i>
Schlange	<i>nyō</i>	<i>nyò</i>	<i>ño</i>
Schlüssel	<i>hilibà, di-</i>	<i>odibà, a-</i>	<i>edḡgà (edibḡgà)</i>
Schnabel	<i>nsòhòl, mi-</i>	<i>nsòhò, mi-</i>	<i>nsòñ</i>
Schnecken	<i>hikóá, di-; kō</i>	<i>likúbé, mi-; liḡḡḡḡ-</i>	<i>kóḡ</i>
Schnupftabak	<i>nsòñ</i>	<i>nsòñ</i> <i>[bé, mi-</i>	<i>nsòñ</i>
Schwimmen	<i>hog</i>	<i>-hog</i>	<i>dzqk</i>
Seife	<i>sóbi</i>	<i>sópl</i>	<i>sóbò</i>
Sippe	<i>log; Babimbi ndog</i>	<i>elog, bi-; ndog</i>	<i>mvok</i>
Spinne	<i>ibóbòl, ma-</i>	<i>ndàlbòḡ, ba-</i>	<i>abòb</i>
Sprechtrommel	<i>hikú, di-</i>	<i>ñkú, mi-</i>	<i>ñkú(l)</i>
Sprichwort	<i>ngèn</i>	<i>ngèn</i>	<i>[ñkáná]</i>
Stein	<i>ngòk</i>	<i>ngòk</i>	<i>ngòk</i>
Stottern	<i>kigéḡḡ</i>	<i>-tyégéḡḡ</i>	<i>ekégéḡḡ</i>
Strick	<i>ñkò, mi-; nsìngà</i>	<i>okò, a-; nslngà</i>	<i>ñkò(l), nsìngà</i>
Strophantus	<i>nèḡ</i>	<i>enà, bi-</i>	<i>enè</i>
Stumpf (sein)	<i>tùḡ</i>	<i>tù</i>	<i>atù(l)</i>
Suchen	<i>yeñ</i>	<i>[-sòmò]</i>	<i>dzèñ</i>
Taube (Taubenart)	<i>hibèn, di-</i>	<i>obèn, a-</i>	<i>obèn</i>
Tausendfuß	<i>ngòḡḡ</i>	<i>ngòḡḡ</i>	<i>ngòan</i>
Tochter	<i>hìngòndá, di-</i>	<i>ngòn</i>	<i>ngòn</i>
Topf	<i>hibé, di-</i>	<i>obè, a-; ebèngà, bi-</i>	<i>mvé</i>
Töten	<i>nol</i>	<i>-ol</i>	<i>wḡḡ</i>
Tragen	<i>bégè</i>	<i>-bégè</i>	<i>bèḡḡ</i>
Traum	<i>èém, bèém</i>	<i>ilèlém, bi-</i>	<i>biyiyém</i>
Treffen (mit Gewehr)	<i>om</i>	<i>wum</i>	<i>lum</i>
Treibjagd	<i>guem (Treibj. halten)</i>	<i>abjem</i>	<i>abjem</i>
Trinken	<i>nyo</i>	<i>nyu</i>	<i>ñu</i>
Tuch	<i>ibàdò, ma-</i>	<i>libàtò, mi-</i>	<i>[eye]</i>

Deutsch	Basa	Bakoko	Jaunde
Vater	<i>sàñ, bo-</i>	<i>sàñè, ba-</i>	<i>ésja</i>
Vater, mein	<i>tàdà; tàt</i>	<i>tà; etàñè</i>	<i>tàrá</i>
Vogel	<i>hinùni, di-</i>	<i>onõn, a-</i>	<i>onõn</i>
Vorn	<i>bisu</i>	<i>osu</i>	<i>ośu</i>
Wachsen	<i>nañ</i>	<i>nañ</i>	<i>nañ</i>
Wange	<i>imán, ma-</i>	<i>limán, mi-</i>	<i>amán</i>
Waschen	<i>sò</i>	<i>sò</i>	<i>sòb</i>
Wasser	<i>màlép</i>	<i>mindim</i>	<i>mèndim (mèndib)</i>
Webervogel	<i>sàg, bi-</i>	<i>isák, bi-</i>	<i>ngiàg</i>
Witwe	<i>[yig, bi-]</i>	<i>ñkuhy, mi-</i>	<i>ñkus</i>
Wo?	<i>hé</i>	<i>vé</i>	<i>vé</i>
Zählen	<i>añ</i>	<i>añ</i>	<i>lañ</i>
Zahn (Schneide-)	<i>isòñ, ma-</i>	<i>lisòñ, mi-</i>	<i>asòñ</i>
Zaubermedizin	<i>bàn, bi-</i>	<i>ebàn, bi-</i>	<i>biàn</i>
Zerbrechen tr.	<i>bòl</i>	<i>bol</i>	<i>bøe</i>
Zuckerrohr	<i>ñkògò, mi-</i>	<i>ñkók, mi-</i>	<i>ñkók</i>
Zunge	<i>hilemb, di-</i>	<i>olemb, a-</i>	<i>oyem</i>
Zwiebel	<i>ilàn, ma-</i>	<i>lilàn, mi-</i>	<i>ayàn</i>
Zwilling	<i>liha(s), ma-</i>	<i>mbihq, mi-</i>	<i>mbjas</i>

## 8. Über den Mittelton im Jaunde und Basa.

VON P. HERMANN NEKES, P. S. M.

HEEPE, „Experimentalphonetische Untersuchungen über die Tonhöhen im Jaunde<sup>1</sup>,“ sagt S. 11: „Mit NEKES, der sich zuerst ausführlich und gründlich mit den Tonhöhen im Jaunde beschäftigt hat, ist im Jaunde ein ‚Hoch- und ‚Tiefton‘ zu unterscheiden. Dagegen ist der finale oder pausale Mittelton durch den ‚Hochtiefton‘ zu ersetzen. Die von NEKES mit diesem ‚Mittelton‘ bezeichneten Wörter zeigen folgenden Verlauf der Tonbewegung: zuerst ein Ansteigen vom ‚Tiefton‘ zum ‚Hochton‘ und sodann ein Sinken durch eine Oktave bis zur unteren Tongrenze.“ Nach HEEPE (S. 15) ist in der Aussprache der Hochtieftöne eine auffällige Verschiedenheit der vier Sprecher (ATANGANA, Frau BILOA, NGUMU, MESSI) untereinander zu beobachten. „Sie betrifft die Wiedergabe des zweiten Elementes des Doppeltones, nämlich des Tieftones. Während ATANGANA im Anfange vom Hochton durch eine ganze Oktave bis zur unteren Tongrenze herabsinkt, bleibt BILOA völlig in der Höhe. NGUMU kommt der Sprechweise ATANGANA's am nächsten, insofern er mit der Stimme meist bis unter den ‚Tiefton‘ herabgeht. MESSI steht der BILOA etwas näher, wenn er zwar auch immer die Stimme sinken läßt, aber doch meist nur bis zum Tiefton oder gar nicht einmal soweit damit gelangt. Übrigens lehrt die Aufnahme des Wortes *mañi* ich gehe hinein, daß auch BILOA gelegentlich noch Hochtiefton spricht.“

*ñi* habe ich in meinem Lehrbuch<sup>2</sup> nicht mit Mittel-, sondern mit Hochtiefton bezeichnet. BILOA spricht nicht „gelegentlich“ noch Hochtiefton, sondern überall da, wo ich Hochtiefton als Pausalton angegeben habe. Der gewöhnliche Hochtiefton ist eben etwas anderes als der von mir nicht ganz korrekt

<sup>1</sup> Sonderdruck aus „Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstitutes, Bd. XXIV: HEEPE, Jaunde-Texte.“

<sup>2</sup> NEKES, Lehrbuch der Jaunde-Sprache, S. 277.



als Mittelton bezeichnete Ton. Schon vor Erscheinen des HEEPE'schen Aufsatzes hatte ich dem Verfasser brieflich mitgeteilt, daß seine Auffassung über den Jaunde-Mittelton richtig sei.

Der Mittelton ist kein einfacher Ton, sondern ein Doppelton, dessen zweites Element, nämlich der Tiefton, im Schwinden begriffen ist; daher auch die schwankende Aussprache der einzelnen Individuen. Daß ATANGANA und NGUMU beim zweiten Element dieses Doppeltones bis unter den Tiefton herabsanken, beruht vielleicht auf ihrer gekünstelten Aussprache beim Experimentieren. Bei einem Besuche, den mir NGUMU, ATANGANA und seine Frau BILOA abstatteten, wobei auch mein verstorbener Lehrgehilfe TSALA zugegen war, hatte ich Gelegenheit, bei ungezwungener Unterhaltung genau auf die Aussprache der einzelnen zu achten. Die Frau des ATANGANA sprach meinen Mittelton oft als Hochtton aus. Bei den drei männlichen Personen war kaum ein Unterschied in der Aussprache zu merken; der Tiefton des Doppeltones war so schwach, daß das bloße Ohr sich leicht täuschen konnte.

Statt Mittelton würde ich diesen Doppelton „Diphthongalton“ nennen. Es sind meist die Töne zweier Vokale, die zum Diphthong wurden. Der zweite Vokal fiel aus, nur seine Tonhöhe blieb erhalten, die jedoch auch im langsamen Schwinden begriffen ist, z. B.: Duala *pùè*, Jaunde *fô* Maus. Man könnte für diesen Diphthongalton das Zeichen ' beibehalten. Diphthongalton mit demselben Zeichen zu versehen, wie den gewöhnlichen Hochtieferton, ohne Länge- oder Kürzezeichen der Silbe, würde nicht einmal ein für die Praxis genügendes Bild der Sprache geben. HEEPE schreibt: *dî* essen, *nî* hineingehen; die beiden *î* sind aber durchaus nicht gleich. *î* in *dî* ist kurz, *î* in *nî* ist lang, weil der Tiefton in *nî* wesentlich tiefer und länger ist als in *dî*; daher war er auch bei der Aussprache der BILOA zu hören. Die Regeln über den Tonwandel in *dî* und *nî* sind nicht dieselben. *dî* wird als Fluxalton zu *dî*, *nî* bleibt *nî* oder der Tiefton wird etwas höher ausgesprochen (abgesehen von anderen Tonverschmelzungen). Auch der pausale Mittelton in der Basa-Sprache wird wohl in der oben beschriebenen Weise aufzufassen sein; wenn ich nicht irre, teilte mir P. SKOLASTER dies in einem Briefe, den ich gerade nicht zur Hand habe, mit. Um besondere Zeichen für Diphthongalton und gewöhnlichen Hochtieferton zu meiden, wird man sich mit Längezeichen oder Doppelvokalen helfen können, z. B.: *nû* trinken, *nûû* tranken; *dî* essen, *nîî* hineingehen.

## Notes ethnographiques sur les indigènes des Nouvelles Hébrides.

Par le R. P. J. BT. SUAS, S. M., Lolopué, Oba, Nouvelles Hébrides.

(Suite.)

### III<sup>o</sup> Les villages, les habitations et leur installation aux Nouvelles Hébrides.

Il n'y a point de villages modèles, il n'y a pas dans tout l'archipel deux villages qui se ressemblent, même de loin, quant au plan. Sous ce rapport, tout dépend du caprice et de la fantaisie des particuliers, qui s'installent quand ils veulent, où ils veulent et comme ils veulent; le chef lui-même n'a rien à y voir. Comme je l'ai déjà dit dans un article précédent, dans certains endroits, les cases sont tellement séparées et éparpillées dans la brousse, qu'il faut beaucoup de bonne volonté pour appeler cela un village. Dans d'autres endroits, elles sont au contraire bien groupées et même très rapprochées, au point qu'un roulement de tambour convenu suffit pour réunir en cinq minutes sur la place publique tous les hommes du village. Mais quelle bizarrerie et quel désordre, même dans ces derniers villages! On a dit que dans certains cas «un beau désordre est un effet de l'art». Si c'est dans le cas qui nous occupe, il faut avouer que nos Hébridais sont de vrais artistes; et encore, non, parce que chez eux c'est vraiment un vilain désordre.

Cependant, malgré tant de différence, il y a pourtant quelques points de ressemblance entre ces différents villages surtout dans les endroits où ils sont bien groupés. C'est ainsi que chacun de ces villages, s'il est tant soit peu nombreux, se compose d'un nombre plus ou moins grand de quartiers qui ont chacun un nom propre, et tous ces quartiers réunis sont ensuite compris sous un seul nom commun, comme dans les grandes villes d'Europe. Tout près d'ici se trouve un village d'environ 150 habitants, qui compte cinq quartiers différents: *Vatu ni talai*, *Lo bubuke*, *Lo biloa*, *Lo pui baeko pui*, *Nai tavua*; or l'ensemble de ces différents groupements porte le nom commun de *Lolo sori*; et il en est ainsi à peu près partout.

Chaque quartier de village se compose d'un soit-disant chef, avec son *kamali*, sa place publique, ses cloches en bois, et un certain nombre de familles dont les membres sont censés ses sujets.

La place publique (*sara*) est un espace nivelé plus ou moins grand, rarement de plus de 50 m sur 30, décoré de plantes d'ornement en désordre, quelquefois de tombeaux et d'autels en pierre, et plus ou moins entretenu, plutôt mal, sauf à l'époque des fêtes. Les anciens, moins paresseux et plus religieux, avaient de ces places publiques beaucoup plus grandes et mieux décorées, comme le prouvent les vestiges que l'on en rencontre dans la brousse et qui témoignent d'un grand travail et d'un goût aujourd'hui inconnu. C'est dans cette place publique qu'ont lieu les assemblées, les danses et les hécatombes de cochons, ainsi que les harangues inséparables de ces cérémonies. Pendant ces harangues, de temps en temps un roulement de tambours se fait

entendre pour applaudir, comme si l'orateur avait dit quelque chose. Mais généralement, tout en parlant beaucoup, ils ne disent rien. Il y a cependant quelques exceptions, nous y reviendrons en son temps. Généralement ces places publiques sont en plein air, sans barrière aucune, mais à part les jours de danse, elles sont interdites aux femmes, qui passent à côté par des chemins détournés.

Dans un coin de la place se trouvent les cloches ou tambours (*sisigi*) plantées debout dans les îles où elles sont sculptées, couchées par terre sous un hangar là où elles ne sont pas sculptées. Il y en a quelquefois cinq ou six de différentes dimensions. Ces cloches sont simplement des troncs d'arbres creusés dans presque toute la longueur, par une ouverture qui n'a pas plus de 3 à 5 *cm* de large, ce qui demande un long travail de patience. Pour tirer des sons de ces cloches, on frappe avec de petits bois durs sur les petites, et avec de gros bois mous sur les grosses qui font l'office de grosse-caisse. Ces dernières s'entendent de très loin. J'ai entendu de Pentecôte celles d'Ambrym, c'est-à-dire à une distance de six ou sept milles.

Ici à Oba, ces cloches sont simplement des troncs d'arbres des 2 ou 3 *m* de long, creusés, mais à peine dégrossis et sans aucun ornement. Les Oba n'ont pas d'images sculptées, ils prétendent que *Takaro* (Dieu) le leur a défendu. Il en est de même à Pentecôte et à Maevo. Mais dans la plupart des autres îles, ces cloches sont sculptées et représentent en haut une figure d'homme, quelquefois même finement exécutée. Cette tête est surmontée d'une espèce de mitre d'où pendent deux fanons ramenés par-dessus les épaules et venant se rejoindre par devant au dessous du ventre, comme une étole pastorale. Ils sont terminés par une frange grossière assez semblable aux doigts des mains, ce qui au premier abord les fait prendre pour les bras et les mains de la statue. Mais en regardant bien, on reconnaît facilement que c'est un simple ornement.

Enfin, dans les îles où la sculpture est permise, il y avait autrefois (aujourd'hui cela a disparu, mais existait encore à mon arrivée, et je l'ai vu de mes yeux plusieurs fois) il y avait, dis-je, dans une fosse de 1.50 à 2 *m* de profondeur et entourée de plantes d'ornement, deux statues debout taillées dans des troncs de fougère arborescente, de grandeur naturelle, barbouillées de différentes couleurs, et représentant un homme et une femme au naturel c'est-à-dire absolument nus, la plupart du temps tournés l'un vers l'autre, et tous les deux en état d'érection et sese provocantes ad copulationem. C'est à ces abominations que se rapportaient les cérémonies les plus secrètes et les plus sacrées de la religion. Mais ils ne faisaient voir ces choses ni aux femmes, ni aux enfants, ni aux Blancs; ce qui donne à croire qu'ils avaient au moins des doutes sur la moralité de ces statues.

On a dit que les constructions carrées sont l'indice d'une civilisation très avancée en même temps que d'une grande sauvagerie. Il faut croire que ce principe admet quelques exceptions. Nos Hébrides, en effet, sont surement bien sauvages, mais la civilisation est loin d'y être avancée. Or, toutes les constructions hébridaises sont carrées, ou plutôt rectangulaires, car elles sont tout de même plus longues que larges. Je ne crois pas qu'il y ait dans



tout l'archipel, depuis les grands *kamali* jusqu'à la dernière case à cochons, une seule construction d'un autre genre. Or, ces constructions, toutes sur le même plan, peuvent se ramener à quatre catégories: Les *kamali*, les maisons des soit-disant chefs, les maisons de famille, et enfin les étables à cochons. Quelques mots sur chacune.

Et d'abord l'indispensable *kamali* inséparable de toute place publique. C'est une maison comme toutes les autres, c'est-à-dire un simple toit reposant directement sur la terre; elle ne s'en distingue que par ses dimensions et sa destination. Ce *kamali* est l'orgueil du village, aussi, malgré leur paresse, les Hébridais font-ils des prodiges de courage pour le faire le plus beau et le plus grand possible. Les anciens, moins paresseux, en faisaient d'une longueur un peu extravagante; j'en ai vu à Pentecôte qui n'avaient pas moins de 40 m de long sur 8 ou 10 m de large. Aujourd'hui, on en chercherait en vain de 20 m de long. Ce *kamali* est le *diversorium* du village. C'est là qu'ont lieu les réunions de toute sorte, que préparent et prennent leurs repas la plupart des hommes, sauf bien entendu quand ils ont un bon morceau de choix, car dans ce cas, en communistes pratiques, ils le mangent dans leurs maisons privées; c'est dans ce *kamali* que couchent ordinairement les célibataires et les jeunes gens non mariés, là qu'on reçoit, couche et nourrit les étrangers, mais non pas les étrangères, car ces *kamali* sont interdits aux femmes et même dans certains endroits aux garçons non encore circoncis.

La construction de ces *kamali* demande certainement un grand travail, mais ils y mettent le temps voulu; et puis, la technique n'en est pas compliquée: c'est toujours la même chose, ils n'y changent jamais rien, pas plus que les oiseaux dans la construction de leurs nids. Trois rangs de poteaux (*beru*) supportent le toit. Le premier rang, au milieu (*beru hune*), a environ 3 m de haut. Là dessus on place le faîtage (*hune*). Des deux côtés un autre rang de poteaux moins long (*beru vale*) qui supportent les sablières (*kai vale*). En dessus on place les chevrons (*rasa*) c'est-à-dire des bambous qui reposent sur la terre et qu'on attache avec des lianes (*karo*) sur les sablières et sur le faîtage et qu'on replie de l'autre côté sans les couper. Sur ces bambous (*bue*) on fixe la toiture c'est-à-dire des feuilles de palmier d'ivoire (*takure*) tressées sur des roseaux (*mavuro*). Dans les endroits où le *takure* fait défaut, on le remplace par des feuilles de cocotier ou des roseaux, mais ces toitures sont inférieures à tout point de vue et exigent une pente plus rapide. Une toiture en *takure* un peu serrée présente une épaisseur de 25 cm et peut durer 50 ans si le toit a assez de pente si un cyclône ne vient pas l'endommager. Le *kamali* n'a donc d'ouverture qu'aux deux pignons, mais ceux-ci sont généralement complètement ouverts ou à peu près; aussi il y fait froid pendant la nuit, mais cela n'empêche pas les indigènes d'y ronfler à poings fermés comme des bienheureux; on dirait des animaux à sang froid dont la température se met en équilibre avec la température ambiante. Que de fois ai-je envié leur sort en les entendant ronfler ainsi à mes côtés alors que je grelottais sous mes couvertures.

Le *kamali* est ordinairement partagé en autant de compartiments qu'il y a de poteaux soutenant le faîtage; mais chaque séparation consiste simple-

ment en un tronc d'arbre posé par terre et traversant toute la maison. Au milieu de chaque compartiment, un trou circulaire, creusé en terre et rempli ou entouré de pierres et de cendre, c'est le four, ou plutôt les fours (*dririgi*) où l'on fait cuire la nourriture.

De chaque côté, quelques feuilles de cocotier en désordre et par terre, c'est ce qui sert de lit aux sensuels qui veulent se payer l'illusion de ne pas coucher sur la dure. Cependant, les plus dégourdis ou les moins paresseux installent une claie sur quatre piquets plantés en terre, et qui, recouverte de feuilles, voire d'une natte, leur sert de lit; mais ceux-ci sont rares et leur exemple est loin d'être contagieux.

Par ici, par là, toujours en désordre, les ustensils du kava (*maloku*), plats (*buli*), raves (*gbuasisi*), bols (*laha*), et soucoupe (*tokatoka*).

Aux Hébrides, on ne parle pas de chaises, de bancs, de tabourets, etc., le moindre objet quelconque, un morceau de bois, une pierre, un plat à kava, et même une coquille de coco leur suffisent amplement, et à défaut de tout cela, la terre nue n'est-elle pas le siège le plus naturel? Mais, quand ils s'asseoient par terre, les Hébridais ont bien soin en s'en allant d'effacer avec le pied la photographie que leur postérieur a laissée dans la poussière, et ce par crainte de sortilèges.

En haut, au toit verni par la fumée et d'un beau noir luisant, sont suspendus toute espèce d'objets, des dents, des mâchoires et des queues de cochons, des arêtes de poissons, des raves à Logo, simples pieds de feuilles de fougère hérissés d'épines, des bois pour faire le feu pour le cas où les allumettes font défaut, quelquefois des arcs (*fuhu*), des flèches (*liue*), des conques marines (*tavue*), mais surtout un tas de petits sacs ou paniers (*taga*), remplis de toute espèce de bibelots.

Voilà pour le *kamali*. En somme, ce qu'il y a de mieux ce sont les poteaux du milieu. Ils ne sont pas sculptés, mais souvent bien droits et même polis, et quelquefois si gros qu'un homme ne peut les embrasser. Ils sont généralement en *cohu* (*tora*) ou en fougère arborescente (*vuluvulue*) tournée la base en haut. Le *cohu* est une essence du pays d'une grande beauté, et la fougère est une espèce d'ébène. L'un comme l'autre durent presque indéfiniment, même en terre.

La seconde classe d'habitations comprend les maisons privées des prétendus chefs. Elles sont construites sur le même plan et des mêmes matériaux que les *kamali*, mais elles sont plus petites dans toutes les dimensions; elles ont rarement plus de 6 ou 7 m de long, 4 m de large et 1.70 ou 1.80 m de haut, en sorte qu'on ne peut se tenir debout qu'au milieu. Les pignons sont fermés en feuilles, et dans l'un d'eux se trouve la porte c'est-à-dire l'unique ouverture que l'on forme avec des feuilles de cocotier tressées (*ul kokor*).

Les maisons des plus grands chefs sont à peu près partout entourées d'une barrière, soit en pierre (*uoruor*) soit en bois (*ara*), et souvent des deux à la fois pour mieux empêcher les regards indiscrets, et les deux bouts de cette barrière rentrent l'un dans l'autre, afin qu'on ne puisse pas voir à l'intérieur en regardant par la porte. Celle-ci se compose de traverses fixes en

bois jusqu'à la hauteur d'un mètre environ. Cette enceinte est très sacrée et personne n'y entre que le chef; ses femmes ont leurs huttes en dehors.

A l'intérieur de ces maisons se trouve d'abord l'indispensable four, pour le cas où le chef a un morceau de choix qu'il ne pourrait pas honnêtement manger seul au *Kamali*. Ensuite, à côté par terre ou sur une claie, quelques feuilles de cocotier parfois recouvertes d'une natte servent de lit; un rondin de bois, un caillou, ou même rien du tout, sert d'oreiller (*aulial*): s'il fait trop froid, une seconde natte sert de couverture, mais cela est rare car au milieu de la case fume le sempiternel feu qui ne s'éteint presque jamais. Au toit sont accrochées ou suspendues les richesses: casse-têtes, arcs, flèches, vêtements, coquilles, dents, mâchoires et queues de cochons, et enfin un tas de petits paquets contenant pierres sortilégiques (*manu*), poisons (*mueheg*), peintures pour barbouillage (*ueiag*), etc., etc.

Autrefois, la façade de ces maisons était ornée de trophées à l'extérieur, c'est-à-dire que de chaque côté de la porte étaient suspendus en faisceaux les crânes des hommes qu'ils avaient mangés et les mâchoires des cochons qu'ils avaient sacrifiés, eux ou leurs pères. Ces derniers existent toujours, mais les premiers ont à peu près disparu aujourd'hui, les Hébridais ne voulant plus passer pour anthropophages.

En plusieurs endroits, ces maisons de chefs présentent une curieuse particularité. La façade est surmontée dans le prolongement du faîtage d'un grand oiseau assez semblable à un aigle les ailes déployées. Ils font cet oiseau avec un arbre à racines rayonnantes plates qu'on appelle ici *katambola*, qui abonde dans l'archipel, et qu'ils arrachent soigneusement sans caper les racines. Alors ils sculptent dans le tronc le corps de l'animal, dans le pivot la tête, et dans les deux plus belles racines, les ailes, qui atteignent parfois jusqu'à 2 m d'envergure. Or, il n'y a pas d'aigles aux Hébrides, je ne sais d'où leur en est venue l'idée, mais il faut avouer que le symbole n'est pas banal du tout.

La troisième catégorie de constructions est celle des maisons de familles ordinaires, et par famille j'entends le père, la mère et les enfants. La plupart du temps ces maisons sont en plein air sans barrière aucune, celle du mari au milieu et celles des femmes et des enfants tout autour. Cependant, en plusieurs endroits, ces maisons de famille sont entourées d'une palissade en bois vivant de la hauteur d'un homme, ou bien d'une barrière en pierres doublée d'un treillis en roseaux, toujours contre les regards indiscrets car les pierres seules sont insuffisantes. Ces barrières, en effet, ne sont autre chose que des pierres sèches posées l'une sur l'autre, sans aucun mortier et de l'épaisseur d'une pierre. Elles sont donc forcément à jour, et ne peuvent guère dépasser 1 m de haut sans retomber ou moindre accident. C'est pour cela qu'on y supplée par une claie de roseaux, car les Hébridais n'aiment pas qu'on voit ce qui se passe dans leur intérieur. Sans doute, ces enceintes sont moins sacrées que celles des chefs, mais on voit avec peine les étrangers y pénétrer; comme chez les juifs, les palabres se font plutôt à la porte et en dehors de la clôture.

Ces maisons sont moins bien construites que celles des chefs et généralement moins hautes, il est rare qu'on puisse s'y tenir debout. Elles sont la



plupart du temps partagées en deux compartiments séparés quelquefois par une cloison, et dont l'un sert d'habitation aux cochons et l'autre aux hommes. Quelquefois c'est l'étable qui sert de vestibule, d'autres fois, au contraire, c'est le compartiment de l'homme qui sert de vestibule, car quand ce sont des cochons à dents, ils sont logés et attachés au fond dans l'obscurité de peur que le soleil ne leur abîme les dents. Tous les matins et tous les soirs, on conduit ces cochons dehors pour faire leurs besoins naturels, car il paraît que ces animaux sont tellement propres qu'ils refusent absolument de faire ces choses-là dans la maison. Quant au chef, la plupart du temps ses cochons à dents sont logés au *kamali*. Quand le missionnaire en tournée couche dans la brousse, il couche donc généralement avec les cochons, sinon dans le même compartiment, du moins sous le même toit. Les indigènes trouvent cela très naturel même très honorable, mais le nez européen se passerait volontier de tant d'honneur! On a beau fumer une, deux ou trois pipes pour désinfecter, inutile! Encore si on pouvait à volonté fermer le nez comme la bouche et les yeux! mais il faut bien respirer. Heureusement que dans ces circonstances on est très fatigué, et grâce à cela, on finit tout de même par s'endormir.

Cette maison du mari est meublée comme celles des chefs: un four (car la cuisine et les repas en famille sont inconnus), quelques feuilles en guise de lit, des utensiles de kava là où on en boit, des armes, des mâchoires de cochons, des ceintures de rechange, des masques, et un tas de bibelots qu'il serait trop long d'énumérer. Mais il n'y a ni trophées ni aigle à la façade.

Les maisons des femmes, moins confortables encore que celles des hommes ordinaires, sont surtout meublées de toute espèce de nattes qui sont la principale richesse du mari après ses cochons. Ces nattes sont roulées en gros paquets et suspendues par des cordes à 60 ou 70 *cm* de hauteur pour les préserver de l'humidité et des rats. La maison en est souvent à moitié remplie. C'est là dessous que couche la femme et ses enfants. Près de la porte, l'indispensable four avec les utensiles de cuisine, pierres, rapes, racloirs, seaux en bambou remplis d'eau, sac de sel c'est à dire un panier dans lequel se trouvent des noix de coco remplies d'eau de mer (*mavai*), et de chaque côté, des nattes en chantier ou la matière première en préparation.

Dans toutes ces maisons de famille, on entre par une porte qui se trouve nécessairement dans le pignon. Ces portes varient suivant les îles; généralement, c'est une ouverture de 1.50 *m* de haut fermée en bas par des traverses en bois en guise de seuil jusqu'à une hauteur de 60 ou 80 *cm*. Dans ces cases, on y voit encore un peu claire, du moins en plein midi. Mais dans quelques îles, par exemple à Mallikolo, où la civilisation rétrograde est le plus avancée, la porte consiste en un trou de 50 *cm* de haut sur autant de large et pratiqué tout à fait en bas, sur la terre, on dirait la gueule d'un four. Pour entrer, il faut se mettre littéralement à quatre pattes; aussi à l'intérieur, c'est l'obscurité à peu près complète, même en plein midi. Et sous ce rapport, les cases des chefs ne font point exception, pour entrer chez eux, il faut qu'ils rampent comme les simples mortels.

Enfin, outre le compartiment réservé pour certains cochons dans la maison des hommes, les Hébridais construisent parfois des huttes spéciales pour les cochons ordinaires. Ces huttes offrent cette particularité que le toit ne descend pas généralement jusqu'à terre, en sorte que, sous ce rapport, elles sont plus relevées que celles des hommes. La raison en est sans doute, comme je l'ai dit plus haut, que ces animaux ont tellement horreur de faire leurs besoins dans la maison, que dans certains cas pressants, ils ne prendraient pas le temps de faire le tour par le pignon, mais enfonceraient le toit; quoi qu'il en soit, celui-ci se termine généralement à la sablière.

En dehors des cochons, les Hébridais n'ont que les poules qui réclameraient une maison; mais comme ils sont trop paresseux pour leur faire un poulailler, celles-ci sont obligées de se débrouiller, de coucher dans les arbres et de pondre dans la brousse; aussi arrive-t-il la plupart du temps que les chiens et les cochons sont les seuls à profiter des œufs et des poussins. Après tout, ne faut-il pas bien que tout le monde vive!

Quant aux chemins, ils courent naturellement en tous sens autour de ces différents enclos, en lignes tantôt droites, tantôt courbes, tantôt brisées, tantôt... comment encore? C'est un véritable labyrinthe inextricable où il faut avoir passé vingt fois pour s'y reconnaître et ne pas s'égarer. Du reste, ils changent de place et de direction comme les chemins de la brousse toutes les fois qu'il prend fantaisie à un particulier de changer la place ou les dimensions de sa clôture.

J'ignore si cet usage existait ailleurs, mais ici, à Oba, le mari qui avait acheté une fille censée vierge, battissait autrefois une case spéciale pour la première nuit qu'il passait avec elle. Cette case consistait en une claie élevée sur des poteaux d'environ 1.50 m de haut; au dessus, un toit qui se terminait à la hauteur de la claie. Sur cette claie s'installaient le mari et la femme sur une belle natte toute neuve. Les parents de la femme étaient convoqués pour la circonstance. Le lendemain matin, on exposait la natte aux yeux des experts c'est-à-dire de tout le monde; si elle était tachée de sang, le mari payait un grand festin aux parents, dans le cas contraire, c'était les parents qui casquaient. Mais cet usage n'existe plus guère aujourd'hui.

D'après tout ce qui précède, on serait tenté de croire que chez un pareil peuple, on doit à chaque pas marcher dans les immondices. Il n'en est rien. Les excréments des cochons sont les seuls que les pieds et les yeux sont exposés à rencontrer, soit dans les chemins, soit aux environs des maisons, mais ceux de l'homme jamais. Si le mérite leur en revenait à eux, on pourrait même dire que sous ce rapport nos Hébridais sont de vrais modèles quand ils sont dans des conditions normales, c'est-à-dire en liberté et chez eux. Ce n'est pas qu'ils usent de fosses d'aisances, ils n'en ont pas besoin; ils ont des vidangeurs aussi dévoués que nombreux. Ce sont les cochons qui se disputent l'honneur de nettoyer la place chaque fois que leur maître ou un autre s'en va «dans la plantation des cochons» (*lo ara i boe*) ou bien «planter un taro» (*ribubueta*), comme ils disent dans leur langage métaphorique et imagé.

Pour résumer cette question des constructions hébridaises, on peut dire que nos indigènes sont dans un état d'évolution rétrograde. J'ai entendu dire

à plusieurs d'entre eux qui avaient passé 25 ou 30 ans à Fidji, qu'en rentrant chez eux, ils ne reconnaissent plus leur pays à cause en particulier des constructions qui sont bien moins confortables qu'autrefois. Du reste, je n'ai pas de peine à les croire, presque depuis 21 ans que je suis dans l'archipel, j'ai constaté par moi-même la même décadence. Il y a 20 ans, on n'aurait pas trouvé une case à cochons couverte en feuilles non tressées, tandis qu'aujourd'hui les maisons ainsi couvertes ne se comptent plus, même parmi les maisons d'habitation. Et il en est ainsi sous tous les rapports, c'est la décadence universelle. S'ils continuent de ce pas, bientôt sans doute ils se contenteront de coucher sous les arbres en attendant d'y grimper comme les singes. Il va sans dire que dans cet article je ne parle que de la masse des Hébridais et non des rares unités qui y font exception.

#### IV<sup>e</sup> Mort et Sépulture.

Il faut toujours tenir en regard que je ne parle que des Lolopuépué car ailleurs il y a parfois de notables différences. A tel point que, si les différents dialectes de nos îles indiquent sans doute une origine commune à nos Hébridais, leurs usages sembleraient parfois prouver presque le contraire.

En outre il faut remarquer que je ne parle que des croyances et coutumes traditionnelles, car aujourd'hui les unes et les autres commencent à évoluer et à sentir l'influence européenne, surtout l'indifférence et l'incrédulité.

Donc autrefois à Lolopuépué, d'après deux amis, les vieux sorciers Titi et Bala:

«*Na tamarakai hokosie rau mate ki mateana puroki. Tagaloï dolue, na*

«Les vieux seulement ils mouraient de mort simple. Hommes autres, les

*maresu, na malagelo, rau mate huri ram aru re<sup>1</sup>, sike ram tuleki*  
enfants, les jeunes gens, ils mouraient car ils empoisonner eux, ou bien ils enterrer

*drimago goro ra<sup>2</sup>, sike ram kakualevaki gire<sup>3</sup>, sike ram vakamate ra*  
jeune coco contre eux, ou bien ils ensorceler eux, ou bien ils tuer eux

*lo puro.*

à la guerre.

<sup>1</sup> *Aru*, mot verbifié qui signifie poison ou empoisonner. C'est le vrai poison qu'on met dans la nourriture ou dans la boisson. Il y en a de plusieurs espèces, les uns qu'ils fabriquent eux-mêmes, les autres qui proviennent de source européenne.

<sup>2</sup> *Tuleki drimago goro tagaloï*, espèce de sortilège qui consiste à prendre les excréments de quelqu'un ou la terre où il a uriné. On enveloppe cela dans une feuille d'igname sauvage (*guepu*), on met le tout dans un jeune coco (*drimago*) qu'on enchante en soufflant dessus et en faisant certaines prières. Enfin on va enterrer ce coco avec le contenu dans un endroit où il sort de terre des fumeroles (*tauate*). Le coco s'échauffe et la victime tombe malade. Si on réussit à découvrir le coco et à le porter avec des pinces dans une mare d'eau fraîche, le malade guérit, si non, il meurt infailliblement. Est-ce réalité ou pure imagination, le fait est que dès que qu'elqu'un s'imaginer avoir été ensorcelé de cette façon il cesse de manger, dépérit à vue d'œil et meurt; c'est sans doute d'imagination mais peu importe, le résultat est le même.

<sup>3</sup> *Kakualeva*, espèce d'envoûtement qu'on obtient en faisant des sorcelleries sur les restes de la nourriture de quelqu'un, ou bien sur la trace de ses fesses là où il s'est assis par terre, etc. et quelquefois même sans rien du tout. Comme dans le cas précédent, celui qui se croit victime de ce maléfice se décourage et meurt d'imagination. La moitié des indigènes meurent victimes,



*Me mo, tagaloi mo mate, mo van deni e na nunune, mo drike late-*  
 Alors, l'homme il est mort, elle va de lui la son ombre, elle marche ça et  
*ki lolo soko, mo kani potali, a baeko a matui, kide da hi lai tea lu*  
 là dans brousse, elle mange bananes, et fruits à pain et cocos, nous ne prenons pas sur  
*puiki lapasiki, mo voraki kana hinaka. Me betune dam tuleki gie lolo*  
 pieds quelques-uns, cela devient sa nourriture. Et son corps nous enterrer lui dans  
*tano, mo toka. Mo toka toka toka lune mo bulu bugi vundolue<sup>1</sup>. Lolo bugi*  
 terre, il reste. Il reste reste reste dedans il touche nuits cent. La nuit  
*kai limeki hagauluki, hagaulu kai limeki, dam bete hinaka, mo kani e.*  
 cinquième dixième, cinquantième, nous donner nourriture, il mange elle.  
*Mo maraka, bugi vundolue u ropo be me dam bete hinaka vakasiki, dam*  
 Enfin, nuits cent fini fini nous donner nourriture finir, nous  
*bete maloku vake, me mo, mo vomai lolo bugi mo lai e, mo vano mei*  
 donner kava aussi, et, il vient dans nuit il prend elle, il va et son  
*betune, mo hake lolo manaro.*  
 corps, il monte dans volcan<sup>2</sup>.

*Mo hake lune, mo drike lu karo hake radu. Vena tagaloiki mo asi,*  
 Il monte là, il marche sur liane haute très. Lorsque l'homme il mauvais,  
*mo matakū mo ruru lakuaki, karoki mo kilu. Mo drike drike drike mo*  
 il a peur il tremble beaucoup, la liane elle remue. Il marche marche marche il  
*dadari lo livukeki, karoki mo kilu mo lakua, mo drike sisoli, mo soi,*  
 arrive au milieu, la liane elle remue c'est beaucoup, il marche difficilement, il tombe  
*mo soi lo bei Dure guarapu, mo kani e, mo sala pohoki. Vena taga-*  
 il tombe chez truie longue, elle mange lui, il est perdu tout à fait. Lorsque l'hom-  
*loiki mo karea, he matakū tea, karoki he kilu tea. Mo drike drike vunu*  
 me est bon, il n'a pas peur, la liane ne bouge pas. Il marche marche tout  
*mo dadari lo bei Kelebu mo mabu. Mo toka lo bena bugi hagaulu. U*  
 il arrive chez Kelebu il repose. Il reste chez lui nuits dix. C'est

volontaires, de ces deux sorcelleries. Un jour le capitaine GASPARD trouvant que ses hommes restaient trop longtemps à terre, s'en va à terre lui-même et les fait embarquer promptement. Le lendemain, un de ses hommes tombe malade et refuse de manger. Au bout de deux jours, il était sur le point de mourir. GASPARD lui demande ce qu'il a et pourquoi il refuse de manger. «Masta, répond le canaque, c'est inutile, je vais mourir car je n'ai pas eu le temps de cacher les restes du coco que j'avais mangé à terre quelqu'un m'a ensorcelé avec, je vais mourir.» Le capitaine qui connaissait leurs usages lui dit: «S'il n'y a que cela, tu peux être tranquille, n'as-tu pas vu que j'ai passé après vous et que j'ai apporté tous les restes de cocos que j'ai fait brûler à la cuisine?» «Tu dis vrai, Masta?» «Absolument vrai.» Le lendemain, le canaque était guéri et reprenait son travail.

<sup>1</sup> Ici on ne compte presque jamais les jours, on compte les nuits. Ainsi on dit rarement: un jour (*rani katekale*), deux jours (*rani kai rue*); mais neuf fois sur dix on dit: une nuit (*bugi katekale*), deux nuits (*bugi kai rue*).

<sup>2</sup> *Manaro* est le nom du volcan qui se trouve au centre de l'île, à 1200 m d'altitude, et dont le cratère est changé aujourd'hui en un beau lac de 5 km de long sur trois de large, et que j'ai eu l'avantage de contempler de mes yeux. Un nouveau cratère est en train de se former sur le flanc un peu au-dessus du niveau de l'eau.

*ropo, Kelebu mo tau e lo bei Liglig tamate, mo toka vake lo bena bugi*  
fini, *Kelebu* il place lui chez *Liglig tamate*, il reste aussi chez lui nuits  
*hagaulu vake. Vunu, i Liglig tamate mo tau e lo bei Bue tokitoki, u ropo.*  
dix aussi. Enfin, *Liglig tamate* il place lui chez *Bue tokitoki* c'est fini.

*Ve na toka tau lo bei Kelebu sike lo bei Liglig tamate, ve dam tarani*  
S'il est encore chez *Kelebu* ou chez *Liglig tamate*, si nous voulons  
*dam kuare a, mo vomai, dam lehi e dam kato mei e. Ja mo toka be*  
nous appelons lui, il vient nous voir lui nous parler et lui. Mais il est fini  
*lo bei Bue tokitoki, mo sala pohoki de kide.*»  
chez *Bue tokitoki*, il perdu tout à fait de nous.»

#### Traduction plus libre :

«Autrefois, on croyait que les vieux seulement mouraient de mort naturelle. Quant aux autres, les enfants et les jeunes gens, s'ils mouraient, c'est ou bien parce qu'on les empoisonnait ou parce qu'on faisait contre eux des maléfices ou des sortilèges, ou parce qu'on les tuait à la guerre.

Or, quand un homme meurt, son âme le quitte et s'en va errant ça et là dans les bois, où elle mange les bananes, fruits à pain et cocos que nous lui laissons, car nous respectons quelques arbres qui sont destinés à lui fournir sa nourriture. Quant à son corps, nous le mettons en terre et il y reste jusqu'au centième jour. Le cinquième jour, le dixième et le cinquantième, nous lui offrons de la nourriture qu'il mange. Enfin quand les cent jours sont écoulés, nous lui offrons encore, mais pour la dernière fois, de la nourriture et du kava qu'il vient prendre pendant la nuit; alors l'âme se réunit à son corps et ils montent ensemble au volcan.

Pour y parvenir, il lui faut marcher sur une liane tendue à une grande hauteur. Si le mort est un homme méchant, il a peur et tremble de frayeur, ce qui fait remuer la liane. Plus il avance, plus la liane s'agite, et quand il arrive au milieu la liane balance tellement qu'il ne peut plus avancer; il perd alors l'équilibre et tombe chez *Dure guarapu* (longue truie) qui le mange, et il est perdu pour toujours.

Si, au contraire, le mort est un homme de bien, ayant la conscience tranquille, il n'a pas peur, ne tremble pas, de sorte que la liane ne bouge pas. Il franchit ainsi toute la longueur de la liane et arrive chez *Kelebu*, où il se repose. Il reste chez lui pendant dix jours. Ce temps écoulé, *Kelebu* le mène chez *Ligligtamate*, où il reste encore dix jours. Enfin après dix jours, *Ligligtamate* le mène chez *Buetokitoki*, c'est la fin de son voyage, le lieu du repos.

Tant que le mort se trouve encore chez *Kelebu* ou chez *Ligligtamate*, si nous le désirons, nous pouvons l'appeler, il vient, nous le voyons et lui parlons. Mais quand il est arrivé chez *Buetokitoki*, c'est fini, il est pour toujours séparé du royaume des vivants.»

Voilà la version de mes deux sorciers. Voici maintenant d'après les mêmes, les cérémonies que l'on fait à la mort de quelqu'un, cérémonies dont du reste, pour la plupart au moins, j'ai été moi-même témoin oculaire.

Lorsqu'un homme est mort, on commence par mettre par terre un grand nombre de nattes blanches (*gbuana mavute*). Dessus, mais en travers, on en met d'autres teintes en rouge (*gbuana memea*), enfin, dans le même sens que les premières, d'autres teintes aussi mais plus petites (*tupeki*). Sur ce tas de nattes, on place le mort pour lui faire sa toilette, ce qui consiste à lui mettre une belle croupière (*malo*<sup>1</sup>) et à lui peindre la figure en noir avec de la plombagine (*kesa*) et en rouge avec de l'ocre (*rerega*), deux choses qu'ils se procurent à Maevo et qu'ils emploient du reste dans une foule d'autres circonstances.

Après cela, on ramène le bout des nattes et on ficelle solidement le tout. Ensuite, on enroule autour, en spirale, des nattes ordinaires. Quand on arrive au bout, on revient, toujours en spirale. On en enroule ainsi 50, 100 et quelquefois 200, suivant la qualité du mort. Enfin par dessus, on enroule les *maraha*, nattes longues de dix brasses et larges de 50 cm, on en roule ainsi 50 et même 100 et quelquefois plus. J'ai vu ensevelir un chef il y a trois mois, le rouleau terminé, il ressemblait à un tonneau de quatre ou cinq barriques. Il est vrai que c'était un enterrement de première classe!

Tout ceci se fait le jour même de la mort si l'heure le permet. Ensuite, on sonne les cloches (*sisigi*), troncs d'arbres creusés sur lesquels on frappe à intervalles inégaux suivant qu'on frappe la grosse ou la petite. On dit alors que les cloches pleurent (*mo tagi na sisigi*). Le bruit s'entend de très loin et annonce à tout le pays la triste nouvelle. On creuse ensuite la fosse ordinairement dehors, rarement dans la maison. Autrefois il y avait des cimetières par familles, aujourd'hui on enterre n'importe où, le plus souvent près de la case du mort, et pour les chefs à côté de la place publique (*sara*). La fosse demande un vrai travail; celle du chef dont j'ai parlé plus haut, n'avait pas moins de 2 m de profond sur 3 m de long, et 2.50 m de large, soit à peu près 15 m cubes. La fosse finie, on y descend le mort au moyen de lianes et l'on pleure.

Ici les hommes ne pleurent guère, c'est l'office des femmes. Séparées en deux camps des deux côtés de la tombe, celles du premier camp commencent et poussent des gémissements prolongés jusqu'à perdre haleine. Avant que ce premier camp ait fini le second commence, et le premier recommence avant que le second ait fini, et ainsi de suite. On dirait une colonie de cigales qui crient dans les bois en se répondant. Du reste elles ont la prétention d'imiter une espèce de petites cigales qui crient de cette façon au coucher du soleil et qu'on appelle *tagi hohoro* (qui pleure la disparition).

Pendant que les pleureuses rivalisent de zèle, on recouvre de feuilles de cocotier le rouleau-cercueil. On jette dans la tombe des ignames (*damo*), quelques pieds de kava (*maloku*), un plat à kava (*buli maloku*), une rape à

<sup>1</sup> *Malo*, petite natte d'un mètre de long qu'on passe par derrière sous la corde qui sert de ceinture, que l'on ramène ensuite entre les jambes et qu'on passe de nouveau sous la même corde par devant en laissant retomber le bout comme un tablier. C'est tout le vêtement que *Takaro* donna aux premiers hommes. Aujourd'hui on remplace la natte par un morceau d'étoffe qu'on appelle toujours *malo*. Mais pour les circonstances solennelles, c'est toujours la natte traditionnelle.




kava (*basisi*<sup>1</sup>), un vase à kava (*laha*), une conque marine (*tabue*), des fourches (*beru*) sans doute pour se construire une case dans l'autre monde, et enfin une poule blanche (*toa mavute*), attachée mais vivante. Après cela, une vingtaine d'hommes, armés qui d'une pelle, qui d'une bêche, d'une pioche, d'un bois applati, voire d'une coquille de coco, travaillent à combler la tombe. Enfin on tue des poules qu'on fait cuire et qu'on mange après avoir fait la part du mort qu'on dépose par terre sur la tombe.

Les jours qui suivent sont employés à faire une barrière en pierre (*guaru*) au dessus de la tombe. Pour les gros bonnets, cette barrière atteint parfois plus d'un mètre de haut. On remplit le milieu de terre et on y plante du kava (*maloku*) et des plantes d'ornement (*sori*). On y plante aussi un bois fourchu (*beru*) de 3 m de long, la fourche en haut.

Le cinquième jour, grande réunion des parents, voisins et amis; grand repas de cochons, poules, ignames, kava. On fait d'abord la part du mort que l'on suspend dans un panier (*kete*) à la fourche préalablement plantée sur la tombe, et les vivants mangent le reste. On fait ensuite mémoire du mort par un grand repas tous les dix jours jusqu'au centième, mais on ne lui offre de nourriture que le dixième, le cinquantième et le centième. Je n'ai pu savoir pourquoi cette différence. Quand on leur demande, ils se contentent pour toute réponse d'un: «Nous faisons comme ça *Kam lolie muere*» qui a tout l'air de vouloir dire: N'insistez pas, c'est inutile! Mais chaque fois qu'ils suspendent la part du mort au haut de sa fourche, celui-ci vient la prendre pendant la nuit, la preuve c'est que le matin il n'y a plus que le panier vide. Cette preuve ne prouve pas grand chose, mais pour nos Hébridais elle est péremptoire. Surement, ce ne sont pas les chiens ni les cochons qui la font disparaître puisqu'elle est suspendue à 3 m de haut; mes deux vieux sorciers m'assurent (foi de Canaque) que ce ne sont pas les hommes non plus. J'ai eu la tentation d'aller passer la nuit sur place pour découvrir ou empêcher la supercherie, mais je n'en ai pas eu le courage.

Le centième jour est le plus solennel. C'est ce jour là que le mort doit partir en corps et en âme et passer sur la redoutable liane pour se rendre au premier vestibule du séjour des ombres. La nuit qui précède, on fait la cérémonie qu'on appelle *kuare tamate* (appeler le mort). On a préalablement rapé et fait cuire un gâteau (*logo*) de taro (*gbueta*) que régulièrement on devrait appeler *logo gbueta*, mais qu'on appelle *logo baeko* parce qu'il est destiné à être suspendu au *baeko* (arbre à pain) du haut duquel l'évocateur doit appeler le mort. On dispose autour de la tombe les cochons, poules, ignames, kavas destinés au repas du lendemain. Lorsque tout est prêt on s'assoit par terre autour du *baeko*, et quand le sorcier y est monté, on suspend aux branches dans une natte blanche le *logo baeko*. Alors pendant que les pleureuses cigales poussent leurs gémissements plaintifs, le sorcier du haut de son arbre appellé le mort.

<sup>1</sup> *Basisi*, c'est un morceau de corail, de ce corail qui pousse comme une boule et dont la surface ressemble à un rayon d'abeilles. On en case un morceau auquel on donne cette forme . On le prend de la main droite par le petit bout et on introduit l'autre dans la main gauche remplie de kava, et on rape en tournant. On ne mâche pas le kava.

*Mo kware muere: X., ko vomai, ko lai bulemu dure, bulemu boe,*  
 Il appelle ainsi: X., tu viens, tu prends tes truies, tes cochons,  
*bulemu toa, bulemu damo, bulemu gbueta, kamu hinaka, memu maloku, ne-*  
 tes poules, tes ignames, tes taros, ta nourriture, ton kava, tes  
*tumu mei ka horamu, nem hake! nem hake nem dadari lo bei Kelebu!*  
 enfants et ta femme, vous montez! vous montez vous arrivez chez Kelebu!  
*Kelebu na tau ko lo bei Liglig tamate! Liglig tamate na tau ko lo bei*  
*Kelebu* qu'il place toi chez Liglig tamate! Liglig tamate. qu'il place toi chez  
*Bue tokitoki, ko vano!*  
*Bue tokitoki,* tu vas! (= bon voyage!)

Le tout est chanté recto tono sauf les syllabes qui précèdent immédiatement les points d'exclamation, qui sont criés un octave plus haut et prolongées aussi longtemps que l'haleine le permet. C'est le suprême adieu, le «Requiescat in pace»!

Alors le sorcier descend; on transvase le *logo* de la natte blanche dans un panier, on l'arrose alors de lait de coco et on le mange avant le jour. Au jour, on fait un grand repas de cochons, poules, etc., et l'on donne sa part au mort pour la dernière fois.

Enfin on fait de grands discours pendant lesquels on paie ordinairement avec des *maraha* (nattes de dix brasses) les pleureuses et l'évocateur, qui du reste a lui même dû fournir une truie pour la cérémonie. Ici se terminent les honneurs pour les hommes ordinaires.

Pour les gros bonnets, on continue de les fêter les 105<sup>ème</sup>, 110<sup>ème</sup>, 150<sup>ème</sup>, 200<sup>ème</sup>, 205<sup>ème</sup>, 210<sup>ème</sup>, 250<sup>ème</sup>, 300<sup>ème</sup> jours, et ainsi de suite jusqu'à 1000 jours. On fait alors grande fête et on pleure mais on n'offre pas de nourriture au mort attendu qu'il ne peut plus avoir de communication avec la terre des vivants. Autrefois, quand la monarchie était héréditaire, le fils qui remplaçait son père comme vrai chef, continuait à fêter son père tous les 1000 jours jusqu'à 10.000. Mais c'était l'extrême limite et du reste, ce suprême honneur était le privilège d'un petit nombre, car la plupart du temps le fils mourait lui-même avant le 10.000<sup>ème</sup> jour. Aujourd'hui, c'est l'anarchie absolue et cela ne se fait plus, attendu qu'il n'y a plus guère de chefs qu'en théorie. Tout le monde étant susceptible de devenir chef et prétendant l'être, il n'y a plus personne qui obéisse et, par conséquent, plus de véritables chefs.

A ce propos, voici ce que mes deux sorciers m'ont raconté au sujet de l'origine de cette anarchie relativement récente:

Il y a quelque 50 ans, un nommé Kabu, du village de Salakoro, à une heure d'ici, mourut. Pendant qu'on le ficelait dans ses nattes, on s'aperçut qu'il remuait le pied droit. On se mit alors à le masser et il revint à la vie. «Tu nous as mystifiés, tu n'étais pas mort.» «Si j'étais mort, la preuve c'est que je viens de chez *Kelebu*. J'y ai vu les hommes séparés en trois barrières différentes, et *Kelebu* m'a dit: «Tu vois ceux-là dans la première barrière, ce sont ceux qui m'ont pas tué de cochons, ici ils sont les roturiers; dans la seconde barrière, ce sont ceux qui ont tué quelques cochons, ils sont petits

chefs ici; dans la troisième barrière, ce sont ceux qui ont tué beaucoup de cochons, ici ils sont grands chefs. Ici on ne tient compte que du nombre de cochons immolés, le titre de chef qu'on a eu sur la terre ne compte pour rien. Retourne sur la terre et va dire cela à tes compatriotes.» Je viens donc vous dire que nous pouvons tous devenir chefs, il suffit pour cela de tuer des cochons.» Cet homme qui vécut encore plusieurs années ajouta l'exemple aux paroles et il fut suivi par tout le monde. Ce fut le coup de grâce de la royauté héréditaire. Mes vieux sorciers m'assurent qu'ils ont connu eux-mêmes cet homme, ce qui ferait remonter ce fait à une cinquantaine d'années environ. Cela du reste coïncide pour l'époque, à un fait également merveilleux que me racontait, il y a 17 ans, un garçon intelligent d'Ambrym, et qui fut également le point de départ de l'anarchie et la mort de la royauté héréditaire dans les îles de Mallicolo et d'Ambrym, et dont je vous parlerai une autre fois.

(A suivre.)





## Wer waren die minoischen Kreter?

Von Dr. EMIL FISCHER (Bukarest).

Es ist noch nicht so lange her, daß die ernste Wissenschaft die meisten Berichte über die Pelasger<sup>1</sup> in das Reich der Mythe verwies. Noch NIEBUHR (Römische Geschichte, 1833) mußte gegen diese Voreingenommenheit ankämpfen: „Nicht aus Hypothese, sondern mit voller historischer Überzeugung, sage ich, daß eine Zeit war, wo die Pelasger vielleicht damals das ausgedehnteste aller Völker in Europa, vom Padus und Arnus bis gegen Bosporus wohnten . . . daß die nördlichen Inseln im Ägäischen Meer die Kette zwischen den Tyrrhenern Asiens und dem pelasgischen Argos erhielten.“

Welche Wandlung der Anschauungen über die griechische Vor- und Frühzeit selbst in der kurzen Zeit der letzten zwei Jahrzehnte platzgegriffen hat, zeigt uns aufs deutlichste K. J. BELOCH's „Griechische Geschichte“, 1912, zweite Auflage, S. 21—26, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 75, 77, 96—125.

Nach den alten griechischen Autoren (HOMER, AESCHYLOS, DIONYSIOS von Halikarnass, DIODORUS SICULUS) waren die Pelasger die Begründer der europäischen Kultur. Sie haben die Menschen gelehrt: sich Hütten (*καλύβας*) bauen, Ackerbau treiben, Gesetz und Rechte achten („*δίκαιοι Πελασγοί*“) und die Götter ehren („*ἱεροὶ Π.*“). HOMER nennt sie die „guten“, ja geradezu „*ἄριστοι Πελασγοί*“. Auch DIODORUS SICULUS schreibt ihnen die Begründung der Kultur in Kreta zu. Die Schaffung des ältesten griechischen Heiligtums in Dodona war auch ihr Werk (*ἱεὺς Πελασγικῶς*). HERODOT sagt: τὸ Ἀττικὸν ἔθνος τὸν Πελασγικόν. Noch THUKYDIDES berichtet, daß viele athenische Familien sich pelasgischer Abkunft rühmten. Aber nicht nur war ehemals auch Illyrien und Thrakien (mit Einschluß des alten Dakerreiches) von ihnen bewohnt, auch Kleinasien war von ihnen besiedelt<sup>2</sup>. Nach MELA waren die Karer, nach STEPHANOS BYZ. die Leleger<sup>3</sup> Pelasger. Von dort aus sollen beide, unter dem Namen der Tursener (Etrusker), nach Italien ausgewandert sein (I, 94). Die Trojer und Phrygier waren Thraker, also ehemalige Pelasger. Aber noch weiter, bis nach Paphlagonien, nach Kappadocien, bis nach Arabien, ja sogar bis an den Indus sollen pelasgische Kolonisten gelangt sein; ganz natürlich, daß sie nach Unter-Ägypten, an den Nordrand Afrikas, nach Gallien und Iberien verschlagen wurden.

DIODOR berichtet auf das bestimmteste, daß die Kreter die Erfinder der Schrift seien. Ihr Alphabet sei später zu den Phönikern gelangt und erst von diesen (umgeändert) an die Griechen weitergegeben worden.

<sup>1</sup> *Πελαγος* = Meer, See; Nebenform *Πελασγοί* (näheres bei BELOCH, p. 70, Note 2). Pelagonen (Niederländer) = Pelasger. *Πελαγονία*, Landschaft Makedoniens. STRB.

<sup>2</sup> „Nam tota fere ora (Asiae minoris) ad occasum vergens quondam Pelasgis impleta misse . . .“

<sup>3</sup> HERODOT, der doch aus Karien stammte, sagt, daß die Karer und Leleger dieselbe Sprache redeten.

Daß ein Volk, das in so weiten Wohnsitzen — in drei Erdteilen — siedelte, kein einheitliches war und nicht einheitlich bleiben konnte, ist sicher. Kleinere Kolonien sind in der ganz barbarischen Urbevölkerung, unter der sie ansässig waren, wahrscheinlich bald untergegangen, größere aber sind im Laufe der Zeit doch auch merklich verändert worden.

Jedenfalls sind die Pelasger im Neolithikum in Europa erschienen.

Wir müssen sie aus mancherlei Gründen, darunter auch sprachlichen, für Arier halten, etwa für die ersten Stämme, die sich von den „Indogermanen“ abspalteten und nach Süden und Südwesten auswanderten.

Überaus wertvoll zur Zeitbestimmung sind die prähistorischen Knochenfunde aus Kreta, die von Dr. HAZZIDAKIS (Direktor des archäologischen Museums in Kandia) an C. KELLER übergeben und von diesem in der „Vierteljahrsschrift der naturforschenden Gesellschaft zu Zürich“ besprochen worden sind. Diese Knochenreste stammen aus dem Neolithikum und gehören der alt-, mittel- und spätminoischen Zeit an<sup>1</sup> und dem Beginn der Eisenkultur (1200—1000 a. Chr.). Das bevorzugte Haustier der jüngeren Steinzeit war das Rind. Daneben kommt ein Hausschwein vor (das der *Sus indicus*-Rasse angehört) und eine Hausziege, die aber nicht von der einheimischen Wildziege abstammt. Spärlich tritt auch das (mit dem Torfschaf verwandte) Hausschaf auf.

In der mittelfinoischen Zeit erscheint ein neuer großer Rinderschlag, wie er in dem Palast des Minos, dann in Mykenae, ferner auf dem Becken von Amyklae mehrfach abgebildet ist.

In der spätminoischen Periode (Blüte der kretischen Bronzezeit) tritt das Pferd auf, das nur von außen (und zwar aus Kleinasien) eingeführt sein konnte. (Auf einem kretischen Täfelchen ist ein Streitwagen und daneben ein Pferdekopf abgebildet.) Jetzt erscheint auch zum erstenmal ein großer (Wind-) Hund.

Mit der Eisenzeit beginnt der Niedergang der alten höheren Kultur. Jetzt tritt auch der Esel auf, die Haustaube und die Honigbiene.

Durch den Einbruch der Dorier in Kreta (Bauernkultur) ist die alte pelasgische Bevölkerung nach dem Osten und Westen der Insel abgedrängt worden<sup>2</sup> und hat sich dort unter dem Namen der Eteokreter<sup>3</sup>, noch Jahr-

<sup>1</sup> Die altminoische Schicht hat eine Mächtigkeit von 6 m, die anderen von 5½ m. Die neolithische Zeit mag etwa in der ersten Hälfte des 5. Jahrtausends begonnen haben, hierauf folgte um 3000—2500 die Stein-Bronze-Zeit, endlich die Bronzezeit, die augenscheinlich von Kypros ausging. Daran schloß sich die Eisenzeit, deren Beginn etwa in die Zeit des Trojanischen Krieges gesetzt werden kann. EVANS unterscheidet drei Perioden: Early-, Middle- (sog. Kamares-Zeit) und Late-Minoan (mykenische), die er dann wieder in je drei Teile zerlegt. Er rückt mit ihrem Beginn bis zum Jahre 1200—1000 hinauf, was jedenfalls zu weit gegangen ist.

<sup>2</sup> Kreta war ehemals gerühmt worden wegen seiner hundert Städte.

<sup>3</sup> ετεός = wahr, wirklich, echt. Die Schädel aus den vorgriechischen Gräbern auf Kreta sind, wie die griechischen, dolichocephal, Gesichtswinkel 75·7, mittlere Kapazität 1388·7 cc. Das Haar der Eteokreter ist auf den Wandgemälden dunkel, während die Griechen (anfänglich) wie die Traker vorwiegend blond waren. Die „Philister“ auf dem Diskus von Phastos haben gerade Nasen,

hunderte lang erhalten. Von ihr sind einige Inschriften vorhanden, die zwar in griechischen Buchstaben, aber in einer uns (bis noch) unverständlichen Sprache abgefaßt sind.

Die bekannten kretischen Täfelchen (aus dem Palaste von Knossos) sind teils in einer Linear-, teils in einer Art von Bilderschrift gehalten<sup>1</sup>. Der Schild von Phästos scheint vielleicht von außen importiert zu sein. Die einzelnen Bilder (Tiere, Menschen, Pflanzen, Werkzeuge, Schiffe u. dgl.) sind mit Stempeln in den weichen Ton eingedrückt und der Ton nachher gebrannt worden. Man hält die helmbuschgeschmückten Krieger einstweilen für Philister. Ob die beiden Frauengestalten mit den bauschigen Röcken und den großen nackten Brüsten mit Recht für die Göttin Kybele (Rhea) gehalten werden, möchte ich bezweifeln. Dergleichen Frauen (mit so großen nackten Brüsten) begegnen uns auch auf einem Goldring aus Mykenae und auf Glasfüßen von Amyklae.

Die kretische Linearschrift scheint (der Kürze der Worte wegen) eine Silbenschrift gewesen zu sein, vielleicht auf dem Übergang zur Lautschrift. Der Beginn des Satzes ist durch ein liegendes Kreuz (×) bezeichnet, sehr selten durch ein stehendes (+). Durch diese Bezeichnung ist es kenntlich gemacht, daß die Lesung der Zeilen manchmal in einer verschlungenen Linie, anderemale geradezu boustrophedisch ausgeführt werden muß. Die Zahlzeichen sind bekannt, das System war dekadisch, also auch nicht orientalisch, nicht assyrisch sexagesimal. Eins wurde mit einem geraden oder gekrümmten stehenden Strich (|), zehn mit einem liegenden (—) bezeichnet. Hundert hatte das Zeichen •, Tausend eine rhombische Figur ◇. Vielleicht bedeutet das Zeichen √ ein Viertel.

Die „kretischen Täfelchen“ sind bisher noch nicht gelesen. Man darf aber annehmen, daß sie in einem pelasgischen Idiom abgefaßt sind. Leider sind uns vom „Pelasgischen“ nur sehr, sehr bescheidene Sprachreste erhalten geblieben<sup>2</sup>.

Diese wären etwa<sup>3</sup>:

*ababa* (thrak.) Mutter. Capit. Maximini duo.

<sup>2</sup>*Abbâ* (pannon.) Vater. Anonym. BELAE, 32.

*aesar* (etrusk.) Gott. SUET. OCT. 97 (nach HESYCH. αἰσῶι),

ἄλα (pelasg. in Karien) Pferd. STEPH. BYZ. (Alanen.)

<sup>3</sup>*Ἀλβαξος* Berg in Karien.

<sup>2</sup>*Ἀμνισός* Fluß und Hafen in Kreta. Odys.

<sup>1</sup> In solcher Bilderschrift erscheinen namentlich die zahlreichen Siegel und die Aufschriftmarken. Die letzteren sind gelocht und wurden offenbar Krügen, Säcken oder sonstigen Gegenständen umgebunden, um den Besitzer festzustellen.

<sup>2</sup> Vgl. dazu das „pelasgische“ Glossar, das in N. DENSUSIAN's „Dacia preistorica“ enthalten ist. Bukarest, 1913. p. 1070—1110.

<sup>3</sup> Die zahlreichen dakischen Pflanzennamen, ferner die topographischen Benennungen (Berge, Flüsse, Ortschaften) aus dem Thrakergebiet sind hier nicht aufgenommen, auch die Eigennamen nicht, alles zusammen einlge Hundert. Ein großer Teil davon findet sich bei mir in der „Herkunft der Rumänen“ und in der kulturhistorischen Paläontologie der rumänischen Sprache.



*ἀναξυρίδες* die weiten und langen Hosen der Skythen<sup>1</sup> (HEROD.), Braccac der Geten (OVID).

*Aplu* (etrusk.) Apollo. Die dakische Stadt Aplum = Apulum.

*ἄργιλλος* (thrak.) Maus. HERAKL. Fr. 42.

*ἀργός* und *ἄργος* (pelasg.) Acker. HOM. II. II. 681.

*ἄριμα* (skyth.) eins HEROD.

*Ἀρζος* Stadt und Fluß in Thrakien. PTOL.

*ἄσχυ* (skyth.) eine Art Brot. HEROD.

*βαλῆν* (phryg.) König. HESYCH. (*Dece-bal.*)

*βέδν* (phryg.) Wasser. DIDYM. CLEM. ALEX. Strom. V.

*βέδν* (macedon.) Luft. NEAUTES CYZ. Fr. 27.

*βέκκος* (phryg.) Brot. HEROD. II. 2.

*Βάκχος* (thrak.) Dionysos.

*βάνδα* (pelasg. in Karien) siegen. STEPH. BYZ.

*banus* (alan.) König, z. B. *Sangibanus*. Wie in *Boiorix*.

*βάτιος* (libysch) König. HERODOT.

*Bato, Batto*, thrak. und pannon. Namen.

*Δία* (pelasg.) Tag (in Kreta). MACR. Sat. I. 15.

*δάβα*, *δαύα*, *δέβα* (dakisch) -Dorf. *Déva* in Siebenbürgen. Vgl. die vielen dak. Ortschaften auf -*dava*. Die Daker selbst hießen auch Dai und Davi. (STRAB, PLAUT, TERENT, HORAT.)

*Ἐξαμπαῖος* (skyth.) = *Ἰραὶ ὁδοὶ* (HEROD.) = *sacrae viae*.

*γαρύλη* (in Bithynien, Thrakien, Lydien) Goldamsel.

*gurgula* (in Pannon.) Goldamsel.

*γέλος* (bei den kleinasiat. Karern) König. STEPH. BYZ.

*Hister* (getisch) die Donau. JORN. Get. 12.

*Καμάρα* Stadt auf Kreta. STEPH. BYZ. (Kamaresvasen.)

*Κάνναβις* (skyth., thrak.) Hanf. HEROD.

*Lar*, pl. *Lares* (etrusk.) Herr. (LIV. 2. 9.)

*Mā, Mā Ἰᾷ* (lyd.) = Rhea, Mater Terra STEPH. BYZ.

*οἰόρ* (skyth.) Mann { *οἰόρπατα* (HEROD.) die männertötenden Amazonen.  
*πατά* (skyth.) töten }

*Παπαῖος* (skyth.) der oberste Gott. (HEROD.)

*πάρα*, *πάρον*, *πόρο* (thrak.) Bach, Fluß. (SUIDA.)

*πέλτον* (thrak.) Schild (SUIDA.)

*πικέριον* (phryg.) Butter. ARIST. Hypomm. 6.

*πλαχόνετα* (pannon.) eine Art Pfannkuchen (SUIDA.)

*πῦρ* (phryg.) Feuer (Ed. DIDOT. I. 302).

*ra* (? *raiu*) (pelasg.) König.

*rix* (pelasg.) König.

*σαγάρης* (skyth.) Kriegsbeil (HEROD., STRAB.)

*sagum* (dak., skyth.) Wollmantel. POLLIO. XXX.

*Σχύθαι* (bedeutet nach LIV. 28. 2.) Schildträger; auch die Perser benannten sie (nach HEROD.) *Σάχοι* (griech. = Schild).

<sup>1</sup> Die Skythen werden von STEPH. BYZ. *ἔθνος ὀρθόκλιον* genannt.

*strava* (dakisch) Leichenmahl. JORN. c. 49.)

*taba* (lyd.) Felsen. STEPH. BYZ.

*Τάπαι*, Ort im südwestlichen Dazien. (DIO CASS.)

*Tabae*, ein Paß in Dazien. (JORN.)

*Temarunda* (skyth.) = meotische See. PLIN. 6. 7. Moetin (Scythae) *Temarinda* (vocant).

*θεοὺς* (pelasg.) die Götter. HEROD. get. *δίο(ς)*, *ζίο(ς)*, *ζάλ*, dor. *δεός*, lacon. *σιός*.

*Ζεός* (pelasg.) der oberste Gott. (eolisch) *Δεός*, *Σδεός*.

*ζόμυρος* (thrak.) wilder Ochse. HESYCH. lat. *urus*.

Das wären etwa die Vokabeln (aus N. DENSUSIAN's Glossar), die man aus den alten Autoren als „pelasgisch“ nachweisen kann.

N. DENSUSIANU hat daneben aber auch Vokabeln aufgenommen, die (aus JAKOBITZ und SEILER) sich als griechisch erweisen. Im Buchstaben A allein sind es 57; doch sind ihrer 48 dem klassischen Griechisch fremd<sup>1</sup>.

Es ist ganz sicher, daß in die griechische Sprache vom Norden her (von Thrakien und vom Pontus) allmählich viel Sprachgut eingewandert ist, das durch seine indogermanische Verwandtschaft der Einverleibung keine Schwierigkeit bot. Auch die griechische Theogonie stammt zum größten Teil vom Norden. Man denke nur an den Dionysos- und Herakleskult, ferner an Hermes. Orpheus, die Mänaden und Korybanten stammen von Thrakien. Die Herakliden, die Dorier haben nördliche Sprach- und Kulturbereicherungen mitgebracht, nicht zum wenigsten die Makedonier Alexanders des Großen.

Diese Andeutungen können genügen.

Zur Aushilfe ist es vielleicht erlaubt, auch das Alt-Illyrische heranzuziehen<sup>2</sup>. Die Illyrier (Albanesen) haben sich in ihrem Kern ziemlich unbeeinflusst von anderen Völkern erhalten: in Sprache, in Sitten und Gewohnheiten und auch rassenhaft<sup>3</sup>. Es sind uns sehr viele alte illyrische Personen-, Völker-, Orts- und Ländernamen erhalten. Auch ein altes illyrisches Glossar läßt sich noch herstellen, das namentlich Haustier- und Pflanzennamen

<sup>1</sup> <i>Aapas</i>	<i>ἄλα</i>	<i>alutatium</i>	<i>arborria</i>
<i>Aaru, Anru</i>	<i>Alba</i>	<i>alutia</i>	<sup>2</sup> <i>Ἀργέταρος</i>
<i>ababa</i>	<sup>2</sup> <i>Ἀλβανος</i>	<i>Alutum</i>	<i>Arius</i>
<i>Ababus</i>	<i>albeum</i>	<i>anti, ankh</i>	<sup>2</sup> <i>Ἄροα</i>
<sup>2</sup> <i>Abbā</i>	<i>Albion</i>	<i>Anxuvus</i>	<sup>2</sup> <i>Ἀρσενν</i>
<i>Abbae</i>	<i>Albocola</i>	<sup>2</sup> <i>Ἄπα</i>	<sup>2</sup> <i>Ἀρζος</i>
<sup>2</sup> <i>Ἀβούλα</i>	<i>Albula</i>	<i>Apammari</i>	<sup>2</sup> <i>Ἀσαράκαι</i>
<i>Aker</i>	<i>Album</i>	<i>Aphas</i>	<sup>2</sup> <i>Ἀσαράθ</i>
<i>ach, acha</i>	<i>Albus</i>	<i>Aplu</i>	<i>ἄσχν</i>
<i>aesar</i>	<i>alpus</i>	<i>Apo</i>	<sup>2</sup> <i>Ἀσίλβα</i>
<i>Aeternitatem</i>	<i>Altanus</i>	<i>Apulum</i>	<i>ἄττα</i>
<i>aierōs</i>	<sup>2</sup> <i>Ἀλτηναί</i>	<i>araesa</i>	<i>Austravia</i>

<sup>2</sup> Die einzige „thrakische“ Sprachprobe, die uns erhalten ist, enthält die bekannte Grabinschrift von der Insel Lemnos, die in die Zeit 550 a. Chr. verlegt wird. Ihre Lesung ist von verschiedenen Seiten (Dr. WILSER, Heidelberg, N. DENSUSIANU, BRÉAL) versucht, aber nicht endgültig festgestellt worden.

<sup>3</sup> Vgl. meine Arbeit „Wer sind die Albanesen?“ Korrespbl. Hamburg, 1914.

enthält. Vielleicht kann man damit etwas anfangen, zumal da ein ansehnlicher Teil der Täfelchen kurze Aufzeichnungen über Abgaben (Steuerleistungen, Lieferungen) und dgl. zu enthalten scheint.

In meinen „Sprachlichen und dinglichen Parallelen im alten Thrakergebiet“ (Anthropos, 1913, Bd. VIII<sup>1</sup>) habe ich gezeigt, daß sich in diesem großen Ländergebiet (in Sprache, Sitten und Gewohnheiten) doch noch manches Gemeinsame nachweisen läßt.

Da einstweilen mit der Lesung der Täfelchen nicht weiter vorwärts zu kommen ist — übrigens stehen ja die von A. EVANS versprochenen zwei Bände der „Scripta Minoa“ noch aus — so habe ich die eteokretischen Inschriften einer Prüfung unterzogen. Dr. HAZZIDAKIS hatte die große Liebenswürdigkeit, für mich drei Inschriften abzuklatschen und die eine obendrein auch zu photographieren. Alle drei sind (wie Dr. HAZZIDAKIS mitteilt) schon anderweitig publiziert worden, sind mir aber hier unerreichbar geblieben. Sie stammen aus den Ruinen der alten eteokretischen Stadt Πραιός. Nr. 1 (auch photographiert) ist sicherlich die älteste; die Buchstaben sind von altgriechischer Form und sind in den Zeilen bald rechts, bald links gewendet, so daß sie offenbar boustrophedisch gelesen werden mußten. Die beiden anderen sind in dem jüngeren griechischen Alphabet gehalten. In der Inschrift Nr. 3 lese ich <sup>2</sup>:

. . . ΗΔΗ . ΔΕΑ . . .  
 . . . ΩΠΕΙΡΑΡΙ . . .  
 . . . . .  
 . . . . ΙΡΟΥΚΛΕΣ . . .  
 . . . . .

Es scheint also von irgendeiner Göttin und von dem Weihgeschenk eines Hierokles die Rede zu sein.

Wenn nun auch der Einfluß der griechischen Kultur und Sprache auf die Eteokreter in Anschlag zu bringen ist, so darf doch auch aus dieser Inschrift geschlossen werden, daß die Kreter keine Orientalen (Semiten) waren, sondern zu den „arischen“ (indogermanischen) Völkern gehört haben. Auch CONWAY (*teste* BELOCH, p. 75.) betont, daß ihre Sprache nicht semitisch ist und indogermanisch sein könnte.

Gerade so wie in Kreta, ebenso kommt in Thrakien, in Mykenae und in Karien die Doppelaxt (λάβρυς), als kultisches Symbol, vor. Schon bei den alten Pelasgern steht die Zeusverehrung (Jupiter Lapis<sup>3</sup>) an der Spitze. Zeus war (der Sage nach) auf Kreta geboren und auch dort begraben. Er war also — vor seiner Vergöttlichung — sicherlich ein einheimischer großer Herrkönig gewesen. Ein weiterer Beweis des hohen Ansehens, in dem die kretische Kultur stand, ist es, daß der König Minos und sein Bruder Rhadamantus als Richter in der Unterwelt bestellt waren.

<sup>1</sup> Vgl. auch Korrespbl. Hamburg, 1914, Januar.

<sup>2</sup> Die verstümmelten Buchstaben und (einstweilen) unverständlichen Wörter habe ich weggelassen.

<sup>3</sup> In manchen Gegenden Rumäniens schwören die Bauern heute noch mit einem Stein in der Hand.



Die Seemacht Kretas erstreckte sich ehemals weit in das umliegende Meer hinaus. Noch zur Zeit des Theseus waren ihm die Athener tributpflichtig.

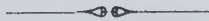
In Ägypten wurden die Kreter Pulsat oder Keftiu, von den Juden Keretim oder Kreti benannt.

Nach den Funden in Kreta und in Mykenae scheint es nun erwiesen, daß auch der Kultus der Aphrodite nicht erst von der babylonisch-kyprischen Aschtoret-Astarte her stammt, sondern seinen Ursprung im Reiche des Minos hatte<sup>1</sup>.

Ein Aufenthalt in Kreta könnte vielleicht raschere Klarheit schaffen. Leider gestatten es meine Verhältnisse nicht, die kretischen Täfelchen an der Quelle zu studieren. Wie leicht habe ich manches in Delphi und in Olympia begriffen, was mir am heimischen Studiertisch nicht einleuchten wollte<sup>2</sup>. Auch in dem Archäologischen Museum in Sofia habe ich mehr von den alten Thrakern kennen gelernt, als aus Büchern.

Mit den bisher bekannt gewordenen Bilinguen (kurze Weihe-Inschriften aus Lilybäum, also punisch, und einer assyr.-hethit. oder assyr.-myken.) hat man nicht viel anfangen können, da die myken. Zeichen derart verschwommen und flüchtig eingeritzt und die Buchstabenvarianten der punischen Lesung so vielgestaltig sind, daß in sie mehr hineingedeutet, als aus ihnen herausgelesen werden kann. (Griech. Epigraph. von Dr. W. LARFELD, München 1914, p. 198—199.)

Die Wissenschaft hat allerdings schon schwerere Aufgaben gelöst. Die kretischen Täfelchen werden auch einmal gelesen und verstanden werden.



<sup>1</sup> Vgl. dazu die nackte Göttin mit der Taube. Auch BELOCH sagt, daß auf Kreta babylonische Einflüsse fast ganz fehlen (p. 105).

<sup>2</sup> Auch BELOCH tritt für den „Augenschein an Ort und Stelle“ ein. S. 105—106, Anm. 3.

# Les classes nominales des langues bantoues.

Par le P. JACQUES VAN GINNEKEN, S. J., Nimègue, Hollande.

(Suite et fin.)<sup>1</sup>

## Appendice:

### La liste complète de noms de la langue Nyungwe (Zambèze).

Par le P. JULES TORREND, S. J.

#### 1° La classe BU-MA.

Les mots les plus usuels qui ont le classificateur (B)U en cidendzi peuvent se répartir de la façon suivante:

#### 1° La fumée et certaines autres unités plus ou moins collectives:

*bw-abvu* espèce de filet pour poissons  
*bw-adwa* bière qui fermente  
*bw-anga* sorcelleries  
*bw-arizo* ou *bw-aruzo* branchage entrelacé sur lequel on met un grenier  
*bw-azi* de l'étaupe  
*bw-ibvu* gencives  
*b-owa* champignons comestibles (dont la croissance est due à une fermentation visible)  
*b-odza* mensonge  
*bw-onga* espèce de menus champignons que forment les mares en séchant  
*u-cema* vin de palmier à fermentation rapide  
*u-cinga* espèce de filet pour poissons  
*u-de* toile d'araignée  
*u-djiri* bande de petits oiseaux  
*u-fa* farine. Ce mot a le classificateur BU probablement parce que la farine est pâteuse et fermente  
*u-fusu* bande de petits poissons  
*u-guro* espèce de gargouillement étourdissant des femmes  
*u-kaka* les petites semences enchevêtrées d'un concombre du pays  
*u-konde* espèce de filet pour les animaux sauvages  
*u-khuka* et *u-khukurira* espèce de lacets pour oiseaux  
*u-kumba* couture à points entrelacés  
*u-na* trous de taupes à chemins qui se croisent  
*u-nga* de la poudre. Il semble que ce mot originellement signifiait «farine»  
*u-ngazi* petites perles rouges dont on forme différents dessins  
*u-nguwi* petites puces qui pullulent parfois sur les poules

*u-nonge* humeurs qui sortent des yeux  
*u-neme* bande d'oiseaux  
*u-ra* prétendues médecines qu'on emploie pour deviner; probablement entrailles d'animaux  
*u-rawa* ce qui fait que le bouc sent mauvais  
*u-rimba* espèce de piano compliqué des Ntsengas  
*u-rimira* une nébuleuse  
*u-riri* plante qui a beaucoup de pointes fines, lesquelles, pour peu qu'on secoue leur tige, s'envolent et pénètrent dans les chairs  
*u-rumbwa-rumbwa* bande d'oiseaux  
*u-rumwarumwa* langes de petits enfants  
*u-rungwa* langage confus quand on se chahaille; aussi travail fait de travers  
*u-sakara* morceaux d'étoffe en lambeaux  
*u-sandza* nid d'oiseau  
*u-sanga* toute petites perles qu'on enfiler  
*u-sika* vin de tamar indien  
*u-siku* nuit, ténèbres de la nuit  
*u-sodzi* du gibier  
*u-sondzoro* pieux entrecroisés fermant les étables des chèvres  
*u-swa* ou *ma-uswa* herbes entremêlées  
*u-tawo* branchage entrelacé sur lequel on sèche poissons, fruits, etc.  
*u-tende* richesses  
*u-themba* bande de petits poissons  
*u-toba* l'intérieur des concombres, quand elles commencent à pourrir  
*u-tsi* fumée  
*u-tumbe* la ribamballe d'un chef de village  
*u-tumbo* intestins  
*u-we* filasse que produit une espèce d'insecte  
*u-wodza* espèce de petites abeilles noires

<sup>1</sup> V. la première partie: «Anthropos», VIII (1913), p. 151—64. Pour la signification de la numérotation v. la note 1, p. 156.

## 2° Des objets pâteux, à savoir:

*u-ci* miel  
*u-rimbo* espèce de glue

*u-rupi* moelle du cerveau [flèches  
*u-turu* poison dont on enduit quelquefois les

## 3° Des objets flexibles, à savoir:

*ufama* fil de fer  
*u-kambo* fil de cuivre  
*u-kanga* crin de queue d'éléphant  
*u-kano* hâche d'armes à fer flexible en forme  
 de demi-lune  
*u-kuse* poil (en général)  
*u-salu* fil

*u-sewe* poil de certains animaux  
*u-ta* arc, pl. *mauta*  
*u-tare* métal flexible  
*u-zande* crin de queue de vache  
*u-zindze* crinière de lion  
*u-zingo* nerf, tendon, surtout nerf de bœuf

## 4° Quelques noms de terrain sans végétation, à savoir:

*bw-ano* gencives d'un enfant qui n'a pas  
 encore de dents  
*bw-aro* cour dépouillée de végétation

*u-rimi* jardin labouré dont on a détruit toute  
 l'herbe  
*u-terezi* ou *u-terezu* endroit glissant

5° Le plus grand nombre des notions abstraites, notamment celles qui  
 disent «faiblesse» ou «état peu stable», comme:

*bw-ana* faiblesse de l'enfance  
*bw-andzu* le fait d'être ouvert (fenêtre,  
 caisse, etc.)  
*bw-ino* doucement, gentiment (ce mot en ci-  
 dendzi paraît-être un substantif)  
*u-bare* fraternité, société, association  
*u-bwendzi* amitié  
*u-dzakazi* esclavage  
*u-dziriza* branlement et faiblesse des dents  
 quand on a mangé des fruits verts  
*u-fiti* sorcellerie  
*u-furu* liberté  
*u-gopora* gourmandise  
*u-kabakaba* faiblesse de l'estomac due à la faim  
*u-kari* colère, férocité, méchanceté  
*u-kungwa* abandon, le fait d'être orphelin  
*u-kuru* grandeur  
*u-kuzi* éducation  
*u-khuzi* propreté dans l'habillement  
*u-mbiri* dignité, poste élevé

*u-mbirimi* orgueil  
*u-mphawi* pauvreté  
*u-nthaka* le fait d'hériter  
*u-nthu* humanité, personnalité  
*u-pambi* inclination à voler les passants  
*u-pandu* misanthropie  
*u-pombo* adultère  
*u-psiru* folie  
*u-rre* service de l'état  
*u-rema* le fait de boîter  
*u-rendo* voyage  
*u-rombo* manque de tout, nudité, pauvreté  
*u-sambadzi* négoce  
*u-siminti* amour des habits superflus  
*u-siwa* nudité, manque d'habit  
*u-tenda* maladie  
*u-towa* à dessein  
*u-tofu* paresse  
*u-zende* saleté  
*u-zungu* service commandé par les blancs

## 6° Les noms propres de royaumes, suivant la géographie du pays, comme:

*U-zimba* le pays des *Wa-zimba*  
*U-tawara* les pays des *Wa-tawara*  
*U-ramba* les pays des *Wa-ramba*  
*U-rara* le pays de *Wa-rara*

*U-ngoni* le pays des *Wa-ngoni* (Zoulous)  
*U-wemba* les pays des *Wa-wemba*  
*U-tonga* le pays des *Wa-tonga*  
*U-ganda* les pays des *Wa-ganda*

7° Les liquides comme *MA-dzi*, l'eau, et des collectifs à éléments plus  
 uniformes ou plus distincts, règle générale, que ceux dont le classificateur  
 est (B)U, à savoir:

*ma-bvaro* les parties du corps qu'il faut couvrir  
*ma-finya* du pus  
*ma-futa* huile, graisse  
*ma-gade* haricots qu'on cuit avec leurs gousses

*ma-cewere* le petit millet [sons  
*ma-dikwirikwi* organe respiratoire des pois-  
*ma-fikira* nourriture qu'on trouve toute prête  
 en revenant d'un voyage



*ma-dzi* de l'eau  
*ma-pere* lèpre  
*ma-pira* nom générique des céréales, s'applique surtout au sorgho  
*ma-pori* vallées  
*ma-konde* terrain sec [d'un chef  
*ma-kangando* ou *ma-kungwindo* tambours  
*ma-gube* guenilles, chiffons [clorc  
*ma-gungundaza* fleurs de baobab avant d'é-  
*ma-ika* les choses qu'il ne faut pas nommer, impudiques  
*ma-indza* la saison des pluies  
*ma-iru* tout petits poissons qu'on prend au moyen d'un morceau d'étoffe. Ce sont les mêmes poissons, qu'on appelle *u-fusu*, quand on ne fait pas allusion à cette manière de les prendre  
*ma-rembedza* essaim d'abeilles  
*ma-rimba* espèce de piano indigène  
*ma-kharo* parties du corps sur lesquelles on  
*ma-konde* eaux peu profondes [s'assied  
*ma-kuri* espèce de fruits qui poussent sous terre  
*mâ-mba* écailles comme celles que font certaines maladies  
*ma-me* rosée

*ma-mina* morve  
*ma-nda* cimetière  
*ma-nduwu* arachides, sing. *dzi-nduwu*  
*ma-nenda* espèce de rés.  
*ma-nkhodwe* céréales qui poussent sans être semées. Le mot typique et plus générique correspondant à celui-ci est *ma-pira* céréales  
*ma-rire* limites d'un champ  
*ma-ripo* ce qu'on donne en paiement  
*ma-robvu* la pulpe du fruit appelé *ma-tondo*  
*ma-senda* espèce de reptiles comestibles  
*ma-siye* site et restes d'un village détruit  
*ma-ta* salive  
*ma-taka* de la terre, sol  
*ma-tarara* grêle  
*ma-tindi* offrandes sans assaisonnement, qu'on  
*ma-tope* boue [fait aux esprits  
*ma-tosi* excréments de poule  
*ma-tsinya* rides du visage  
*ma-nkwara* médecine  
*ma-nthedza* petites fourmis  
*ma-nthongo* chassie des yeux  
*ma-nya* rides du ventre  
*ma-tubzi* excréments  
*ma-tumpe* eau dont le cours est arrêté

8° Les quelques mots qui marquent les différentes étapes de la lumière du jour, à savoir:

*ma-uro* le soir  
*ma-nyika* l'aube  
*ma-dandakweca* l'aurore  
*ma-cibese* le matin

*ma-sikati* le plein jour  
*ma-ngwana* demain matin  
*ma-cokedwe(a)dzuwa* le levant  
*ma-dokedwe(a)dzuwa* le couchant

Bon nombre de gens emploient même *MA-siku* dans le sens de faible clarté d'une nuit sereine. «U-*siku* pour eux ne dit que ténèbres.»

9° Un certain nombre de mots qui marquent des paroles, actes ou manières d'être, comme:

*ma-baybay* des récompenses  
*ma-de* fils tendus à la façon d'une toile  
*ma-du* des artifices [d'araignée  
*ma-dzaradonga* promiscuité  
*mayendayenda* vagabondage  
*ma-ere* des artifices  
*ma-fuwe* danse avec battements de mains  
*ma-gongozi* cris  
*ma-gonyo* marche en zigzag  
*ma-gwa* accident  
*ma-gunkha* médisances  
*ma-kharidwe* coutume, manière d'être  
*ma-nesi* fatigue  
*ma-ngawà* dettes  
*ma-ngu* hâte, presse, d'où *mangu-mangu* en  
*ma-ntha* peur [toute hâte  
*ma-nungo* fièvre

*ma-nyazi* honte  
*ma-pici* promesse  
*ma-rendje* présent qu'on envoie à un ami  
*ma-riro* lamentations [éloigné  
*ma-rodza* ensorcellement  
*ma-rombo* danse de femme mal vêtue (comparez *u-rombo* nudité)  
*ma-kokorodwe* un catarrhe  
*ma-kwendje* manque de dents  
*ma-minimini* mensonges [femmes  
*ma-ndowa* sorte de tambours pour danses de  
*ma-ronda* échange, négoce  
*ma-ronjero* compliments  
*ma-roozi* mariage  
*ma-sangano* rencontre de personnes, confluent de rivières  
*ma-zereza* arrivée imprévue

A ce groupe appartiennent un grand nombre de mots terminés en *-dwe* qu'on dérive à volonté des verbes passifs en *-dwa*, et qui signifient le plus souvent «manière de faire telle ou telle chose», comme:

*ma-dyedwe* manière de manger  
*ma-fambidwe* manière de marcher

*ma-gonedwe* manière de dormir, etc.

Les deux mots *ma-cokedwe a dzúa*, le levant, et *ma-dokedwe a dzúa* le couchant, qu'on a vus plus hauts, sont dérivés de la même façon des verbes *ku-choka*, sortir, et *ku-doka*, se coucher.

## II° La classe LI-MA.

10° La classe (DLI-MA) nous présente dans la nature inanimée les noms suivants:

### a) Noms de vides en espaces:

*dz-uru* le ciel, l'espace. En cisendzi ce mot n'est usité que dans les locatifs *pa-dzuru* sur, *ku-dzuru* au ciel, le ciel, *mu-dzuru* dans le haut

*bowo* goufre à eau profonde

*dindi* trou en terre, fosse  
*thenga* goufre, abîme  
*thengo* désert  
*benga* ouverture, fenêtre

### b) Noms d'objets à surface étendue:

*bade* écorce, pl. *ma-bade*  
*búa* plaine de sable sans végétation  
*thonje* aloës (feuille et fibre)  
*dambo* plaine ouverte sans arbres  
*dumbvu* feuille de fougère  
*pfefe* pierre plate qui se divise comme l'ardoise, pl. *ma-fefe*  
*gombe* rivage

*dzi-ko* territoire, royaume, pl. *ma-dzi-ko*  
*ma-kopa* concombres taillés en tranches  
*ma-ndyoka* manioc (tiré du portugais), sg. *dzi-ndyoka*  
*phote* lac, pl. *ma-pote*  
*ma-rúa* fleurs, sg. *dzi-rúa*  
*t-samba* feuille, pl. *ma-samba*  
*thaware* étang, pl. *ma-taware*

### c) Noms d'objets à volume dilaté ou arrondi, surtout de fruits:

*himbi* vague  
*bvembe* melon d'eau, pl. *ma-vembe* ou *ma-bvembe*  
*ma-curí* jujubes qui viennent hors de saison  
*dambe* fruit du baobab, pl. *ma-rambe*  
*dzúa* le soleil  
*phapaya* papaye, pl. *ma-papaya*  
*phiri* montagne, colline, pl. *ma-piri*  
*t-sambvu* espèce de figue sauvage, pl. *ma-sambvu*

*ma-sáu* jujubes, sg. *t-sáu*  
*thanga* courage, pl. *ma-tanga*  
*thoto* ou *thontho* goutte d'eau  
*p-figu* banane, pl. *ma-figu*  
*khaka* concombre, pl. *ma-kaka*  
*t-sinde* tronc d'arbre surtout la partie la plus grosse du tronc  
*thungubwa* espèce de concombre, pl. *ma-tungubwa*  
*d-záy* ou *d-zayi* œuf, pl. *ma-záy*

### d) Noms de collectifs à éléments uniformes, qui s'étendent bien, comme l'eau:

*ma-cewere* menu millet, sg. *cewere* grain de  
*dota* cendres [millet]  
*ma-mina* morve, sg.  
*dzi-mina* goutte de morve  
*ma-nduwi* arachides, sg. *dzi-nduwi*  
*dzindza* race  
*ma-pesi* grosse paille sèche de millet, sg. *phesi*  
*gaga* sou  
*ma-indza* grandes pluies, saison de pluies  
*ma-me* rosée, sg. *dzi-mame* grain de rosée

*phumphuri* première pluie, généralement fine  
*phura* cire  
*ma-robvu* pulpe de certains fruits, sg. *dzi-thonje* cotton [robvu]  
*t-simbe* charbon, pl. *ma-simbe*  
*phinda* terre noire, servant à teindre les habits  
*ma-pira* blé cafre, sorgho, sg. *phira* grain de sorgho  
*tsontsha* pâle  
*mawara* couleurs, sg. *dzi-wara*

## 11° Parties du corps:

*dzanja* main, pl. *manja*  
*bonde* genou, pl. *ma-bonde*  
*phewa* épaule, pl. *ma-pewa*  
*phute* abcès, pl. *ma-pute*  
*chende* testicule, pl. *ma-cende*  
*dz-ewe* dent cariée, pl. *ma-dz-ewe*  
*p-fupa* os, pl. *ma-fupa* [graisse  
*p-futa* masse de graisse, de *ma-futa* huile,  
*khanda* peau qui est encore sur le corps,  
*khosi* cou [peau fraîche  
*khutu* oreille, pl. *mà-kutu*. En tonga et  
 plusieurs autres langues on dit *ku-twie*,  
 pl. *ma-twie* de la classe KU-MA  
*phapidwe* aile, pl. *mà-phapidwe*  
*phutu* joue, pl. *ma-putu*

## 12° Animaux:

*bata* canard, pl. *ma-bete* blattes, pl. *ma-bira*  
 moutons, brebis, sg. *bira*  
*bombo* espèce de sauterelle, pl. *ma-bombo*  
*bumburunga* papillon, pl. *ma-bumburunga*  
*burura* taon, mouchard, pl. *ma-burura*  
*bvuabv'ua* pélican, pl. *ma-bvuabv'ua*  
*dobza* ou *khonikoni* poisson à mamelles,  
 pl. *ma-dobza*, *ma-konikoni*  
*dz-omba* ou *dz-ombe* espèce de sauterelles.  
 Se dit très rarement d'une seule sauterelle;  
 en cisena on dit *nya-dzombe* de la classe  
 MU-WA  
*phandanzi* chèvre qui n'a pas encore de petits  
*phanya* espèce de rat de champs, pl. *ma-panya*  
*gondwa* espèce d'igouane terrestre générale-  
 ment fort gras et pondant de gros œufs  
*gwembe* animal tout rasé, pl. *ma-gwembe*

*t-sape* poumon, pl. *ma-sape*  
*t-suku* sein, mamelle, pis, pl. *ma-suku* seins  
*dzi-so* ou *di-so* œil, pl. *ma-so*  
*thako* fesse, pl. *ma-tako*  
*thenga* plume, pl. *ma-tenga*  
*tsinyga* ride, pl. *ma-tsinyga*  
*tsisi* chevelure. S'emploie aussi quelquefois  
 d'un seul cheveu  
*tsumphu* crête  
*thupi* corps  
*khumi* dizaine et *dz-ana* centaine. Ces deux  
 noms du nombre sont aussi de la classe  
 (DZI-)MA probablement parce qu'ils se  
 comptent sur les mains étendues (*mandja*)  
 qui sont de cette classe

*khumbidzi* espèce de sauterelle qui sent  
 mauvais  
*kware* perdrix, pl. *ma-kware* (en cisena on  
 dit *n-kware* de la classe N)  
*kw-awa* espèce de grand lézard, pl. *ma-kwawa*  
*dzi-nkhudu* grande fourmi noire qui sent mau-  
 vais, pl. *ma-nkhudu*  
*phende* espèce de poisson, pl. *ma-pende*. (A  
 Zumbo on dit *pende*, pl. *wa-pende*. Et en  
 cisena on dit *m-phende* de la classe N)  
*phompwa* espèce d'oiseau de nuit, pl. *ma-*  
*dzi-rumi* guêpe, pl. *ma-rumi* [pompwa  
*dzi-rumi-ngombe* espèce de grande guêpe  
*thika* hyène, pl. *ma-tika*  
*thokwe*, pl. *ma-tokwe* espèce d'insectes qui  
 vont toujours deux à deux  
*tsekwe* oie sauvage, pl. *ma-tekwe*

13° A ces noms d'animaux, s'ajoutent les quelques noms suivants de  
 personnes:

*bziti* un Zoulou, pl. *ma-bziti*  
*psiru* un excentrique, pl. *ma-psiru*  
*dende* vierge, pl. *ma-dende*  
*gono* homme notablement robuste, pl. *ma-gono*  
*gwikwi* un insolent, pl. *ma-gwikwi*  
*nyany* concubine, pl. *ma-nyany*

*thende* un richard, pl. *ma-tende*  
*thindwi* un orgueilleux, pl. *ma-tindwi*  
*tsece* ou *chece* enfant qui vient de naître  
*t-swaka* homme dans la force de l'âge,  
 pl. *ma-swaka*

## 14° Du monde artificiel se présentent les noms suivants:

## a) Noms d'objets à vide ou espace qu'on peut remplir:

*banda* pilon, pl. *ma-banda*  
*bauru* cercueil, pl. *ma-psiru*  
*biso* cachette, pl. *ma-biso*  
*bote* bateau, pl. *ma-bote*  
*buri* trou de rat, pl. *ma-buri*  
*dimba* jardin potager, pl. *ma-dimba* [guta  
*guta* mur d'enceinte, retranchement, pl. *ma-*

*phitso* grand pot à cuire la bière, pl. *ma-pitso*  
*dz-ina* nom, pl. *ma-dzina*  
*p-futwa* petit sachet, pl. *ma-futwa*  
*ganangombe* corne à poudre  
*gowero* salle destinée à la jeunesse [gumpo  
*gumpo* ou *gupo* espèce de petit sac, pl. *ma-*  
*thanga* parc d'animaux, pl. *ma-thanga*



*gwangwa* grenier, pl. *ma-gwangwa*  
*khandza* espèce de pioche, pl. *ma-kandza*  
*khasa* cercle de n'importe quoi, pl. *ma-kasa*  
*khobwa* panier, pl. *ma-kobwa*

#### b) Noms d'objets bien étendus:

*baruro* ville, pl. *ma-baruro*  
*chengo* faite d'une maison  
*dipa* lance, pl. *ma-dipa*  
*domo* proue  
*p-fekuro* peigne, pl. *ma-fekuro*  
*p-fumba* bracelet en fil de fer, pl. *ma-fumba*  
*gota* séchoir sur des pieux, pl. *ma-gota*

#### c) Noms d'objets à volume dilaté, au physique, au moral:

*p-fundo* nœud, pl. *ma-fundo*  
*tsenga* prodige, miracle, pl. *ma-tsenga*

#### d) Noms d'objets:

*banja* tas de grains  
*chira* étoffe indigène, d'où *ma-cira* hamac  
*p-fara* parole (du portugais *falla*), pl. *ma-fara*  
*geje* ornement, qu'on pend au cou  
*gengeja* grosses perles  
*gore* année, pl. *ma-gore*  
*gori* chaîne d'esclave, de prisonnier  
*khangara* roseaux unis un à un ou deux à deux dans différentes formes, [de deuil  
*dowa* perles noires qu'on emploie en signe  
*dumpwa* brace d'étoffe ou autre chose sem-  
*phunde* espèce de bouillie d'herbes [blable  
*t-sambi* espèce de tablier de perles pour les enfants, pl. *ma-sambi*

*thenje* cimetière  
*ma-tere* emplacement d'un village abandonné  
*thumbi* sac double de voyage, pl. *ma-tumbi*  
*thungwa* espèce de petit panier, pl. *ma-tungwa*

*khombe* tambour servant aux danses des nouveaux mariés  
*khonde* bord d'un toit, pl. *ma-konde*  
*phaza* houe, pl. *ma-paza*  
*t-suso* râteau, pl. *ma-suso*  
*thunga* espèce de tambour, pl. *ma-tunga*

*goromondo* massue [tangwe  
*thangwe* principe, raison d'être, cause, pl. *ma-*

*t-sekete* natte décousue, pl. *ma-sekete*  
*thanga* voile d'embarcation, pl. *ma-thanga*  
*khokota* grand filet de pêche, pl. *ma-kokota*  
*khombe* filet ordinaire de pêche, pl. *ma-kombe*  
*khota* tas de grains, pl. *ma-kota*  
*phara* bouillie de farine  
*psinga* fagôt de bois de chauffage  
*therere* espèce de bouillie d'herbes  
*thewera* pagne qui descend jusqu'aux talons  
*thimbwa* collier de perles  
*tsetswa* copeaux  
*tsungwa* bière, dont la fermentation est finie  
*thukuta* tas de cendres et balayures

15° Enfin nous trouvons à la classe (DZI)-MA quelques noms de notions immatérielles, à savoir:

*dz-andzi* fourmillement d'un membre endormi  
*basà* travail, pl. *ma-basa*  
*befu* respiration hâletante  
*p-fenkho* étreintes de la faim  
*p-fuzi* un pet, odeur fétide  
*gunkha* intrigue

*bepe* mal de tête précurseur de la petite vérole  
*dima* accès de colère vindication  
*khambi* amertume  
*dz-oka* inclination spéciale pour la viande  
*tsoka* infortune

Voilà en cidendzi toute la classe (DZI)-MA ou du moins ses mots les plus usités.

#### III° La classe MU-MI.

Les mots qui dominent dans la classe MU-MI sont si clairement les noms de végétaux qu'on se demande si *MU-ti*, arbre, n'en est pas le mot typique, ou même une sorte de terme générique, d'autant plus que *MU-ti* signifie aussi pic, médecine. Typique certainement est le mot MU-TI, qui dit à la fin «arbre vert», «arbre sec» ou «pieu», et même quelquefois médecine. Mais on ne peut guère dire que ce soit, même métaphoriquement, un terme générique sous lequel se rangent tous les mots de la classe MU-MI. Un puits,

*m'cera*; une pierre *mw-ara*; le feu, *m-oto*; un trou de rats, *mu-bo*, etc. etc. sont autant des mots de cette classe. Il faudrait cependant un effort considérable d'imagination pour y voir quelque chose comme un arbre ou un pieu.

Pour cette raison, au lieu de chercher à ramener tous les mots de cette classe au type MU-TI, je choisirais plutôt onze types, tels que:

16° *MW-amba* rapide dans un cours d'eau.

17° *MU-romo* la bouche.

18° *M-oto* le feu.

19° *MU-nda* champ.

20° *MU-riwo* légumes.

21° *MU-ti* arbre, pieu, morceau de bois.

22° *M'-thawi* branche.

23° *M'-ceka* ceinture.

24° *M'-toro* fardeau.

25° *M-oyo* vie.

26° *M'-nyandza* bouc coupé.

Sous ces titres se rangent assez bien, ce semble, tous les mots les plus usuels de cette classe, plus au moins, de la façon suivante:

16° Titre *MW-amba* rapide dans un cours d'eau. Ce sont «les eaux qui se réunissent en un seul lieu».

*mw-amba* rapide dans un cours d'eau

*m'-kuro* torrent, ruisseau, pl. *mi-kuro*

*mw-endamberi* gouffre, tourbillon dans un cours d'eau

*m'pamba* canal, pl. *mi-pamba*

*mw-ezi* lune, pl. *my-ezi* mois lunaires

*m'tambo* nuage, pl. *mi-tambo*

Je ne saurais garantir que c'est bien ici la place du mot *mw-ezi* lune. Ce qui m'incline à l'affirmative, c'est que les Bantous, comme bien d'autres, voient dans la lune un des grands facteurs de la pluie. D'ailleurs le même mot en quelques langues bantoues signifie non seulement «lune», mais encore «lac». Quant au mot *mu-kuro*, ruisseau, il est actuellement peu usité au pays de Tete. On le remplace d'ordinaire par *ka-madzi* petite eau.

Sous le titre *MW-amba* viendront également les noms suivants des «eaux» du corps animal:

*m'-kaka* lait

*m'-sozi* larme, pl. *mi-sozi*

*mōngo* moelle des os

*mi-tundo* urine

*mu-ropa* sang

*m'-thuthu* saignement du nez

17° Titre *MU-romo* bouche, lèvres. Ce sont A) les récipients d'eau ou autres liquides, à savoir:

a) Dans le corps animal:

*mu-romo* la bouche

*m'-koromora* intestins

b) Dans les résultats de l'art:

*m'cera* puits

*m'-kate* bassin pour se laver le visage

*m'-dende* ou *m'dendere* calebasse

*m'kombo* gourde

*mu-ringa* pot à eau

*m'pika* grand pot à eau

[la bière]

*mu-rumiko* cornes à faire des saignées

*m'tsuko* grand vase à garder l'eau fraîche et

Ce sont *B*) les bouches ou ouvertures, ou voies d'entrée et sortie, comme:

<i>mu-bo</i> trou de rats	<i>m'kwedza</i> traces de bêtes sauvages
<i>m'-bururo</i> issue, fausse entrée	<i>m'-s'éu</i> chemin public
<i>m'-khondo</i> chemin de rats	<i>m'-súo</i> entrée, porte

Ce sont *C*) quelques notions qui disent «langage» tout comme la bouche.

Nous disons bien aussi de l'éloquence qu'elle coule comme de source.

Tels sont:

<i>mu-nyonganyonga</i> mélange d'un grand nombre de voix ou de sons	<i>mu-rango</i> instructions qu'on donne à ceux qui sont près de se marier
<i>m'-peru</i> injure	<i>m'-sambo</i> manière spéciale de parler argot
<i>mu-randu</i> procès	<i>m'-seto</i> langage trompeur, tentation
	<i>m'-tengo</i> compte, nombre, prix

NB. Au lieu du mot *m'lengo* on emploie fréquemment le mot portugais *conta*.

18° Titre *M-oto* ou *M-otho* le feu. Ce sont les éléments «arides» ou «stériles», comme:

<i>mw-ara</i> pierre, pl. <i>mi-ny-ara</i>	<i>m-oto</i> feu
<i>m'-cenga</i> sable	<i>m'-tundzi</i> ombre
<i>m'-dima</i> obscurité complète, ténèbres	<i>m'-tunthu</i> élévation de terrain, tertre
<i>mu-dwi</i> tas de pierres ou de bois sec	<i>m'-khomo</i> pierre lisse servant à moudre

19° Titre *MU-nda*. Ce sont les terrains fertiles, comme:

<i>mu-nda</i> champ	<i>m'-themwa</i> champ récemment défriché dans une forêt
<i>m'-nyonto</i> terrain qui garde l'humidité	<i>m'-tumbira</i> terrain soulevé pour y planter la patate douce ou autre chose
<i>mw-ondoko</i> riche plantation	
<i>m'-situ</i> forêt	

Sous le même titre je mettrais *m'-tsonkho*, le tribut, parce que dans l'idée des indigènes il se paie régulièrement en «comestibles». C'est donc aussi un jardin bien fertile en son genre.

20° *MU-riwa* légumes. Ce sont les aliments que la nature donne comme tout prêts à manger, sans avoir besoin de les piler, ou bien sous forme de fruits, comme:

<i>m'-cero</i> fruit sauvage	<i>mu-nyu</i> plante dont on extrait du sel, d'où le sel lui-même
<i>m'-cirunguthando</i> espèce d'herbe comestible	<i>m'-punga</i> riz
<i>m'-kwera</i> espèce de maïs	<i>mu-rasa</i> plante dont la feuille est comestible et qui donne de petits haricots
<i>m'-nghambo</i> espèce de fruit	<i>m'-soso</i> grain prêt à murir qu'on mange cru
<i>m'-sapo</i> fruit, pl. <i>mi-sapo</i>	
<i>m'-sare</i> canne à sucre, pl. <i>mi-sare</i>	

Sous le même titre je mettrais quelques autres mots qui disent «aliments» comme:

<i>m'-kate</i> pain	<i>mi-sere</i> grosse farine
<i>m'-peta</i> bière en grande quantité	<i>m'-súa</i> bouchée

21° Titre *MU-ti* arbre, pieu, morceau de bois, pl. *MI-ti*.

Ce sont *A*) les noms de presque tous les arbres et arbustes du pays. Il va sans dire, que pour la plupart ils n'ont pas d'équivalent en français:

<i>mw-abve a)</i> arbre des devins, <i>b)</i> poison qu'on tire de son écorce	<i>m'-dzanga</i>
<i>mw-anganyama</i>	<i>m'-figu</i> bananier
	<i>m'-funda-ndz'ou</i>



*mw-awa*  
*m'-bvumbo*  
*m'bvunguti* arbre dont le fruit ressemble à  
 un gros saucisson  
*m'-gurangwa* espèce de palmier  
*m'-guyava* poirier des tropiques  
*m'-komodwa* ébénier  
*m'-kwende* arbre à écorce dont on fait des sacs  
*m'-kuniti* bois de santal  
*m'-kuyu* figuier sauvage  
*m'-nazi* cocotier  
*m'-cembvuu*  
*m'-cendje* ou *m'-cendja*  
*m'-céu* palmier nain  
*m'-cobve* arbre à résine copale  
*m'-doswa*  
*m'-dyakoro* espèce d'arbuste médicinal  
*m'-fubvu* espèce d'olivier sauvage  
*m'-fura* espèce de noisetier sauvage  
*m'-goma* arbre à gomme  
*m'-ngonono*  
*m'-goza* arbre à fibres appréciées  
*m'-sangóá*  
*m'-sangu*  
*m'-sáu* jujubier  
*m'-ngare*  
*m'-ndjendjema*  
*m'-pakasa*  
*m'-pani*  
*m'-pepe*

*m'-pesa* vigne  
*m'-pimbi*  
*m'-pira* arbre à caoutchouc  
*mu-rambe* baobab  
*mu-randzi* bambou  
*mu-rangoni*  
*mu-remberembe* arbre d'où l'on tire un  
 poison violent  
*mu-ruru*  
*m'-teme*  
*m'-tengeni*  
*m'-tondo*  
*m'-sekere*  
*m'-sika* tamarinier  
*m'sinyika*  
*m'-sisi* espèce d'osier  
*m'-siyo*  
*m'-taca*  
*m'-tanda* arbre quelconque couché  
*m'-thowa-nyerere*  
*m'-tembza*  
*m'-tonje* cotonnier  
*m'-tongoro*  
*m'-towa*  
*m'-towe* sycamore  
*m'-tsanya*  
*m'-tubzilubzi*  
*m'-tudza*  
*m'-tukulu*  
*m'-tumbwi*

Ce sont *B*) les objets faits de pièces de bois, ou autres résultats de l'art qui en prennent la forme, comme :

*mw-adya* canot fait d'un seul tronc d'arbre  
*mw-angato* sceptre royal  
*m'camu* bâton  
*m'-cokoro* pieu pointe servant de pioche  
*m'-cirikiro* support, contrefort  
*m'peco* morceau de bois servant d'allumette  
*m'-pini* manche  
*m'-psayiro* balai  
*mu-rumbwi* flûte  
*mu-rongoti* manche de bannière  
*mu-ruri wa mfuti* canon de fusil  
*m'-gupo* canne flexible  
*m'-gogodzo* ou *m'-kogodzo* bâton de vieillard  
*m'-kotyo* bâton servant à parer des coups  
*m'-kuriro* montée, échelle  
*m'-kwitiko* pieu qu'on enfonce dans un trou  
 pour en faire sortir un animal

*mu-ntsi* pieu arrondi au bout, servant à piler  
*mombo* gros tambour [le grain  
*m'paka* faisceau  
*m'-pando* throne fait d'une pièce de bois  
*m'-tiko* pieu qui sert à masser la farine  
*m'-tsamiro* appui  
*mu-ruzi* sifflet  
*m'sampa* piège fait de morceaux de bois  
*m'-sanjo* branchage servant à empiler des  
 objets à sécher  
*m'-sasa* branchage servant de hutte temporaire  
*m'-sece* petite hutte où l'on garde des ser-  
 pents domestiques  
*m'-sewe* flèche  
*m'-sifu* ligne de pêcheur  
*m'tepo* baguette [c) canon  
*m'-zinga* a) tronc d'arbre creux ou b) ruche,

Ce sont *C*) certaines parties du corps auxquelles on peut, au figuré, appliquer la dénomination de MU-TI, à savoir :

*m'-cira* la queue, pl. *mi-cira*  
*m'-combo* l'ombilic

*m'-dzipe* nerf  
*mw-endo* jambe, pied, pl. *mi-ny-endo*

*m'-kono* bras  
*m'-nyanga* dent d'éléphant, pl. *mi-nyanga*  
*m'-pandzi* mollet

*m'-soro* tête  
*m'-tandzi* jambe endormie par le fourmillement

22° Titre *M'-thawi* branche. Sous ce titre viennent:

a) Certaines parties vivaces des arbres, à savoir:

*m'-thawi* branche

*mu-zi* racine, pl. *mi-*

b) Certaines parties arides, comme:

*mu-fu* poussière de bois  
*mu-nga* épine

*mu-ngu* paille menue qui s'envole quand on vanne le grain

23° Titre *M'-ceka* ceinture. Sous ce titre viennent certains résultats de l'art, dont les parties s'enchaînent ou se courbent à la façon des parties d'un arbre ou d'une branche, comme:

*m'-ceka* une ceinture  
*m'-dandenda* filière de gens ou autre chose  
*m'-dendere* espèce de chapelet  
*m'-jeje* espèce de tonsure  
*m'-kobwe* rondelle en forme de petit plat que les femmes mettent dans la lèvre supérieure  
*m'-kufu* chaînette  
*m'-kundza* linge servant de ceinture à un paquet

*m'-kunguru* grande ceinture de guerrier  
*m'-kuzi* cordon faisant l'office de ceinture  
*mi-ndazira* anneaux des jambes  
*mu-rongo* filière  
*m'-sono* couture, bordure d'un habit  
*m'-tezi* raie de zèbre ou autre chose  
*m'-tupa* arbre généalogique, descendance  
*m'-zere* cercle qui marque les limites d'une hutte ou d'une cour

C'est probablement sous ce titre que doivent venir aussi à cause de leur propriété de s'étirer:

*m'-kúa* le cuivre  
*mu-rundo* cire qu'on met sur le tambour

*m'-pira* le caoutchouc

24° Titre *M'-toro* fardeaux. Sous ce titre viennent certains objets qui se détachent de leur producteur comme le fruit, *M'-sapo*, se détache de l'arbre.

*m'-funde* peau qu'un serpent abandonne  
*m'-kumbuso* souvenir  
*m'-kupo* peau sèche qui a gardé son poil

*m'-tembo* fardeau de deux personnes à la fois  
*m'-toro* fardeau [va en voyage]  
*ma-woni* souvenir que laisse quelqu'un qui

25° Titre *M-oyo*. Ce sont quelques notions immatérielles qui disent aridité, fécondité, ou croissance, à savoir:

*mw-awi* félicité, bonheur  
*mi-nguri* avarice  
*moyo* vie

*m'-sampa* taille d'un animal à quatre pattes  
*m'-sinksu* taille humaine, croissance

Nous n'avons pas fini. Il y a un petit nombre de noms d'animaux, et même d'esprit qui ont trouvé place à la classe MU-MI.

26° Les voici, quitte à chercher ensuite pourquoi il en est ainsi:

*m'-ceni* espèce de poisson, pl. *mi-*  
*m'-cenje* fourmi blanche  
*m'-dzombe* bœuf  
*m'-kono* mâle, pl. *mi-*  
*m'-kupe* espèce de poisson, pl. *mi-*  
*m'-kunga* anguille, pl. *mi-*  
*m'-kuta* espèce d'oiseau, pl. *mi-*  
*m'-nyoka* vers de terre, pl. *mi-*

*m'-nyandza* bouc coupé, pl. *mi-*  
*mu-ramba* espèce de poisson, pl. *mi-*  
*m'-sambanenje* espèce de poisson, pl. *mi-*  
*m'-sundu* sangsue, pl. *mi-*  
*m'-temera-kuwoza* espèce de vipère, pl. *mi-*  
*m'-zimu* esprit, pl. *mi-zimu*. Beaucoup d'indigènes mettent ce mot à la classe MU-WA

## IV° La classe CI-BZI.

## 27° Mots où prédomine la notion du «poids physique»:

*ci-bade* grosse écorce, pl. *bzi-bade*  
*ci-dokomero* goître, pl. *bzi-*  
*ci-dokwe* espèce de gros oiseau  
*ci-dya-nkhono* oiseau qui se remplit le ventre  
 d'escargots  
*ci-dya-ntsana* serpent qui se remplit le ventre  
 de rats des champs  
*ci-fekofeko* grosse sauterelle  
*ci-putu* joue enflée  
*ci-fúo* animal qu'on engraisse  
*ci-gori* grosse fourche qu'on met au cou d'un  
 esclave pour l'empêcher de fuir  
*ci-gwaninkiro* couvercle pesant  
*ci-mbamba* gros haricot, ainsi appelé par  
 opposition au petit haricot du pays qu'on  
 appelle *nyemba*  
*ci-mbwete* personne à gros ventre  
*ci-mphote* grosses perles  
*ci-namba* le premier laiteux d'une chèvre  
 qui vient de mettre à bas  
*ci-fúa* poitrine. De fait ce mot ne s'emploie  
 guère, que pour dire poitrine qui fait mal,  
 poids sur la poitrine, comme dans *ndi-na-*  
*cifúa* j'ai la poitrine oprimée  
*ci-riri* gros haricot d'une plante épineuse. On  
 donne le même nom à ses petites épines  
 elles-mêmes, qui sont fort traitreuses  
*ci-ropa* le foie, comparez: *mu-ropa* le sang

*ci-sondzo* chevelure nouée à la nuque  
*ci-tanda* cadavre  
*ci-tata* paume de la main  
*ci-tende* talon  
*ci-tosi* excréments de poule  
*ci-towe* appendice servant de queue à la poule  
*ci-nanazi* ananas  
*ci-nete* homme fort gros à démarche lourde  
*ci-nono* personne qui va lentement  
*ci-pama* la grosse tête du poisson *muramba*  
*ci-papate* rayon de miel, pâté de fruits séchés  
 et comprimés  
*ci-para* gros pain de sel du pays  
*ci-pfu* estomac  
*ci-potwa* mal de ventre. La définition des  
 indigènes est *cirombo cinimonya*  
*m'-mimba* bête qui se remue dans le ventre  
*ci-pupiza* espèce d'oiseau à vol pesant  
*ci-tongodza* monceau d'herbes et d'arbres  
 abattus  
*ci-tuza* ampoules aux mains  
*c-unu* abdomen  
*c-uru* grenier sur pieux. Se dit aussi des  
 grandes fourmillières de la fourmi blanche.  
 C'est le même mot qui signifie «mil»  
*ci-zingizi* grosse méchante vipère  
*ci-zonde* sabot de cheval, de bœuf, etc.

## 28° Mots où domine la notion de «poids moral». C'est tout ce qui fait peur, ou incommode, ou fait honte, à savoir:

*c-amba* chanvre qu'on fume, mais qui donne  
 des maux de tête  
*ci-badwe* défaut de naissance  
*ci-bandupandu* mangeur de gens qui vit  
 solitaire (lion, tigre, etc.)  
*ci-píringu* cris confus  
*ci-psa-usiku* espèce de médecine amère  
*ci-psazi* cicatrice  
*ci-pwa* redevance considérée comme coûtant  
*ci-bvunde* chose pourrie [à payer  
*ci-dwi* personne qui ne voit pas la nuit  
*ci-fukwa* faute, crime, remords  
*ci-fundo* désir véhément  
*ci-kharidwe* défaut moral  
*ci-karo* besoin de fumer  
*ci-komba* fruits et insectes qui, quand on les  
 mange, arrêtent les urines  
*ci-komo* défaillance, évanouissement  
*bzi-korakora* fruits pernicieux  
*ci-kukumira* bégaiement  
*ci-mpse* perroquet, dont on craint les morsures

*ci-punda* plaies qui se forment toutes seules  
*ci-ramba-unwa* personne qui a coutume de  
 crier à tue-tête, lit. qui ne laisse pas boire  
*ci-rema* boiteux  
*ci-rombo* bête brute, bête sauvage  
*ci-ronda* plaie, blessure  
*ci-romo* compagnie de gens de guerre  
*ci-ropa* homicide devenu furieux, aux yeux  
*ci-rusa* médecine amère [rouges  
*ci-si* peste  
*ci-sikonkho* espèce d'euphorbia d'où l'on tire  
 un poison  
*ci-mpsine* rhume du cerveau  
*ci-ndoko* syphilis  
*ci-ndzu* ou *c-ondzu* aigle (qui vole les poules)  
*ci-nthunya* oiseau qui a de gros yeux  
*ci-nthete* tremblement  
*c-ondzi* vent furieux  
*ci-para* four de forgeron  
*ci-so* œil stupide  
*ci-súo* ou *ci-tsúo* mal du pays, regrets



*ci-tata* espèce de lacet pour oiseaux  
*ci-towe* plante à fruits amers  
*ci-wembo* ruse pour tromper un ennemi

*ci-were* gros singe solitaire  
*ci-winde* poison qu'on cache dans les plantations

29° Mots qui disent «légèreté physique», y compris les assaisonnements et nourritures légères.

*ci-bvumbi* pluie fine, forte rosée (quelques-uns emploient ce mot dans le sens de «grande pluie»)  
*ci-dororo* bouillie légère pour enfants  
*c-eza* lumière faible comme celles des étoiles  
*ci-fendudwa* vieille peau abandonnée par un serpent  
*ci-bvaribvari* ombre humaine  
*ci-kodo* ou *ci-nkhodo* soupe légère p. un enfant  
*ci-kope* peau mobile sur les yeux  
*ci-kopo* mouchoir, petit morceau d'étoffe  
*ci-kumbi* abri temporaire  
*ci-kungu* eau salée qu'on mêle à certains potages pour les rendre plus savoureux  
*ci-mera* première pousse de céréales, levain  
*ci-ngarangara* a) fleur stérile du maïs, b) ornement fait de plumes

*ci-nyayi* fumée qui se forme en flocons, au-dessus de l'âtre  
*ci-gwintigwinti* nain, personne de petite taille  
*c-ongo* brûlé  
*ci-papu* empressément déréglé  
*ci-pere ca nyemba* assaisonnement fait de haricots  
*ci-pondo* couronne de petites perles  
*ci-psa-usiku* espèce de médecine  
*ci-rindiro* construction légère du haut de laquelle on garde un champ  
*ci-sáu* ou *ci-sawi*, quelques-uns disent *ci-sagi* assaisonnement (terme générique)  
*ci-ofofo* objet léger  
*ci-tsa* nid de certains oiseaux  
*ci-thundzithundzi* ombre faible  
*ci-zunyana* jeune pigeon sans plume

C'est probablement la même notion de légèreté physique qui fait entrer dans la classe CI-BZI un certain nombre de récipients légers destinés surtout à des solides, comme:

*ci-karango* pot à cuire  
*ci-kasi*alebasse de voyage ou de paille  
*c-ombo* vase  
*ci-pe* grande corbeille plate  
*ci-pwere* espèce de panier à porter des pigeons

*ci-sangara* espèce de panier à poules  
*ci-sero* panier plat  
*ci-tumwa* petit sachet qu'on suspend au cou pour y mettre de la prétendue médecine  
*ci-tundu* panier profond

30° Mots qui disent, «légèreté morale», notamment ce qui n'est bien à rien, comme:

*ci-boda* misérables sabots de bois  
*ci-dya-nkumba* herbe qui n'est bonne que pour les cochons  
*ci-nyenye* panier tout troué  
*ci-rara* année de sécheresse

*ci-rimo* saison sèche sans pluie  
*ci-sakara* vieille étoffe usée  
*ci-tsongoto* plante de maïs sans fruit  
*ci-yereyere* jeu enfantin

31° Les instruments:

*c-abve* a) une clef (du portugais chave),  
 b) espèce de filet de pêche  
*c-amva* espèce de résine qui sert à boucher les fentes des embarcations  
*c-ara* doigt  
*ci-bumpu* degré à l'entrée d'une maison  
*ci-bvunjira* éventail  
*ci-fuzo* arme  
*ci-kondo* corde pour attacher des prisonniers de guerre  
*ci-ngwe* corde, pl. *bzi-*  
*ci-nthu* chosse, pl. *bzi-*

*ci-nyáu* substitut  
*ci-pande* moitié, pl. *bzi-*  
*ci-siyo* fruit servant à teindre  
*ci-songorera* grosse aiguille ou autre objet pointu servant à coudre une natte  
*ci-su* couteau, pl. *bzi-*  
*ci-tsika* instrument d'éclairage, torche, pl. *bzi-*  
*c-uma* étoffes  
*ci-xambo* morceau de bois à demi carbonisé, servant à nettoyer la peau  
*ci-wanta* espèce de filet  
*ci-zizwo* bouchon

32° Les signes, et en général ce qui présente une chose pour une autre comme :

*ci-dapi* fable

*ci-dondi* masque

*ci-dzindikiro* marque, signe

*ci-rumurumu* espèce de jeu

*ci-seko* mot à faire rire

*c-imbo* chant, pl. *bz-imbo*

*ci-mbututu* trompette

*ci-ndzano* fable mêlée de chants

*ci-paru* pantomime

*ci-remba* signe d'autorité

*ci-renje* ou *ci-rongwe* un souvenir

33° Nombre de mots peuvent se former avec CI comme classificateur en lui donnant le sens de «marque distinctive, façon propre». De là viennent aussi les noms de langues, les quels commencent tous par CI. On a ainsi par exemple :

*ci-muna* à la façon d'un homme

*ci-kazi* à la façon d'une femme

*ci-wana* à la façon d'enfants

*ci-zovowezi* façon de quelqu'un qui est accoutumé, «domestication», confiance

*ci-Sena* le dialecte de Sena

*ci-Nyungwe* le dialecte de Tete

*ci-Cwambo* la langue de Quelimane

*ci-Podzo* le dialecte du Luabo

*ci-Senzi* la langue Sendzi, manière de faire ou de parler des *WA-senzi*

*ci-Ramba* la langue des *WA-ramba*

*ci-Ngoni* la langue zoulouc

*ci-Zungu* la langue des blancs, plus spécialement le portugais, etc.

34° Encore une question. On a remarqué que les classificateurs (B)U, DZI, MA paraissent être apparentés respectivement aux verbes monosyllabiques (G)Wa, DYa, et MWa. Le classificateur CI a-t-il aussi un verbe monosyllabique qui lui soit apparenté? Je crois en voir un dans le verbe CA, commencer à faire jour. Ce verbe, il est vrai, en ci-Nyungwe est généralement remplacé dans ce sens par un dérivé *-cena*, briller, et s'emploie plutôt pour signifier «cueillir comme on cueille un fruit», mais on peut dire sans crainte de se tromper qu'il appartient à la langue bantoue mère dans le sens de «commencer à faire jour».

Même le mot qui signifie «matin, division du jour et de la nuit» contient comme préfixe l'élément CI.

C'est MA-CI-BESI, lumière de la division matinale. La preuve que CI est bien là un préfixe, sans toutefois être classificateur, c'est que le verbe correspondant à ce mot n'est pas *-cibesa*, mais simplement *-besa*, être matinal.

#### V° La classe IN-ZIN.

35° L'eau et le sable où habitent les poissons et les ovipares sans ailes<sup>1</sup>:

*ny-andza* eau profonde (mer, lac agité, fleuve)

*n-jerera* eaux claires coulant sur le sable

*ng-anjo* pierre dure dont on fait les meules

*n-gwara* fort courant d'eau [à moudre]

*n-khomore* mont de sable mouvant

*n-tsangarabwe* pierre dure, glissante

*n-tsatsa* marécage

*n-tseti* sable mourant

*ny-engo* saison

*n-tsonga* pointe

*n-khuni* bois de chauffage

*n-thingo* nœud de roseau ou autre plante

*n-thundu* foule

*m-phambu* surplus de dix

*m-phesi* bois léger comme grosse paille de millet. On dit aussi *phesi* de la classe

DZI-MA

*n-tsambe* déjets que les courants laissent

*n-tsidzi* charbon de bois [autour des arbres]

*n-tyotyoty* menu bois

<sup>1</sup> Pour cette classe j'ai changé entièrement le groupement par trop métaphysique du R. P. TORREND. — J. VAN GINNEKEN.

## 36° Poissons et ovipares sans ailes:

*m-badza* serpent cracheur  
*m-bariwari* puce  
*m-berenga* vipère  
*m-beri* espèce de sardine  
*m-bubzi* hydre, espèce de serpent  
*m-buruundu* têtard  
*m-bwarawara* espèce de poisson  
*n-diekaceka* espèce de reptile  
*n-khaka* grand reptile qu'on dit tomber des  
*n-khanando* crabe [nues  
*n-khono* escargot

*n-khonondo* espèce de tic  
*n-khonye* vers rougeur  
*n-khorohoro* espèce de poisson  
*n-khurukupa* tic  
*ny-oka* serpent (terme générique)  
*m-phuta* espèce de poisson  
*n-tsawawa* poux  
*n-tsikizi* punaise  
*n-tsomba* poisson (terme générique)  
*n-tsunguni* espèce de punaise  
*ny-ume* espèce de poisson

## 37° Semences, plantes notables par l'abondance de leurs semences:

*m-batata* pomme de terre  
*m-beu* semence  
*m-buyu* semences du baobab  
*n-djanjani* pourpier  
*n-denje* espèce de fruit  
*n-dimu* citron, limon. En cisena ce nom de fruit comme certains autres mentionnés ici, est de la classe (DZI-)MA  
*n-djere* espèce de semence  
*n-dzama* espèce de fève  
*ny-emba* haricot en général, plus particulièrement un tout petit haricot du pays  
*n-khasi* fèves d'une plante épineuse  
*n-khoka* herbe épineuse  
*n-khungudzi* espèce de grain

*m-khuyu* figue sauvage, espèce  
*m-pfura* espèce de fruit  
*m-phiripiri* espèce de ciment  
*m-phonda* espèce de courge  
*m-phundu* espèce de fruit  
*m-phunga* espèce d'herbe;  
*m-phusu* espèce d'herbe  
*n-thaka* espèce de fruit, cf. *m'-punga* riz  
*n-tharara* espèce de fruit  
*n-theme* espèce de fruit  
*n-gara* épi  
*ny-ika* fruit croissant dans l'eau  
*n-tsatsi* ricin  
*n-tsikiri* espèce de fruit

## 38° Végétation épineuse ou impénétrable:

*n-chesu* plante à gousses très épineuses  
*n-khadzi* espèce de cactus  
*m-phando* grandes épines  
*m-phangara* fourré épineux

*n-tsambe* fourré  
*n-tsenjere* gros joncs  
*n-tsine* herbe à épines fort traîtresse  
*n-tsungwi* bambou

## 39° L'air où habitent les oiseaux:

*m-bvura* pluie  
*n-khungu* brouillard  
*m-pheni* éclair  
*n-tsase* étincelle

*m-phepo* vent froid  
*n-guru* nuage blanc  
*ny-enyezi* étoile [horizontale  
*n-thanda* planète Venus, objet à position

## 40° Ovipares ailés:

*m-barama* oiseau (terme générique)  
*m-bawa* espèce d'insecte  
*m-bereswa* espèce de fourmi volante  
*m-bombe* caille  
*m-budu* moustique  
*m-buruwi* espèce d'oiseau  
*m-bvema* espèce de chenille  
*n-chenche* mouche  
*n-chiriminga* espèce de tourterelle  
*n-jetijeti* grillon  
*n-jiwa* tourterelle

*ny-endze* cigale  
*n-khuruzi* espèce d'insecte  
*n-kwhazi* aigle des eaux  
*n-kwherekwere* espèce d'oiseau  
*m-phepsi* mouche tsetse  
*m-phowani* cigogne  
*m-phungu* espèce d'oiseau de proie  
*n-thiwatiwa* autruche  
*n-thowa* espèce de chenilles que les indigènes mangent  
*n-thowera-urimi* espèce d'oiseau



*n-isayi* oiseau qui montre le miel  
*ny-erere* fourmi  
*ngango* espèce de canard  
*n-garu* ibis  
*n-khang* pintade  
*n-khangayiwa* pigeon  
*n-khuku* poule, coq  
*n-khukuruzi* poule d'eau  
*n-khurukuru* espèce d'oiseau

*n-tsocinyo* espèce d'oiseau  
*n-tsekese* poule  
*n-tsendzesi* caille  
*n-tseringa* espèce d'oiseau  
*n-tswaya* fourmi ailée de l'espèce *m'-cenje*  
*n-tsungununu* espèce de fourmi  
*n-thumbatumba* espèce de fourmi  
*n-thumbwe* espèce de fourmi  
*ny-uci* abeille

#### 41° Endroits terrestres où habitent les mammifères:

*m-phako* caverne  
*n-djira* chemin  
*m-phara* cour, place publique  
*m-phanda* bifurcation, fourche

*m-phambano* carrefour  
*ngambo* autre côté d'une rivière  
*n-thawe* distance  
*n-tsua* île

#### 42° Mammifères agiles, à vie exubérante ou mouvements rapides:

*ny-ati* buffle  
*m-barare* espèce de gazelle  
*m-bewa* rat (terme générique)  
*m-bidzi* (quelques-uns disent *m-bizi*) zèbre  
*m-biti* loutre  
*m-buzi* chèvre  
*m-bvindo* espèce de singe  
*m-bvuu* hippopotame  
*m-bwaya* chien  
*m-diehu* éland  
*n-diere* agneau  
*n-dzou* éléphant  
*m-phenemene* espèce de chèvre  
*n-goma* antilope koudou  
*n-khundwe* espèce de chacal  
*n-khumba* cochon  
*'nungu* porc-épic

*m-phaka* chat  
*m-phandu* bête féroce  
*m-phanje* femelle stérile  
*m-phara* espèce d'antilope  
*m-pharapara* espèce d'antilope  
*m-phendwa* ours des fourmilières  
*m-pfuko* taupe  
*m-phondoro* lion  
*m-phoni* espèce de rat  
*m-phumpi* chien sauvage  
*m-phuru* veau  
*n-thingo* espèce de rat  
*n-tsana* espèce de rat  
*n-tsendzi* espèce de grand rat  
*n-twara* antilope pallah  
*ny-umbu* antilope gnu

#### 43° Parties du corps:

*ny-ama* chair  
*m-babvu* côte  
*m-boni* pruneau de l'œil  
*m-boro* pis  
*n-dafu* cuisse  
*n-gororo* gorge  
*n-khuma* front  
*n-khunda* bas de l'épine dorsale  
*mi-mba* ventre  
*n-goto* nuque  
*n-khadzi* nuque  
*n-khombe* poitrine  
*n-khonokono* coude  
*n-khope* visage  
*n-khoro* postérieure  
*m-phuno* nez  
*n-tsanga* pruneau de l'œil  
*n-thuku* bosse

*im-pso* reins  
*ny-anga* corne  
*m-bobva* écume sortant de la bouche  
*im-bvi* cheveux blancs  
*n-chara* ongle  
*n-debvu* barbe  
*n-deuréu* ou *n-derureru* barbe de bouc ou de coq  
*n-dowe* fiante de ruminant  
*n-duru* fiel  
*n-dzayo* plante du pied  
*m-phandza* crâne chauve  
*m-phezi* bantons de sarnes  
*m-phopo* verrue  
*n-thomba* petite vérole  
*n-tsagwada* extrémités de la mâchoire inférieure  
*n-tsondzokera* orgelot

## 44° Qualités et sensations:

*m-biri* honneur, gloire  
*m-bwede* éloquence faconde  
*n-dzeru* bon jugement  
*n-dzimbwa*  
*n-khombo* faveur, bienveillance  
*m-phambvu* force  
*m-pfumba* abondance  
*n-tsimba* puissance  
*n-tsisi* miséricorde  
*n-thuru* renommée  
*n-khosa* force, habilité  
*ny-abvu* abattement  
*ny-atwa* châtiment  
*m-birimi* orgueil  
*n-jara* faim  
*n-jinda* grande plaie  
*n-jiru* envie

*karuma* forte chaleur, sueur  
*n-khawa* deuil  
*n-khumbukira* pensées déprimantes  
*m-phurupuru* incertitude, tatonnement  
*n-thabwara* blague  
*n-tsanje* fureur guerrière, esprit quereleur  
*n-khumu* gourmandise  
*ny-ongo* bile, aigreur de caractère  
*ny-ota* soif  
*m-phapo* froid, vent froid  
*im-pfa* mort  
*m-pfawi* épilepsie  
*m-pfurumira* activité dévorante  
*m-pfuwu* cris déchirants  
*m-phumbza* manque de jugement  
*n-tsukuma* hoquet  
*n-tsunga* fureur

## 45° Noms de personnes.

## a) Initiatrices:

*m-bara* un malin  
*ny-embzi* directeur de chant, poète  
*n-ganga* docteur, charlatan

*n-kwēbzi* guide  
*m-pfuru* personne libre

## b) Inspirant un respect spécial:

*n-khoswe* sœur  
*m-pfumakazi* sœur

*m-pfumu* chef de village

## c) Déclassées:

*m-bawa* voleur  
*n-dzazi* vaurien, impudent  
*n-gomwa* impotent  
*n-kharamba* vieillard, vieille  
*n-kwēnyengwa* déguenillé  
*n-khungwa* orphelin  
*m-phawi* pauvre

*m-pfiti* sorcier  
*m-phombo* adultère  
*m-psezi* sorcier homicide et voleur  
*m-pwhedwe* enfant sevré  
*n-thanthi* blagueur  
*n-thawathawa* filou, trompeur

## 46° Monde artificiel.

## a) Objets meurtriers:

*ny-ambo* appât, amorce  
*m-badzo* hâche  
*m-bandje* chanvre que certains individus  
 fument et qui leur donne de fort maux de tête  
*m-banje* coup, blessure  
*m-buna* fosse pour prendre des animaux  
*n-chinko* coup de poigne sur la tête  
*n-choko* petite lance  
*n-dare* croc en jambes  
*n-dēu* querelle  
*n-djazi* espèce de serment  
*ny-embe* longue hâche  
*n-gonda* petit filet de pêche  
*n-gowe* crochet

*n-goroweko* crochet servant à cueillir des fruits  
*n-gwangwa* espèce de hâche  
*kaoko* prison  
*n-khonda* restes amers de la pipe  
*n-khondo* armée guerre  
*'medzo* hameçon  
*m-phanga* poignard  
*m-pfuti* fusil  
*m-phingu* fers de prisonnier  
*m-phompwe* espèce de hâche  
*m-psimbo* canne, bâton  
*n-tsingano* aiguille  
*n-tsurukutu* massue  
*ny-undo* marteau

## b) Objets vivificateurs:

## a) Nourrissants:

*ny-ama* chair  
*m-búa* provisions de voyage  
*m-buururu* miettes  
*n-jera* quantité certaine de grain à moudre  
*n-khongwe* plat de tripes  
*m-psisu* ration  
*m-phunje* grain bouilli

*n-thindi* morceau de viande  
*n-tsasu* bière non fermentée  
*n-tsece* fonds de bière  
*n-tsembe* sacrifice  
*n-tsima* farine cuite. (Ajoutez les semences qui servent de nourriture. Elles ont été mentionnées sous un autre titre au No. 37)

## β) Divertissants:

*m-bira* touche d'un piano du pays  
*m-biriwiri* tambour de guerre  
*n-dindindi* espèce de tambour  
*n-dondo* espèce de jeu  
*n-khani* entretien  
*'nembo* tatouage  
*m-phetwa* espèce de sifflet  
*santsi* petit piano du pays  
*n-tsaramba* sonnette

*n-tsentse* instrument pour amuser les enfants  
*n-gangana* tambour de chasse  
*n-goma* tambour  
*n-guri* instrument pour amuser les enfants  
*n-gwondo* espèce de tambour  
*n-khakata* charade  
*n-tsoro* espèce de jeu  
*n-thunguru* cris de joie des femmes, ovation  
*n-tswáu* instrument pour amuser les enfants

## γ) Ornementaux et encourageants:

*n-darama* or  
*n-khomo* clous ornementaux  
*n-kwhinjiri* bracelet  
*m-phete* anneau [ou sipays  
*m-pfendu* rangée régulière, ligne de soldats  
*m-pfupo* présent qu'on fait aux danseurs

*m-phimo* espèce d'amulette  
*n-tsambo* manilles  
*n-tsangamaso* récompense à celui qui a trouvé un objet perdu  
*n-tsingasoro* couronne, particulièrement couronne de perles

## δ) Protecteurs, comme abris, vêtements, ficelles, etc.:

*ny-anda* habit d'écorce  
*m-bare* couvercle d'un pot  
*m-bariro* branches comme d'osier servant à lier ensemble les pieux d'une hutte  
*n-dzoyi* ficelles  
*n-garawa* petit canot  
*n-gome* mur d'enceinte  
*n-guwo* habit, pagne  
*m-buto* lieu, séjour  
*n-doncho* espèce de cuillère  
*n-dakaraka* espèce d'osier servant à assurer le chaume d'un toit  
*n-diro* plat de bois  
*n-doro* espèce de ceinture  
*kasusu* véranda  
*n-khata* rondelle de paille servant à tenir un poids sur la tête  
*n-khokto* fiche  
*n-khombero* banc de rameurs  
*m-phande* bord d'un habit  
*m-pharame* peau servant d'habit  
*m-phasa* natte pour dormir  
*m-phendekari* pot à cuire la farine  
*n-khamba* fuseau  
*n-khambura* corde

*kambirinya* chambre (port. camarinha)  
*n-khande* espèce de ruban  
*kapundu* morceau d'étoffe ceignant le milieu  
*kaputi* double aune d'étoffe [du corps  
*n-thawo* échaffaudage pour sécher des fruits  
*n-thekwe* tabatière  
*n-themba* agglomération de pailloles près d'une maison importante  
*n-tsaka* bâtiment à claires voies  
*n-tsambidwe* bassin à se laver, baignoire  
*n-tsandza* nid  
*n-tsapato* soulier (port. sapato) [de lit  
*m-pfumba* sac en feuilles de palmier servant  
*m-pfunguro* morceau de bois faisant l'office de serrure  
*m-pfunyonyo* habit replié  
*m-phiringizo* pieu qu'on met en travers contre une porte pour la fermer  
*n-thanga* dortoir de jeunes filles  
*n-thawa* sac de peau  
*n-tsarara* bout de fil avec lequel on veut actuellement coudre ou lier quelques choses  
*n-tsengwa* panier (espèce)  
*n-tsici* palissade  
*a-tsodzi* toit



*n-tsondzoro* pieus servant à fermer une étable  
*n-tsapa* vase à l'huile [des chèvres

*n-thutu* sépulcre  
*ny-umba* maison, abri

ε) Excitateurs ou transformateurs:

*m-bande* boule de tabac  
*m-bvuka* savon indigène  
*m-bvukuto* soufflet de forge  
*m-dime* portion certaine de terrain bêché ou à  
*m-phoyo* pierre à moudre [bêcher  
*m-pfunde* plante dont on fait des balais  
*m-phimbvu* espèce de médecine  
*m-psepse* balai

*n-thano* four  
*n-gombo* rame  
*m-pheco* morceau de bois servant à allumer  
 le feu  
*n-tsemo* erminette  
*n-tsika* allumette à la façon du pays. (Quelques indigènes mettent aussi à cette classe le mot *fodya* tabac [du port. folha feuille])

VI° La classe MU-WA.

47° Noms de personnes.

a) Ayant le classificateur MU et WA:

*mw-amuna* mari, homme, pl. *wāmuna*  
*mw-ana* enfant, fils, pl. *wāna*  
*mw-ana-mambo* représentant indigène du roi  
*mw-ana-mbo* enfant libre  
*mw-ana-ntsi* fils du pays  
*mw-andzangu* mon compagnon, un de ma race  
*mw-andzako* ton compagnon  
*mw-andzace* son compagnon, etc.  
*mw-asiyidwa* ou *mw-amsiwa* femme que la mort a privée d'un enfant  
*m<sup>2</sup>-badwa* originaire de ...  
*m<sup>2</sup>-kumbarume* chasseur  
*mu-nthu* personne, homme ou femme, pl.  
*m<sup>2</sup>-psayire* balayeur [wa-nthu  
*m<sup>2</sup>-pumpsi* trompeur  
*mu-ramu* beau-frère  
*mu-reke* petit serviteur noir, pl. *wa-mu-reke*  
*mu-rendo* étranger  
*mu-rumbwana* garçon  
*mu-rungu* Dieu. Le pluriel *Wa-rungu* se dit d'esprit en l'honneur desquels se font certaines danses  
*m<sup>2</sup>-bare* frère, pl. *wa-*  
*m<sup>2</sup>-bzade* femme qui a eu son enfant récemment  
*m<sup>2</sup>-cembere* matrone  
*m<sup>2</sup>-cikunda* colon  
*m<sup>2</sup>-dzakazi* esclave  
*mw-ene* seigneur  
*mw-ene-ciro* propriétaire

*mw-enye* musulman, pl. *wa-mw-enye*  
*m<sup>2</sup>-fiti* sorcier  
*m<sup>2</sup>-gadamu* timonier  
*m<sup>2</sup>-kazi* femme  
*m<sup>2</sup>-kowasa* beau-fils  
*m<sup>2</sup>-kombwe* pêcheur  
*m<sup>2</sup>-sambadzi* marchand  
*mu-se* femme qui n'a pas d'enfant  
*m<sup>2</sup>-sendzi* indigène de la Zambézie. Probablement c'est le nom de la race que nous appelons actuellement bantoue  
*m<sup>2</sup>-siwa* personne mal vêtue [de l'arabe  
*m<sup>2</sup>-supayi* policier. Nom venu probablement  
*m<sup>2</sup>-sumbari* personne couverte de honte  
*m<sup>2</sup>-tsikana* jeune fille  
*m<sup>2</sup>-tumbe* monsieur; se dit surtout au vocatif  
*m<sup>2</sup>-zimu* esprit. Les uns mettent ce mot à la classe MU-WA, les autres à la classe MU-MI. De là les deux pluriels *WA-zimu* et *MI-zimu*  
*m<sup>2</sup>-zinda* personnage important  
*m<sup>2</sup>-zikuru* neveu, petit-fils  
*m<sup>2</sup>-zice* veuve, femme sans mari  
*m<sup>2</sup>-zungu* personne de race non-indigène, pl. *wa-zungu*. Se dit particulièrement de chrétiens de race, et encore plus particulièrement des Portugais. Presque tous les noms de races et tribus se forment de la même manière avec les classificateurs MU-WA

b) Sans classificateur au singulier mais avec le classificateur WA au pluriel:

*baba* père, pl. *wa-baba*; au lieu de *baba* quelques-uns disent *tata*  
*bandazi* serviteur, servante  
*bewewe* muet  
*bwendzi* ami  
*ngana* un tel (sans dire qui)

*nya-bezi* officier royal chargé des meurtres et autres opérations secrètes  
*nya-ku-tama* nomade  
*nya-ku-purumusa* sauveur  
*c-a-poto* personne qui va en zigzag [torité  
*ci-wanga* ou *cu-wanga* représentant de l'au-

*cumba* ou *xumba* femme stérile  
*jarijari* indien  
*kóá* femme sans mari  
*mebzara* belle-mère  
*ma-ka-busa* berger  
*ma-ka-dzi* amante  
*ma-ma* mère  
*ma-mbo* roi, reine  
*ma-rimu* pilote  
*ma-tsano* femme principale d'un chef  
*messiri* maître d'un art quelconque (charpentier, forgeron, cuisinier, etc.) du portugais mestre  
*nya-ku-tambira-cuma* travailleur, journalier, lit, receveur de calico. (Des noms de ce

genre peuvent se former de la même manière de la plupart des infinitifs verbaux  
*nya-ma-gunkha* intrigant  
*nya-ma-súo* gardien  
*nya-mwari* fiancée  
*nya-nyi* concubine  
*nya-pungu* parrain  
*nya-rumbi* croque-mort  
*nya-xe* femme de roi  
*sabwira* enfouisseur (port. saboeiro)  
*sagumwa* personne qui arrive juste quand on en parle  
*tebzara* beau-père  
*zimora* aveugle (port. esmola)

#### 48° Noms personnifiés.

##### a) D'animaux:

*ma-nkhambo* espèce d'épervier  
*ma-rore* espèce d'oiseau  
*nya-ci-dwi* personne qui ne voit pas la nuit  
*nya-ka-bawi* espèce d'oiseau de proie  
*nya-ka-ri-ku-kwiti* ou *nya-ka-ri-ku-kutwe* espèce de serpent  
*nya-ka-rize* scorpion  
*nya-ka-zwangwe* espèce d'oiseau de proie  
*nya-kodzwe* la gazelle waterbuck des boers  
*nya-khoko* crocodile  
*nya-ku-jeta-ngúo* espèce de rat  
*ma-tekenya* puce pénétrante  
*nya-rugwe* léopard, communément appelé tigre par les Blancs du pays  
*nya-rume* éléphant qui n'a qu'une défense  
*nya-sa* esp. de gazelle fort commune  
*nya-utepe* esp. d'oiseau  
*ka-bawí* esp. d'oiseau de proie *nya-ka-bawí*  
*ka-ciri* esp. de criquet fort gras  
*nya-kungu* vipère  
*nya-m'cengwe* ou *nya-m'tsengwe* espèce d'oiseau [queue  
*nya-m'cira-ndepsa* espèce d'oiseau à longue  
*nya-mu-dya-nkhono* esp. d'oiseau qui mange les escargots [d'insecte  
*nya-m'gwata-mphuno* lit. coupe-nez, espèce  
*nya-m'kamembe* hirondelle  
*nya-m'kapakapa* esp. d'oiseau

##### b) De choses inanimées:

*nya-biri* esp. de maladie  
*nya-ka-mpheto* esp. de petit arbre colorant  
*ka-era* perles oblongues  
*ka-dya-busa* partie de l'estomac  
*nya-ka-pombo* esp. d'arbre fruitier  
*nya-m'pfutu* esp. de nœud coulant  
*nya-mu-dze* esp. de sorgho  
*nya-m'kutura* esp. de maladie

*nya-m'kazonde* esp. de grenouille  
*nya-m'kokoko* oiseau qui va très haut dans [l'avis  
*nya-m'kozore* oiseau aquatique  
*ka-fumpe* esp. d'oiseau de proie  
*ka-futafuta* esp. d'oiseau  
*ka-kóá* a) héron, b) aigrette  
*ka-mba* tortue  
*ka-mbuma* caille  
*ka-mbido* ou *ka-mbido* esp. d'oiseau qui chante plus ou moins comme le rossignol  
*ka-mundi* esp. de rat  
*ka-rumpira* esp. de rat  
*ka-rwangwe* esp. d'oiseau de proie  
*ka-senye* esp. de gazelle  
*nya-m'kuruzo* serpent à deux têtes  
*nya-m'ngomba* esp. d'oiseau  
*nya-mu-rundo* oiseau ressemblant au canard  
*nya-m'tetete* esp. de sauterelle  
*nya-m'zarumbo* esp. de couleuvre  
*nyanyi-dande* esp. de poisson généralement fort gras, et pour cela comparé à une concubine *nyanyi*. Le Cisena moins sensuel dit peut-être mieux *dande*, pl. *ma-dande* de la classe DZI-MA  
*ka-toyitoyi* esp. d'oiseau  
*ka-tyotyoty* esp. d'oiseau  
*ka-tsutsu-m'cira* esp. d'oiseau à longue queue  
*ka-tunduru* petite tourterelle

*nya-m'kwhekwe* gros poids traîné par grand nombre d'hommes  
*nya-ruzariro* fesses  
*ka-benjere* esp. de courge noir  
*ka-bungu* sceau  
*ka-da-ukoko* esp. de maladie  
*ka-coro* graines piquantes  
*ka-mphodza* esp. de graine

*ka-njedza* esp. de palmier  
*ka-njerenjere* esp. de petit maïs  
*ka-pikwa* esp. de maladie  
*ka-puti* double brassé  
*ka-rigo* instrument de musique  
*ka-ringa-suro* esp. de plante

*ka-ri-nkhato* arbuste à épines courbes  
*ka-saza* esp. de plante  
*ka-sumbu* mollet  
*ka-tanda-mbudu* plante à odeur forte, qui fait  
 fuir les moustiques  
*ka-tongoro* esp. d'arbuste

49° Noms qui ne sont pas personnifiés au moyen des préfixes MA-, NYA-, KA.

NB. Quand le radical de ces noms commence par *z*, *w* ou une voyelle, ils prennent au singulier le classificateur MW et le gardent au pluriel, comme *MW-andzi* iguane, pl. *WA-mw-andzi*. Dans les autres cas ils n'ont pas de classificateur apparent au singulier, mais prennent WA au pluriel.

#### a) Noms d'animaux:

*mw-andzi* iguane, pl. *wa-mw-andzi*  
*mw-a-ora* esp. d'oiseau, pl. *wa-mw-a-ora*  
*mu-renga-condzi* esp. d'oiseau, pl. *wa-mu-renga-condzi*  
*mu-wi* éléphant mère, pl. *wa-mu-wi*  
*mw-iri* chat musqué, pl. *wa-mw-iri*  
*djoro* esp. d'oiseau  
*dwidwi* caméléon  
*dumbura-ndzou* esp. d'oiseau  
*dzi dzi* hibou  
*dzoromondo* esp. de grand reptile  
*bamba-mwezi* grand crocodile qui ne sort que la nuit  
*bamba-rize* grand millipède qui mord  
*bemphenwa* papillon  
*bawara* esp. de gazelle  
*bonga* chat sauvage  
*botho* ou *bwotho* esp. d'oiseau  
*bunyu* petit lézard, salamandre  
*bvuabvuia* pélican  
*bvumbwe* esp. de serpent  
*c-anga* esp. d'écureuil  
*c-a-popo* esp. d'oiseau  
*c-enga* esp. de poisson  
*ci-mpse* esp. de perroquet  
*ci-ndzu* aigle  
*ci-wuri* esp. de rat  
*golo* oiseau  
*gugupsi* esp. d'oiseau  
*keakea* ou *keekée* esp. d'oiseau

*koro* esp. de gros singe  
*koromokwa* esp. de poisson  
*kungubwe* corbeau  
*kuwe* esp. d'oiseau  
*nyume* esp. de poisson. On dit aussi *ny-ume* de la classe N  
*pembere* rhinocéros  
*psororo* oiseau de nuit  
*pusi* esp. de singe  
*ririri* esp. d'oiseau  
*ru-mbe* esp. d'oiseau  
*ru-mbza* esp. de petite gazelle  
*ru-nkowo* esp. de renard. Ces trois mots sont empruntés à la classe RU  
*c-ombve* esp. de grand chat sauvage  
*c-ongororo* centipède  
*c-ongwe* coq  
*c-ore* esp. d'oiseau  
*c-ure* grenouille, crapaud  
*ci-werere* esp. de singe  
*c-nzu, nya-kodzwe* esp. d'antilope, âne sauvage  
*djenja* esp. d'oiseau  
*sindi* esp. de belette  
*sirisiri* esp. d'oiseau  
*suro* lapin, lièvre  
*tandaude* araignée  
*tonde* bouc  
*tsimbu* esp. de poisson  
*tunduru* esp. de tourterelle  
*zoro* esp. de grand rat, les gros rats

#### b) Noms d'objets inanimés:

*bambaira* patate rouge, qu'on dit être venue au Zambèze de Bombay, d'où son nom  
*bonongwe* esp. d'herbe comestible, ressemblant aux brèdes  
*sute a)* esp. de jeu, *b)* esp. de filet

*fodya* (du port. folha feuille) tabac. On a vu plus haut que ce mot est quelquefois employé comme appartenant à la classe N  
*semphe* sorte de trappe servant à prendre les gros rats





# An analysis of the genealogical tables collected

by Dr. RICHARD THURNWALD in Buin.

W. J. PERRY, East Yorks (England).

It is gratifying to see that workers in the field are at last beginning to realize the value of genealogical tables as instruments of research. Their importance has already been demonstrated by Dr. RIVERS, and it is greatly to be hoped that in the near future they will be collected by everyone who is studying the customs of primitive peoples. A complete set of the pedigrees of a community is a storehouse concerning, not only vital statistics, but also the social relations of its members. Dr. THURNWALD has recorded in his work on the Solomon Islands and the Bismarck Archipelago<sup>1</sup>, thirty-seven genealogical tables from the Buin district of Bougainville and from Lambutjo (Admiralty Islands). They are accompanied by a series of valuable notes which give much information as to the causes of death, the meaning of personal names, and so on, and some pages of vol. III are devoted to their discussion.

The tables are divided into two groups: twenty-eight are from Buin, and the remaining nine are from Lambutjo. The latter can be neglected as they form only a minute fragment of the whole that is necessary if any satisfactory results are to be established. I shall therefore pass on at once to the discussion of the tables from Buin.

## I. Trustworthiness.

Before stating the facts revealed by the analysis it will be necessary to examine their trustworthiness as collections of social data.

**1. References.** — The first thing which becomes apparent to one who analyses the tables is the fact that the cross-references from one table to another are so scanty. It is evident that a married woman should appear at least twice; in the pedigree of her family and also in that of her husband, and the same should for the latter. It is necessary that cross-references should be given in both cases to enable the investigator to trace out their relationship, if there should be any. Dr. THURNWALD's cross-references are, however, of the scantiest: for example in the case of the marriage of BANA and Marakana<sup>2</sup> in 2. *a* there is no cross-reference, in spite of the fact that the marriage is recorded again in 4. *a*. Again, no reference is made in 2. *a* to the fact that BUTUKAI has a wife, Kauraci; for that information one has to turn to 2. *e*, but marriage occurs again in 5. *b*. There is no cross-reference in 2. *c* to 5. *b* but there is one in 5. *b* to 2. *c*. I shall have occasion to mention other cases

<sup>1</sup> Dr. RICHARD THURNWALD, *Forschungen auf den Salomon-Inseln und dem Bismarck-Archipel*, vol. III, 1912. The discussion of Dr. THURNWALD on the tables will be found on p. 75 ss. of that volume.

<sup>2</sup> Capital letter are used for males and small letters for females.

as the discussion proceeds, but a casual glance at the tables is enough to reveal their weakness in this respect. I mention this fact here because the failure on the part of the collector to supply cross-references largely increases the labour of the analyse in a task which in the most favourable circumstances is arduous, and it also renders any results uncertain owing to the possibility of omissions.

**2. Names, children and sex.** — A serious fault of these tables is the lack of uniformity of spelling. Bitau of 12. *b* is Pitau of 15. *c*: the father of Ina and Marakana in 5. *a* is called POPUI and BOBUI in the same table. Many other such examples could be quoted. Such changes of consonants are quite natural, and it is even important from a phonetic and cultural point of view to know of such local variations, but they should be avoided strictly in the tables for, coupled with deficiency of cross-references, they make the task of analysis doubtly difficult.

Dr. THURNWALD has not adopted any definite plan in recording the children of a marriage. In some cases the children are recorded with the family of the father, sometimes with that of the mother, and sometimes with both. The children of KAMERUA and Bariai, for instance, are recorded twice, in 9 and 15. *e*, but the lists do not agree. In each case six children are recorded and four are common to the two tables: the two remaining children in 9 are not recorded in 15. *e* and vice versa.

Another serious fault is found in the case of the sex of the person recorded. In 2. *b* a marriage is recorded between Kokoru and Bakea and both are recorded as males. The marriage is again recorded in 5. *a*: here Kokoru is given as a woman while Bakea is given as the husband, and another wife of his, Ina, is recorded. Dr. THURNWALD is evidently of the opinion that Kokoru is a man, for he says in a footnote to 2. *b* that "The two brothers Kokoru and Kagatu have married two sisters". This footnote is possibly a comment of his own and not the remark of his native informant. Additional evidence that the Bakea of the two tables is the same person is to hand in the fact that a child, Duakenu, of Bakea is recorded in both tables. It is quite possible that the table is right in recording Bakea as a man and in what follows I shall assume that he is. Another case of the same sort is found in 15. *a*. Here the parents of KONGO are Maurugu and Kukumai, and Dr. THURNWALD has recorded them both as women. CIGERE the son of KONGO, that is to say, Maurugu's son's son, married Makai, the daughter of KORUBAI, the son of MICIKURO, who in turn was the son of URERUPI the brother of Maurugu. It is most unfortunate that the uncertainty with regard to the sex of Maurugu and Kukumai is present, for if Maurugu be a male, Makai will be the brother's daughter in the classificatory sense to CIGERE and this marriage will be of importance in the sociology of Buin. If, however, Kukumai be a man, then they will not stand to one another in this relationship, for in Buin the relationship between the children of a brother and a sister is connected with social functions very different from those of the children of two brothers or of two sisters.

## II. Adoption and exchange.

The cases now to be quoted are interesting in themselves, for they point to the existence of customs which have escaped the notice of Dr. THURNWALD, and thus emphasize the importance and usefulness of genealogical tables in the study of sociology.

The marriage of KAMERUA and Barriai may be considered first. It has already been mentioned as occurring in 9 and 15. *e*. In 9 the parents of Barriai are NABAM and Bukam, and in 15. *e* they are given as CINU and Ukuo<sup>1</sup>. This case does not stand alone, for there is another of a like kind in the case of PINOKO and Moge kui. The parents of Moge kui in 9 are KAGEI and an unknown mother, while in 15. *e* they are AREGU and Bouai, but these are marked as doubtful, and 16. *e* her father is KAMO. Her place of origin is also doubtful: in 9 it is Kanauro and in 15 *e* it is Kikimougu. This discrepancy in the place of origin assigned to her makes it appear probable that there may be two marriages here instead of one. There is, however, a very probable explanation. In 15. *e* we are told that PINOKO is of Kanauro and Moge kui of Kikimougu, while in 9, as has already been stated, Moge kui is recorded as being of Kanauro, so that probably the place of residence of her husband is assigned to her. In 16. *e* her place of origin is given as Daguei, thus introducing a further complication. The fact that Moge kui is given in three separate places as the wife of PINOKO makes it more than probable that she is the same person in every case.

Her husband PINOKO, given in 9 and 15. *e* as the son of KAMERUA and Barriai, is given again in 14. *c* as the son of TATANA and Mate. He is also given in 14. *c* as the son of TATANA and Mate, TATANA in this case being spelt TATONA, and his wife is now Manta<sup>2</sup>. PINOKO and Manta occur again in 16. *c*, and in this case the parents of PINOKO are KUMA and Mate. There are thus no less than three sets of parents assigned to PINOKO and Moge kui.

TATONA and Mate, who are among the various sets of parents assigned to PINOKO, are themselves the subjects of some apparent inconsistencies of the same sort. They are to be found in 14. *c* and in 19, and in both cases their children are recorded, but with some inconsistencies. Their daughter Botui in 14. *c* is given as the wife of NAKABA the son of a sister of TATONA. In 19, Kotui, a child of TATONA and Mate, is the wife of MOROKANA. Another child of TATONA and Mate, named NERAU, married a woman named Cipurata whose parentage is in doubt. In 14. *c* she is the daughter of TABATAKE and in 19 she is the child of TOMO and Minau, about whom, as far as I have been able to discover, nothing more is recorded in these tables.

<sup>1</sup> CINU's name is spelt in three different ways in four tables. In 9 and 15. *e* he is CINU; in 15. *b* he is TSUNU and a cross-reference removes doubt as to his identity: CINU of 15. *c* is also found in 15. *b* but here he is TSINU, a cross-reference again assuring his identity.

<sup>2</sup> PINOKO is doubtless the same person in every case, for KANUGERE is recorded in 19 and 14. *e* as his child.



It might be supposed that these cases are simply evidence of mistakes on the part of Dr. THURNWALD's informants and lack of care on the part of Dr. THURNWALD himself, but there is another possibility. They may simply be due to the existence of the customs of exchange of names and. As Dr. RIVERS says in the Reports of the Cambridge Expedition to the Torres Straits<sup>1</sup> "Occasionally I thought that I had come across grave discrepancies, especially in the earlier part of the work, but it was soon discovered that the chief cause of the apparent discrepancies was the custom of exchange of names. Not only would one man exchange names with another, but their wives and perhaps some of their children would also exchange names. When the name of one such family occurred in a genealogy, one informant would perhaps give the old names of the individual in question; on a following day another informant would, in the genealogy of the other family, give their new names, agreeing exactly with the old names of the first family . . . . Another source of difficulties was the custom of adoption. It might happen that one informant would give a man as a son of his real father and another as the son of his adopted father".

All the Buin inconsistencies occur among a group of people who are related. If a table is made, it will be seen that Barriai has two sets of parents: PINOKO, who is given in 9 and 15 as her son, has three sets of parents; his wife Moge kui has three sets of parents, and the wife of NERAU his brother-in-law has two sets of parents. This list could be augmented still further. Owing to lack of information about so many of the persons involved, it is not possible to formulate any scheme of exchange of names and adoption that could account for the set of cases enumerated. The fact that they occur in a small circle of persons connected more or less distantly with one another would seem to point to the possibility of the existence of some social mechanism that could account for them, but, on the other hand, these tables are so incomplete that these cases only occur where they do because it is only about comparatively few families and persons that we have any detailed accounts, and so the chance of detecting such inconsistencies are small and confined to limited groups of people; faults of collection only appear in those cases in which fairly complete records have been obtained. It is not possible to dismiss them at once as the result of mistakes and it is necessary to await more information from Dr. THURNWALD or some other worker in the field at Buin before so regarding them.

**Evidence for untrustworthiness.** — Examples can be brought forward which show definitely the untrustworthiness of many tables. Tamacia is given in 17 as the daughter of AUKA and Berau. Her husband TOKEMU is given as the son of KIUMO and Kakara, the latter being given as the daughter of AUKA and Berau. Thus TOKEMU, as the matter stands in 17, has married his mother's sister. This marriage, if it occurred as recorded, should at once have elicited the most careful enquiries on the part of Dr. THURNWALD, for it is absolutely contrary to Melanesian custom and constitutes a bad case of incest.

<sup>1</sup> Cambridge, 1904; vol V, p. 125.

It is, therefore, difficult to believe that Dr. THURNWALD could have realised that he had recorded such a marriage. In 20 and 21 GEBINO is the son of Boroia the daughter of NANOU and Dukama both of Kakatai. Cipiro the wife of GEBINO is the daughter of NANOU and Rakama who almost certainly are the same as the parents of Boroia. GEBINO is thus married his mother's sister, a case wick like that of TOKEMU and Tamacia should have elicited the most careful enquiries.

### III. Dr. THURNWALD's discussion of the tables.

Dr. THURNWALD has devoted some pages of vol. III to a short discussion of the results of his analysis of the tables. He would seem to regard his tables merely as instruments for the collection of vital statistics. He discussed very briefly:

#### 1. Causes of death. — 2. The number of persons in each generation.

— In the tables Dr. THURNWALD has numbered the generations for purposes of reference. This is a great help when referring from a subsidiary table to the main table, and it enables the investigator to see at once which generations are occupied by persons of different tables. It does not seem as if the results of Dr. THURNWALD can be accurate. For example, ANAU and Ikai, husband and wife, are marked in generation II in 1. *a* and 5. *a* and in generation III in 2. *a*. The explanation of this fact is simply that two persons of different generations have married, but care must be taken when counting up the number of persons recorded in each generation that cases such as this are allowed for. The fact that there are so few cross-references makes it more than probable that Dr. THURNWALD has counted many persone twice over. It has already been said that Dr. THURNWALD has on more than one occasion recorded the same set of children twice; in these cases it has been seen that the children recorded in the two places do not correspond exactly, and thus one is led to suspect that these tables have no great value in this respect.

**3. Proportion of the sexes.** — There is one matter here which would seem to have escaped the notice of Dr. THURNWALD. One use to which genealogical tables can be put is that of determining the proportion of the sexes in first-born children. In the first 14 tables Dr. THURNWALD has recorded a proportion of 90 male first-borns to 40 females, roughly speaking. Such a proportion as this is very extraordinary, but in view of the generally unsatisfactory nature of the tables it is not possible to accept such a result without question.

In his discussion on the proportion of the sexes Dr. THURNWALD certainly seems to recognize the sources of error to which such tables are liable, and his statistics certainly seem here to have more value.

Small sections follow on the death-rate among children, marriage statistics, monogamy and polygyny.

It is thus evident that Dr. THURNWALD does not realize the uses to which tables such as his can be put. He manifestly has not appreciated their use as means for the exact study of sociology; this is also shown by the fact

that he tells us that marriage is regulated by some mechanism connected with the totemic clans into which the population of Buin is organised, and yet he makes no effort to record the totems of the persons whose names are given in the tables. We are thus unable to obtain any clear conception of, or exact information upon, the marriage regulations of this district in so far as they are regulated by the totemic organization.

It may perhaps be pointed out at this juncture that the method of studying sociology by the genealogical method has been before the world for 14 years. Dr. RIVERS read a paper in 1900 before the Anthropological Institute of Great Britain in which he gave an account of the mode of collecting and analysis and the uses to which tables of pedigrees collected by him in the Torres Straits could be put<sup>1</sup>. The results of the analysis of these tables were published in the Reports of the Cambridge expedition to Torres Straits<sup>2</sup>, and again in his work on the Todas detailed analyses and discussions of the genealogical tables of a community were given<sup>3</sup>. Another account of the method is given in the Sociological Review<sup>4</sup>. In these places most, if not all, of the mistakes which Dr. THURNWALD has committed are discussed.

#### IV. Marriage.

I propose now to put forward the evidence which these tables afford for the existence in Buin of certain forms of marriage between relatives.

**1. Cross-cousin marriage.** — In the first place I have succeeded in finding 14 cases of the cross-cousin marriage. The cases recorded are:

- |  |  |
|--|--|
| 1. KAGATU = Amou (2. <i>b</i> , 5. <i>a</i> )    | 8. CIBIM = Manta-Tonaku (15. <i>b</i> , 16. <i>a</i> ) |
| 2. BAKEA = Kokoru ( <i>ib.</i> )                 | 9. PINOKO-BABARA = Bata ( <i>ib.</i> )                 |
| 3. PINOKO = Betteau (1. <i>a</i> , 5. <i>a</i> ) | 10. KAIMA = Toka ( <i>ib.</i> )                        |
| 4. BUTUKEI = Amou (1. <i>a</i> , 2. <i>c</i> )   | 11. KAGABA = Kunoï (16. <i>a</i> )                     |
| 5. RARE = Namuemo (11. <i>a</i> )                | 12. URUMAC = Nomoregu (27. <i>a</i> , <i>c</i> )       |
| 6. NAKABA = Botui (14. <i>c</i> , <i>d</i> )     | 13. OPAI = Degua ( <i>ib.</i> )                        |
| 7. MOKO = Cipirou (15. <i>b</i> , <i>c</i> )     | 14. MAIMOÏ = Nomoregu ( <i>ib.</i> )                   |

In all these cases the husband and wife are the children of own brothers and sisters and not of brothers and sisters in the classificatory sense. This fact is of great importance.

In one case there is a marriage between children of cross-cousins. NAKABA and Barriai (8. *a*, 9) husband and wife, are the children of KAMERUA and DUAKENU, and these latter are the children of RIGITAI and Kama, brother and sister.

#### Marriage of brother and sister with sister and brother.

Another form of marriage which occurs in these tables is that in which a brother and a sister marry a sister and a brother. The examples that I have been able to collect are:

<sup>1</sup> Journ. Roy. Anthr. Inst. XXX, 1900, p. 74.

<sup>2</sup> Cambridge, vol. V and VI, 1904, 1908.

<sup>3</sup> The Todas, London 1906.

<sup>4</sup> January, 1910.



1. BAKEA and Amou married Kokoru and KAGATU (2. *b*, 5. *a*).
2. BANA and Roubai married Marakana and KAURIA (2. *a*, 4. *a*).
3. AIRA and Cipu married Birio and UGURUGO (4. *b*, 5. *a*).
4. KOMMA and Auru married Kirogou and AIRAI (4. *b*).
5. KAROKUMO and Puneu married Kakanei and KAKORO (11. *a*).
6. PISITOM and Opunai married Bakiau and POGOCIKA (11. *a*).

In 15. *b*, 16. *a* two sisters and a brother have married two brothers and a sister. Manta-Tonaku married CIBIM, PINOKO-BABARA married Bata, and Toko married KAIMA. The same occurs in 16. *e*, 27. *a*, *b*, *c* where Nomoregu married KUBAI, Kakiri married KANUGERE, and Ingini and Buta married KUGUNIA.

It will be noticed that the marriages between BAKEA and Amou and between KAGATU and Kokoru are marriages between cross-cousins. The same is the case with the marriages between Manta-Tonaku and CIBIM, PINOKO-BABARA and Bata, and Toka and KAIMA. This fact, coupled with the existence of a marriage between the children of cross-cousins gives reason to believe that the cross-cousin marriage is in process of breaking down and that the marriage of brother and sister with sister and brother is an accompaniment of this disintegration.

**2. Marriage with the brother's daughter.** — Another marriage which occurs in these tables is that in which a man marries the daughter of his brother. In 15. *b*, *c* it will be found that BAIKAI has married Gunkam. BAIKAI is the son of CINU and Gunkam is the daughter of CINU's brother's son, so that they stand to one another in the relationship of father's brother and brother's daughter in the classificatory sense. Two other marriages, between RUAM and Morai and RUGANG and Oppunai, are of this type. The first marriage is recorded in 13. *a* where RUAM is the son of TABATAKE, and Apai, and Morei is the daughter of TOUMO and TSINIA. Again, in 16. *f* the marriage of RUGANG and Opunai is recorded, RUGANG being the son of TABATAKE and Apai, and Opunai is the daughter of TOUMO and TSINIA (13. *a*, 16. *f*). TOUMO the father of Morei and Opunai is the brother in the classificatory sense of RUAM and RUGANG, so that these two marriages are of the form in which a man marries the daughter of his brother<sup>1</sup>. An important point should be noted, and that is that the marriage is with the daughter of a brother in the classificatory sense and not in the ordinary sense of the term.

#### Marriage with the father's sister.

Another form of marriage which appears in these tables is that in which a man marries his father's sister. In 17 and 18 EROMONU marries Koroia, who is the sister in the classificatory sense of TATAKEANA, EROMONU's father, for they are the children of two sisters.

<sup>1</sup> These two marriages are not quite straight forward. I have assumed that TABATAKE, whose name is spelt in various ways in the different tables, is the brother of PISITOM in 13. *a*. An examination of the tables will show that this assumption is justified.

These exhaust the list of marriages between relatives in Buin which I have been able to discover to these tables. I shall now proceed to show that such marriages are of sociological importance.

In his recent work upon the "History of Melanesian Society"<sup>1</sup> Dr. RIVERS has shown by an analysis of the systems of relationship collected by him and by other evidence, that certain anomalous forms of marriage between relatives exist or have existed in various parts of Melanesia. These marriages are:

1. with the daughter's daughter of the brother,
2. with the wife of the father's father,
3. with the wife of the mother's brother,
4. with the father's sister,
5. the cross-cousin marriage,
6. with the brother's daughter,
7. with the wife of the father's brother.

The demonstration of the existence of these marriages and the discussion of their importance is of a highly elaborate nature, and for these the reader is referred to vol. II of Dr. RIVERS' book where it is made clear that the system of relationship of Buin shows traces of the influence of certain of these marriages, namely, with the wife of the father's father, and the cross-marriage<sup>2</sup>. I have not been able to trace a marriage of the first kind, but am able to put forward ample evidence of the cross-cousin marriage. According to the scheme of Dr. RIVERS, only marriages which have become an established practice will succeed in leaving their impression upon the system of relationship, so, therefore, probably the two other kinds of marriage recorded in these tables have never been habitual in Buin.

The cross-cousin marriages recorded here afford valuable evidence in favour of the explanation that Dr. RIVERS has put forward to account for the origin of the cross-cousin marriage. His scheme is as follows. When polygyny was practised in Melanesia, it was the custom for a man to hand over one or more of his own wives to his sister's son, and even now it is the custom for a man if he be single to marry the widow of his mother's brother<sup>3</sup>. The marriage with the father's sister is a development of this marriage, for in the simple dual organisation she will be classed with the wife of the mother's brother<sup>4</sup>. The increasing recognition of the relationship between a father and his child has probably resulted in the mother's brother giving his daughter instead of his wife to his sister's son, and the same change in the status of the father would also cause the father's sister to be regarded in a different light and to assume a different status, so that she would give her daughter in marriage in place of marrying her brother's son herself<sup>5</sup>. The process of substitution of marriage with the daughter of the

<sup>1</sup> Cambridge, 1914.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, vol. II, p. 49ss.

<sup>3</sup> *Ib.*, p. 18, 19.

<sup>4</sup> *Ib.*, p. 109.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, vol. II, p. 61, 110, Chap. XIX.

father's sisters for marriage with the father's sister herself is even now taking place in the Torres Islands<sup>1</sup>.

It is evident that the cross-cousin marriage on the explanation given by Dr. RIVERS should be with the daughter of the mother's brother in the strict sense and also with the daughter of the own sister of the father. This fact has already been noted and affords confirmation of the scheme of Dr. RIVERS<sup>2</sup>.

In yet another way do these tables seem to confirm the theory of Dr. RIVERS. His scheme makes it clear that the mother's brother is more important in the life of a man than his father's sister. It is therefore probable that, if the cross-cousin marriage has the origin which is supposed by Dr. RIVERS, the marriage with the daughter of the mother's brother will be more frequent than the marriage with the daughter of the father's sister. Of the fourteen marriages between cross-cousins recorded here, there are nine in which a man marries the daughter of his mother's brother and five in which he marries the daughter of his father's sister. These figures, such as they are, support the conclusion reached from the consideration of the conditions under which Dr. RIVERS supposes the cross-cousin marriage to have arisen.

Certain of the cross-cousin marriages have been shown to have been between brother and sister and sister and brother. In these cases it will be obvious that one of the men will be marrying the daughter of his mother's brother and the other the daughter of his father's sister, so that, if this form of marriage has not developed out the cross-cousin marriage, it is not permissible to count such cases. If they be left out of count then the number of marriages between a man and the daughter of his mother's brother will be six, namely 3, 4, 6, 7, 13, 14, and those with the daughter of his father's sister will be 5, 11, 12, a proportion of two to one. There is a possibility that the brother-sister sister-brother marriage has led to the marriage with the daughter of the father's sister, but in view of the fact that this marriage only occurs in the Torres Islands where there is no case of the brother-sister sister-brother marriage<sup>3</sup>, it is not likely that this has been a factor in the production of this form of marriage.

If the results of the analysis of a more extensive collection of tables than the scanty record of Dr. THURNWALD should lead to results similar to those produced by the analysis of the cross-cousin marriages, then Dr. RIVERS' theory will have received striking confirmation. It is necessary, however, to await further information before accepting these figures about the proportion of the different kinds of cross-cousin marriage as final.

The analysis of these tables has revealed the existence of five forms of marriages between relatives, three of which are of importance in the sociology

---

<sup>1</sup> *Ib.*, p. 61.

<sup>2</sup> It may be remarked here that this verification is made possible by the genealogical method: were the tables lacking it would not be possible to verify this point except by direct question and answer on the spot. It is one of the great advantages of a properly collected set of tables that it makes possible the exact solution of sociological problems by the student at home.

<sup>3</sup> RIVERS, *op. cit.*, vol. II, p. 109 ss.



of Melanesia. The existence of the cross-cousin marriage, predicted by Professor KOHLER<sup>1</sup> and Dr. RIVERS<sup>2</sup> from the discussion of the system of relationship has been established, but, on the other hand no case of marriage with the wife of the father's father has been recorded.

V. Personal names.

There does not seem to be any taboo on the use of the names of deceased relatives. The following table gives those cases where people have the same name as blood-relatives<sup>3</sup>:

Father's father . . . .	5	1	Mother's father's brother	2	—
Mother's father . . . .	2	1	Father's brother . . . .	—	1
Mother's mother . . . .	1	—	Father's sister . . . .	5	4
Father's father's sister .	2	—	Father's sister's husband	3	1
Father's mother's brother	2	—	Mother's brother . . . .	4	1

The cases quoted here are not sufficiently numerous to allow the establishment of any positive conclusions, but they are interesting and show the probable conclusions that would be drawn from larger masse of information. The relatives of the generation of the parents whose names are used are the father's sister, her husband and the mother's brother. Two of these relatives occupy a position of most intimate relationship to the children. It has already been seen that the father's sister is a possible wife in some cases, as is the wife of the mother's brother. In some parts of Melanesia there are special terms of relationship for the mother's brother, and in these cases there are special duties and privileges connected with this relationship<sup>4</sup>. The same is the case with the father's sister: in certain cases there is a special term for her and coupled with it are special functions<sup>5</sup>. The husband of the father's sister also occupies a peculiar position<sup>6</sup>. The other relatives of the generation of the parents are not distinguished in any way and it is significant that, with the exception of the father's brother, their names do not seem to be taken by the children. This again is a point which will have to be settled upon the basis of a larger collection of facts, but the evidence, as far as it goes, points strongly to the fact that only the names of relatives of importance are taken and that those relatives who are not directly associated by function with the children do not transmit their names.

The relative of the next generation above that of the parents whose name is taken most often is the father's father. It will be remembered that the analysis of the system of Buin indicated the existence of a form of marriage in which a man married the wife of his father's father. The analysis

<sup>1</sup> Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss., Bd. XXIII, 1897, p. 365.  
<sup>2</sup> *Op. cit.*, vol. II, p. 27 ss.  
<sup>3</sup> The first column contains own relatives, the second those in the classificatory sense.  
<sup>4</sup> RIVERS, *op. cit.*, vol. II, p. 17 ss., 59 ss., 155 ss.  
<sup>5</sup> *Ib.*, p. 21 ss., 160 ss.  
<sup>6</sup> *Ib.*, p. 22 ss. These references do not pretend to exhaust the list, but are given as an index of the importance of these relatives.

of the tables gave no case of this marriage, but it is significant that this should be the relative of the second generation whose name should be taken most often. If further investigation and the collection of more material should show that the name of this relative is taken more often than the name of other relatives of the same generation, then it will be possible to state without hesitation that this relative must have stood in a position of very definite relationship to his grandchildren.

There are 26 cases where names of persons are the same as those of relatives by marriage, that is relatives of the family of the husband of wife. Nine of these cases are interesting, for in them a woman has the same name as the mother of her husband. One case is particularly interesting. In 15. *d* the son of Laimani, KAKANETU, married a woman who is recorded as Laimani and their son is recorded as the husband of a woman named Laimani. One possibility must be kept in mind. It may be that this large proportion may be due to the difficulty in tracing out relationships owing to causes which have been discussed in some detail. It is hardly probable that this is so, for, if the large proportion were due to the fact that the parents of both husband and wife are recorded, then we should expect to have just as large a number of cases of correspondences between the name of a man and his father-in-law as between a woman and her mother-in-law, but this is not so. The case just quoted, where a woman and her daughter-in-law bear the same name, and the daughter-in-law of the latter also bears the same name, also goes to prove that there must be some definite custom in existence in Buin whereby a woman adopts the name of her mother-in-law.

It is thus evident that the study of personal names is likely to lead to the establishment of important results in sociology. It is only by the genealogical method that it is possible to study names, and this is another example of its extreme usefulness and importance.

This completes the results of the analysis of these tables. In spite of their incompleteness and unsatisfactory nature it has been possible to establish some important results concerning the sociology of Buin and it is much to be hoped that efforts will be made to accumulate the whole body of facts of which these tables form the merest skeleton, so that it will be possible to complete the work which has been begun by the energy and enterprise of Dr. THURNWALD. It is indeed to him that we owe the results that have been obtained here.



# Betóya-Sprachen Nordwestbrasi- liens und der angrenzenden Gebiete.

Von THEODOR KOCH-GRÜNBERG.

(Fortsetzung.)

**Desána.** Rio Tiquié.                      **Yahúna.** Rio Apaporís.  
**Yupúa.** Rio Apaporís.                      **Kueretú.** Mirití-Paraná.

## A. Körperteile.

Desána.	Yupúa	Yahúna	Kueretú
Zunge <i>nériru</i>	<i>dólo, (n)dólo</i>	<i>nēnókēka</i>	<i>siámelako</i>
Mund <i>diṣstro</i>	<i>diṣ(t)si</i>	<i>dihokópe, lihokópe</i> <sup>1</sup>	<i>strisepu</i>
Lippen <i>diṣsibero</i>	<i>diṣ(t)sigat(š)j</i> <sup>2</sup>	<i>dihéa, lihéa</i> <sup>3</sup>	<i>strisepu</i>
Zahn <i>guhtkuli</i>	<i>goxpéga, góxpēga</i>	<i>ōpia</i>	<i>sikohiri</i>
Nase <i>íninu</i>	<i>ēgēle</i> <sup>4</sup>	<i>ōme</i>	<i>sikomēo</i>
Nasenloch <i>inigoberi</i>	—	<i>ōmekopea</i>	—
Auge <i>kuṭri</i>	<i>yēlē [(n)gámu]</i> <sup>5</sup>	<i>ya'koá</i>	<i>siakókia</i> <sup>6</sup>
Ohr <i>ga'mtno</i>	<i>(g)ámu, (n)g(n)ámu,</i>	<i>āmó, ā'mē</i>	<i>sikiaúlo</i>
Ohrloch als Gehörgang <i>gámigobe</i>	—	<i>amokópea</i>	—
Loch im Ohr läppchen <i>ga'minógobe</i>	—	<i>amóakakopea</i>	—
Stift im Ohr läppchen <i>ga'minotsálioṣka</i>	—	<i>amukótoa, amokótoa</i>	—
Loch in der Unterlippe <i>diṣsipuligobe</i>	—	<i>hāt(s)lkopea</i>	—
Stift in der Unterlippe <i>diṣstipulitsajánideṣka</i>	—	<i>hāt(s)ia</i>	—
Loch in der Nasenscheidewand —	—	<i>ōmekenikopea</i>	—
Stift in der Nasenscheidewand —	—	<i>ōmetēni(e)</i>	—
Stirn <i>diapu</i>	<i>dēxpēli</i>	<i>kóa [dēpokóa]</i>	<i>sikoayékē</i>
Kopf <i>dēxpáru</i>	<i>kúlē</i>	<i>lupukóa, lepokóa,</i>	<i>stroho</i>
Kopfhaar <i>póali</i>	<i>póa</i>	<i>lupúkomihla, dēpó-</i> <i>komihla</i>	<i>strophore</i>
Augenbrauen <i>kulsipóali</i> <sup>6</sup>	<i>yimogat(š)i</i>	<i>yakólipitekoa</i>	<i>siagónēkeri</i>
Augenwimpern <i>kulsipóali</i> <sup>6</sup>	<i>yimogat(š)i</i>	<i>yakotáya, yakotá-</i> <i>(d)ya</i>	<i>siakorasehoiri</i>
Bart <i>diṣsipóali</i>	<i>diṣsipóa</i>	<i>dihetáya, lihetáya</i>	<i>sigoṭtagiáhoiri, s</i> <i>goṭtakiáhoiri</i>
Schamhaar <i>gēlapoali</i>	<i>nūlipóa</i>	<i>pūluitá</i>	—
Achselhaar <i>kadoxkápoali</i>	—	—	—
Wange <i>uayúpona</i>	—	<i>yētéa</i>	—
Kinn <i>diṣsipuliru</i>	—	<i>dihékóa</i>	—
Schulter <i>komēpero</i>	<i>di(x)kagúu</i>	<i>hihóa</i>	<i>sikiakómeno</i>
Arm <i>dēxká</i>	<i>di(x)ka</i>	<i>nikapépe</i>	<i>siliktape</i>
Ellbogen <i>dēxkápuliru</i>	—	<i>nikapépētáliaka</i>	—
Hand <i>mohópama</i>	<i>múhu</i>	<i>pí'taka</i>	<i>simahumpu</i>
Handrücken <i>mohópama</i>	—	<i>pitapéta</i>	—
Handfläche <i>mohóliuru</i>	—	<i>pitatót(š)i(e)</i>	—
Finger <i>mohótseri diṣpelu</i>	<i>muhúatṣu, muhúua-</i> <i>(t)su; muhúuatseru</i> <sup>7</sup>	<i>pitauahoa</i>	<i>simaoṣe</i>
Daumen <i>ūē(a)liru</i>	—	<i>pitapákoaka</i>	—

<sup>1</sup> Das Yahúna hat, wie die Dialekte des Pirá-paraná, einen zwischen *d*, *l* und *r* schwer zu unterscheidenden Laut. <sup>2</sup> Dieses *t(š)* ist ein Laut zwischen *ts*, *tš* und *tṣ*. <sup>3</sup> Endungen *éa*, *óa*, *ia* sehr undeutlich.

<sup>4</sup> Anlautendes *ē* dumpf, guttural. <sup>5</sup> *g* sehr weich. <sup>6</sup> In diesen Zusammensetzungen ausdrücklich mit *s* (*ku*) als einfaches Wort mit *r* (*kuiri*) angegeben. <sup>7</sup> Später angegeben.



Desána	Yupúa	Yahúna	Kueretú
Zeigefinger <i>tsiupúliuru</i>	—	<i>hóatanikipi(a)</i>	—
Mittelfinger —	—	<i>hóatanikerokaikaka</i>	—
Ringfinger —	—	<i>pitóahoa</i>	—
Kleinfinger <i>kāmhálu</i>	<i>muhúuqtsutsigēle</i>	<i>pitatitiaka</i>	<i>simáukiakiq</i>
Fingernagel <i>mohótsirupēru</i>	<i>muhúgat(š)i</i>	<i>mamálahē</i>	<i>simaoráso</i>
Oberschenkel <i>goxsó</i>	<i>gētṣá</i>	<i>dihóa, lihóa</i>	<i>siritu</i>
Unterschenkel <i>nyi(g)á(ē)</i>	<i>(g)āē, (n)g(a)āē</i>	<i>nyiká</i>	<i>sinekēbe</i>
Schienbein —	— [ <i>ēdiilē</i> <sup>1</sup> <i>nyikádome</i>	—	—
Wade <i>nyĩn(g)áliuru</i>	<i>(g)(n)ōādiilē, (g)(n)ā-</i>	<i>nyikalīye, nyikaliye</i>	—
Knie <i>yāliṣkapu</i>	<i>gētṣagáúu, (n)yika-</i> <i>dí(ṣ)pu</i>	<i>nyikalupúa</i>	<i>siukúyehu</i>
Kniekehle <i>nyi(g)á(ñ)(g)ēdoxka; nyē(g)á(ñ)-</i> <i>(g)ēdoxka</i> <sup>2</sup>	—	—	—
Fuß <i>gubúpama</i>	<i>gēapa</i>	<i>ūpúa, ōpúa</i>	<i>sikoxúla</i>
Fußbrücken <i>gubúpama</i>	—	<i>ūpupéta</i>	—
Sohle <i>gubúkore</i>	—	<i>ūputót(s)ia</i>	—
Ferse <i>gubúluru</i>	—	<i>ūput(s)ika</i>	—
Fußknöchel <i>ānyānyaru</i>	—	<i>ūpuálíkaka</i>	—
Fußsehne <i>nyi(g)á(ñ)(g)ē(g)ōā, uyĩn(g)á(ñ)-</i> <i>(g)ē(g)ōā</i>	—	—	—
Zehe <i>gubútsinidixpelu, gubútsinidixperu</i>	<i>gēapauatṣu, gēa-</i> <i>páua(t)su, gēapau-</i> <i>at(š)u</i>	<i>apúahoa, ōpúahoa</i>	<i>sikoxúio</i>
Zehennagel <i>gubútsepēroli</i>	<i>gēapagat(š)i</i>	<i>mamálahē</i>	—
Körper <i>dexpē</i>	<i>yadúhē</i>	<i>dipauiya, dipauia</i>	<i>sihĩre</i>
Hals <i>uēnū(g)ō</i>	<i>yauē</i>	<i>uámēa</i>	<i>siuahikiē</i>
Nacken <i>káíē</i>	—	<i>uámēa</i>	—
Kehle <i>uēréruru</i>	<i>yagókokoa</i>	<i>uamētósia</i>	<i>siuahētoro</i>
Achselhöhle <i>kádoxka</i>	—	<i>kákopēroka</i>	—
Schulterblatt <i>komēpero</i>	—	<i>ua(d)yumēká</i>	—
Rippen <i>mē(g)ápatole</i> <sup>3</sup> , <i>mē(g)ápatore</i> <sup>3</sup>	—	<i>yatauiia</i> [ <i>kla</i> ]	—
Brust <i>kolétipi, korétipi</i>	<i>kolémēte</i>	<i>kālimakiya, kālima-</i>	<i>sikotitilē</i>
Brustwarze <i>axpĩro</i>	<i>óxpēlē</i>	<i>ōpea</i>	<i>sihuhēre</i>
Weibliche Brust <i>axpĩro</i>	<i>óxpēlē</i>	<i>ōpea</i>	<i>sihuhēre</i>
Bauch <i>páru</i>	<i>tuxtúlu, yatuxtúlu, yemeá</i> <i>yadu(x)táru</i>	—	<i>sihakekē</i>
Nabel <i>tsomóno</i>	<i>t(š)umúnu, yat(š)u-</i> <i>múnu, yasómono</i>	<i>homokópe</i>	<i>sitoúkia</i>
Rücken <i>tsū(g)ūpinū(g)ōā</i> <sup>4</sup>	<i>pē(ē)lá</i> <sup>5</sup> , <i>pēlág(e),</i> <i>yapēlág(e)</i>	<i>uahēa</i>	<i>sihetehtē</i>
Gesäß <i>gōróperu gōlóperu</i>	<i>gērāpe</i>	<i>yopéa</i>	<i>siahu</i>
Penis <i>yēru</i>	<i>nūli</i>	<i>nulía</i>	<i>sinoni</i>
Scrotum <i>axpinóto</i>	<i>uaxpĩ(g)ōpe</i>	<i>uaxpiniakoa</i>	<i>simahēre</i>
Testikel <i>axpinotóyeri</i>	<i>ua(x)ptitiēlē</i>	<i>uaxpiniakoliá</i>	<i>simaháliāre</i>
Membrum muliebre <i>ye</i>	<i>bálu</i>	<i>ya'ná</i>	<i>yanāre</i>
Vagina <i>yérigobe</i>	<i>bálugō</i>	<i>ya'nákope</i>	<i>yanágohe</i>
Clitoris <i>kōré, kōlé</i>	<i>biitu</i>	<i>kōpahike</i>	<i>yēhēre</i>
Anus <i>gēlabē</i>	<i>gētago, yagētago</i>	<i>itopéa</i>	<i>sikētagohe</i>
Haut <i>gaxtsĩro</i>	<i>yagāt(š)i</i>	<i>áhēa</i>	<i>siráso</i>
Fell <i>gaxtsĩro</i>	—	—	—
Knochen <i>goá</i>	<i>ya(g)(n)úe</i>	<i>ōá</i>	<i>sikoári</i>

<sup>1</sup> Inlautendes *ē* dumpf guttural. <sup>2</sup> Von einer anderen Desána erhalten. <sup>3</sup> *ē* dumpf, guttural. <sup>4</sup> Offenbar = „Rückgrat“. <sup>5</sup> (ē) ist heller als ē.

Desána	Yupúa	Yahúna	Kueretú
Blut <i>dí</i>	<i>yadi</i>	<i>diuğa</i>	<i>lləri</i>
Ader <i>wáddali</i>	—	<i>yēniyá</i>	—
Puls <i>tsiúpona</i>	—	<i>liuğ(d)yieğá, diuğ(d)-</i>	—
Fleisch <i>átro</i>	<i>yadii</i>	<i>dila</i> [yieğá <i>sikiatře</i>	—
Sehne <i>wáddali</i>	—	<i>yēnyia</i>	—
Herz <i>tsiúpona</i>	<i>yáoama</i>	<i>ónimakia</i>	<i>siamégkia</i>
Eingeweide <i>ye(e)métuli</i>	—	—	—
Magen —	—	<i>yaualaká</i>	—
Darm —	—	<i>ítapít(š)ia</i>	—
Fett <i>éye</i>	<i>yáui(x)kětsi</i>	—	—
Speichel <i>dixsiku</i>	—	<i>liókaka, diókaka</i>	—
Urin <i>kólé, kōré</i>	<i>ya(g)náuli, (g)nú-</i>	<i>óléa, š'léa</i>	<i>sikonğri</i>
Schweiß <i>yehátsirigoali</i>	—	[(u)li <i>ihluĩtsia</i>	—
Träne <i>kólexko, kōrexko</i>	—	<i>yakókaka</i>	—
Kot <i>gėlá</i>	<i>yagėlá</i>	<i>itá</i>	<i>gėtári</i>
Flatus <i>tábole, tábore</i>	—	<i>itopehálíka</i>	—
Atem <i>tsiunduxháko</i>	—	<i>(n)dyiaká</i>	—
Wunde <i>kāmino</i>	—	—	—
<i>Purupuru</i> (Hautkrankheit) <i>purúpuru</i>	—	—	—
Schnabel <i>ueḡkóininu</i> <sup>1</sup>	—	<i>nahěōmēa</i> <sup>2</sup>	—
Schwanz <i>diěy(i)pōleru</i> <sup>3</sup> , <i>ueḡkópōleru</i> <sup>4</sup>	<i>bł(g)ęłę, blńęle</i> <sup>5</sup>	<i>uaipikóa</i> <sup>6</sup>	—
Flügel <i>ueḡkowęłł(g)e</i> <sup>7</sup>	—	<i>kahępitta</i>	—
Feder <i>ueḡkopoáli</i> <sup>7</sup>	<i>póa</i> <sup>8</sup>	<i>kipōtiá</i>	<i>téhaųiri</i>
Flosse —	—	<i>uaihřro, kihtroa</i>	—

## B. Elemente, Natur.

Desána	Yupúa	Yahúna	Kueretú
Wasser <i>dexkó</i>	<i>dě(x)ko</i>	<i>ókoa, hókoa</i>	<i>kótapu</i>
Fluß <i>diá</i>	<i>dlaya</i>	<i>diáka, liáka</i>	<i>láyá</i>
Bach <i>pērāma</i>	—	<i>diámaka, liámaka</i>	—
Lagune <i>dixtálu</i>	<i>titála</i>	—	<i>ritāře</i>
Cachoeira (Stromschnelle, Wasserfall) <i>ęxtámu</i>	—	<i>ātá</i>	—
Schmäler Flußarm (Paraná miri) <i>yüll</i>	—	—	—
Feuer <i>pědme</i>	<i>pięłę</i>	<i>pěká</i>	<i>hěhiękię</i>
Rauch <i>ōmú</i>	<i>bá(d)yi</i>	<i>ōmákaka</i>	<i>ěķęápiāri</i>
Asche <i>nuxhoá</i>	—	<i>úa</i>	—
Kohle <i>nixtł, (pěáme)nixti</i>	—	<i>pěkapulúa</i>	<i>yakotitřri</i>
Brennholz <i>pěá</i>	<i>pěa</i>	<i>pěká</i>	<i>hě(ę)kięri</i> [lo]
Himmel <i>ēmętsł</i>	<i>ue(x)sę</i>	<i>ĩmla</i>	<i>nę(e)męłokęri, nę</i>
Wolke <i>imřkakuruli</i>	—	<i>uhěpema</i>	—
Regen <i>dexkó</i>	<i>dě(x)ko</i>	<i>ókoa</i> [siga <i>kótari</i>	—
Nebel —	—	<i>namátsika, namá-</i>	—
Tau <i>butřibu</i>	—	<i>namásiga</i>	—
Feiner Nebelregen —	—	<i>ō(o)diáka</i>	—
Wind <i>mřnu</i>	<i>uřnę</i>	<i>uřnoa</i>	<i>iđřę</i>
Blitz <i>buxpú</i>	<i>uę(x)pa</i>	<i>uipóa, uřpóa, ui(x)-</i>	<i>męholaláhani</i>
		<i>póa, uřpodyđęga</i>	
Donner <i>buxpúpāgumřna</i> <sup>9</sup>	<i>uę(x)papablķę</i>	<i>uřpóhaiga</i>	<i>mę(e)ho, mę'ho</i>

<sup>1</sup> Papagei. <sup>2</sup> Tucano. <sup>3</sup> Hund. <sup>4</sup> Papagei. <sup>5</sup> Vogel. <sup>6</sup> Fisch. <sup>7</sup> Papagei. <sup>8</sup> Dieses anlautend hat eine schwache Hinneigung zu *p*. <sup>9</sup> Dieses Wort heißt offenbar nach den Gestikulationen, die dabei gemacht wurden, „der Blitz hat eingeschlagen“. — Das Desána hat, wie mir ausdrücklich erklärt wurde, „Blitz“ und „Donner“ gewöhnlich nur ein Wort: „*buxpú*“. (Ebenso das Tukáno: *bęxpó*.)

Desána	Yupúa	Yahúna	Kueretú
Regenbogen <i>buida</i>	<i>patua(d)yá</i>	<i>omaúalia</i>	<i>puémokiapę</i>
Sonne <i>ābē</i>	<i>auē, awē</i>	<i>ihia, aiyagá</i>	<i>hā'ia</i>
Schatten <i>yexséberéno</i>	<i>sęsáama; (t)siṣ(t)si,</i> <i>(t)seṣ(t)sę<sup>1</sup></i>	<i>pitánanalika, pitál-</i> <i>alalika<sup>2</sup>, tsapéua-</i> <i>lalanika, tsapéua-</i> <i>lallalika<sup>3</sup></i>	<i>sihātiri</i>
Jahr —	—	<i>īnakuliuēhenaka</i>	—
Regenzeit —	—	<i>okónimi</i>	—
Trockenzeit —	—	<i>ihlayedika</i>	—
Tag <i>ęmę</i>	<i>ęmęde(ṣ)ka, uahuá</i>	<i>imía</i>	<i>tapoṭhiasi</i>
Nacht <i>yamika</i>	<i>yami</i>	<i>yamla</i>	<i>yá'miri</i>
Morgen <i>yamł(g)ā</i>	<i>uasúaa, uahoágamaṣ</i>	<i>uahęroga, uęroga</i>	<i>tapoiḥia</i>
Mittag <i>góęripoę</i>	<i>áuępęlage</i>	<i>ayatęuahirikádyu,</i> <i>uahirikádyu</i>	<i>aianámati</i>
Abend <i>yamika</i>	<i>náige</i>	<i>málaaṣdyu</i>	<i>lerārę</i>
Morgenrot —	—	<i>oḍliliga</i>	—
Mond <i>ābē</i>	<i>yamimageáue</i>	<i>yámigakiaṣdyá,</i> <i>yámigakaiyagá</i>	<i>hāia</i>
Neuer Mond <i>mamadaṣy(o)áęę</i>	<i>áuęmameę</i>	<i>mámakiaṣdyá</i>	<i>haiámamākę</i>
Vollmond <i>buhṭbāęę</i>	<i>áuętúua</i>	<i>ayaká hiadyaāni-</i> <i>āheā [keka</i>	<i>haiakullsi</i>
Ringförmiger Mondhof —	—	—	—
Mondfinsternis <i>ābē tsīnł(g)e</i>	—	—	—
Sonnenfinsternis <i>ābē tsīnł(g)e</i>	—	—	—
Stern <i>nęyaxka</i>	<i>yokóro, yokólo, yox-</i>	<i>tāpia, tā'pia</i>	<i>yákoḥę</i>
Plejaden <i>nękaturu</i>	<i>yoxkólo [kólo</i>	<i>tāpia</i>	<i>kuḥúlo</i>
Milchstraße <i>nękama</i>	—	—	—
Erdboden <i>niṣkú</i>	<i>ti(ṣ)tá</i>	<i>ka(a)ia, ka'ia</i>	<i>kiāirę</i>
Feld, Campo <i>tābolero</i>	—	—	—
Veg <i>maá</i>	<i>máa</i>	<i>maá</i>	<i>mārę</i>
Berg <i>ęlę</i>	<i>ti(ṣ)teęmęma</i>	<i>makánikia</i>	<i>puṭę</i>
Vald <i>nę(ę)ę<sup>4</sup></i>	<i>makáęę, ma(ṣ)káęę</i>	<i>makáka</i>	<i>mākiálokērę</i>
Insel <i>nę(ę)ęno<sup>4</sup></i>	<i>ti(ṣ)tapurú, ti(ṣ)ta-</i>	<i>hōmulika</i>	<i>kiaito</i>
Strand, Sandbank, Sand <i>ęmiparo</i>	<i>pu(o)lę [pulú</i>	<i>pōtia, pōt(s)ia</i>	<i>hōnto</i>
Stein <i>ęxtá</i>	<i>(n)(ę)ęlę</i>	<i>āta</i>	<i>si(i)ḥu</i>
Kalkstein —	—	<i>hopóa</i>	—
Weißer Ton (zum Essen) —	—	<i>ęoa</i>	—
Gelber Ton (zum Bemalen) —	—	<i>hōl(s)ipoa</i>	—
Loch <i>gōbę</i>	—	—	—
Arab <i>maxságobę (= Leuteloeh)</i>	—	—	—
Leer —	—	<i>kirtkapunyuto</i>	—
Fl. Solimões —	—	<i>u'kádyali</i>	—
Fl. Yapurá —	—	<i>gamauęni, gama-</i>	—
Fl. Apaporis —	—	<i>apapuli [węni</i>	—

**C. Haus, Gerät.**

Desána	Yupúa	Yahúna	Kueretú
Dorf, Heimat <i>maxká</i>	<i>yauęsé, yauę(ṣ)(t)sę</i>	<i>māká</i>	<i>merṭuęsęre, męliue-</i> <i>sęre (deine Heimat)</i>
Haus <i>wii</i>	<i>uęę, uęlę, uęęlę</i>	<i>uiiya, uila</i>	<i>uęri</i>
Eingang <i>diṣsiporo</i>	—	<i>kopereká</i>	—

<sup>1</sup> = „kalt“. <sup>2</sup> Schatten der Hand. <sup>3</sup> Schatten des Hutes. <sup>4</sup> Beide ę dumpf, guttural.



Desána	Yupúa	Yahúna	Kueretú
Ausgang <i>wígólotx(e)amu</i>	—	<i>uđpakopéa</i>	—
Falltür <i>đixsipialitŝe</i>	—	<i>hāapālóa</i> (Holztür)	—
Strebepfosten <i>bōrá, bōlá</i>	—	<i>bo(x)tá</i>	—
Wand —	—	<i>koapái(a), koapái(e)</i> <sup>1</sup>	—
Horizontallatten, die die Paxiúbalatten der Wand in der Mitte zusammenhalten —	—	<i>bátumaa</i>	—
Balken, die auf den Paxiúbalatten der Wand aufsitzen und das Dach tragen —	—	<i>koālapái(a), kōāla-pái(e)</i>	—
Schräge Dachsparren —	—	<i>uiuahoa</i>	—
Dachbekleidung aus Blättern der Caraná-Palme —	—	<i>mula, muiya</i>	—
Horizontalsparren, an denen diese Caraná-Blätter befestigt sind —	—	<i>muipái(a)</i>	—
Rauchfang —	—	<i>pđsikopea, pā(t)si-</i>	—
Pflanzung <i>poé</i>	<i>éba, é(x)ba</i>	<i>diyóa [kopea yakotahlrę</i>	—
Fackel aus Kienholz <i>mępęll</i>	—	—	—
Hafen —	—	<i>pđpitaka</i>	—
Lagerplatz im Walde (l. g.: <i>mitasáua</i> ) —	—	<i>kōlimatá</i>	—
Gerüst im Haus, um Sachen darauf zu legen oder daran zu hängen <i>kāyá</i>	—	—	—
Sitzschemel <i>tsēró</i>	<i>dóama</i>	<i>dúpalikumúa, lúpali-</i>	<i>káu</i>
Curauáfasern (zum Binden) <i>yohó</i>	—	— <i>[kumúa</i>	—
Hängematte <i>pū(g)ě, pū(g)ě</i>	<i>púe</i>	<i>páua</i>	<i>hāe</i>
Hängematte aus Baumwolle —	—	—	<i>i(i)otáhae</i>
Hängemattenstricke —	<i>pue(x)kđlu</i>	<i>paukáno</i>	—
Baumwolle <i>yulá, yurá</i>	<i>yuláme</i>	<i>yutáka, yu(x)táka</i>	<i>i'(i)ótārę</i>
Tuch <i>tsúlíro</i>	—	<i>sáya</i> (portugiesisch)	—
Tragkorb der Weiber <i>púibu</i>	<i>pęi</i>	<i>píla</i>	<i>ó(o)atu</i>
Tragkorb der Männer um Coca-Blätter zu Hängekörbchen <i>puitsamu</i> [holen —	—	<i>uarárapíia</i>	—
Flacher Korb für Mandiocafladen (Beijús) usw. <i>u(e)hékuru</i>	<i>nāxkala</i>	<i>popóloka</i>	<i>tęlollipuku</i>
Großes, flaches, feines Mandiocasieb <i>tsírúli</i>	<i>yáegęlę</i>	<i>bikaripepe, mikali-</i>	<i>tłłori</i>
Großes, flaches, gröberes Mandiocasieb <i>tsíbulu, tsíburu</i>	—	<i>pepéa [pepe</i>	—
Flacher, grober Korb zum Aufbewahren von Früchten, Knollen usw. <i>ōę</i>	—	—	—
Tiefer Korb zum Aufbewahren von Farinha (Mandiocamehl) <i>đēnemú</i>	—	—	—
Zylinder aus Baumrinde zum Aufbewahren von Mandiocamasse <i>ósetsalino</i>	—	—	—
Kleines, rundes, sehr feines Sieb, um Cocabpulver zu sieben. —	—	<i>bikalipepemakanaka</i>	—
Matte zum Zudecken von Gefäßen <i>behēró</i>	—	—	—
Geflochtener Schlauch ( <i>tipiti</i> ) zum Auspressen der Mandiocamasse <i>uaxtikeru</i>	<i>pínu</i>	<i>ānyápokeaka</i>	<i>āyāhāķę</i>
Viereckige Tasche der Männer [aus Tucumschnüren für Kleinkram —	—	<i>uahúa, uahupíy(e)</i>	—
Strickrahmen z. Verfertigen dieser Taschen —	—	<i>uahutakóa</i>	—
Feuerfächer <i>uēręno, uělęno</i>	—	<i>uęnia</i>	—
Kalabasse <i>kóatsuru</i> (große Kalabasse); <i>kóālu, kōāru</i> (kleine Kalabasse zum Schöpfen)	<i>kóa; kóamā(g)ě</i>	<i>pétakoa; pétakoma-</i> <i>kanaka</i>	<i>kōrokia; kōrok-</i> <i>kia</i>

<sup>1</sup> Wand aus vertikal nebeneinander gestellten Paxiúbalatten.







Desána	Yupúa	Yahúna	Kueretú
Kochtopf <i>kípútsuru</i>	<i>tʃó(o)lo, t(š)ó(o)lo, sóro, sólo</i>	<i>hotoitahá</i>	<i>hěnekealo</i>
Eiserner Kochtopf <i>kōmetsoró</i>	—	—	—
Großer Kaschirítopf —	—	<i>hotopakieká</i>	—
Tiefe Topfschale, in der man Mandiocamasse gären läßt <i>tsólópa, tsórópa</i>	—	—	—
Große, flachere Topfschale für Manicuéra (abgekochten Mandiocasaft) <i>yoxkátsolo, yoxkátsoro</i>	—	—	—
Tongefäß für das Getränk Kaapí <i>gaxbítsolo, gaxbítsoro</i>	—	—	—
Wassertopf mit zwei Henkeln <i>tsóróbu</i>	—	<i>ókolihotó, hokólihoto</i>	—
Tonschale —	<i>gaxpipáxtsula</i> (Schale für Coca)	<i>tsēróa; tápioto</i> (Topf- schale für Coca)	—
Tonschale mit Fuß als Handgriff —	—	<i>muákahē</i>	—
Töpferton <i>máta</i>	—	—	—
Sanduhrförmiges Gestell aus Stäbchen für Gefäße <i>yuiró</i>	—	—	—
Mörser <i>pāmōno</i>	—	<i>taāpitúalike</i> (f. Coca)	—
Stößel <i>yuxkéke</i> (Holz)	—	<i>taāpitualikeyapúa</i>	—
Herdplatte <i>gālálu, gārāru</i>	<i>(n)gála</i>	<i>hōtta</i> [(für Coca)	—
Tönerne Herdfüsse (Tonzylinder) <i>peámeye</i>	—	—	—
Bratrost <i>uaíkaya</i> (Fischrost)	<i>neā(d)yá</i>	<i>áhia</i>	<i>há(a)tęri</i>
Mandiocareibebrett <i>tsā(g)ūrā</i>	—	<i>ātahokoa</i> <sup>1</sup>	—
Holzzyylinder, in dem Coca geklopft wird —	—	<i>tađpipalikla, tađpi- panikla</i> (t)sopálíkuiuahóa	—
Cocaklopfer —	—	<i>tađpiuahó</i>	—
Bastsäckchen für Coca —	—	<i>tađpiūlikukia</i>	—
Hohler Vogelknochen, um Coca zu saugen —	—	<i>uléraka</i>	—
Kalabasse mit Deckel als Cocabehälter —	—	<i>takūli(e)</i>	—
Holzdeckel zu dieser Kalabasse —	—	<i>tađpipái(e)</i>	—
Knochenlöffel, mit dem Coca genommen wird —	—	—	—
Beil <i>kumé</i>	<i>kāmi</i>	<i>kōmēa</i>	<i>komętako</i>
Steinbeil <i>yēlékume</i>	—	<i>ātakomea</i>	—
Messer <i>māđumhi</i>	<i>yéipai, yéipa(h)i</i>	<i>uīropái</i>	<i>uęta</i>
Waldmesser <i>yođlimhi</i>	—	<i>sarasára</i>	—
Einbaum <i>yuxkétsiru</i>	<i>kumú</i>	<i>kumóa</i> <sup>2</sup> , <i>ūbá</i> <sup>3</sup>	<i>kóōrę</i> <sup>2</sup> , <i>ubá</i> <sup>3</sup>
Ruder <i>uh(e)abú</i>	<i>ueaípá(h)i</i>	<i>uęlopáy(e)</i>	<i>kólikealo</i>
Lattengitter im Boot zum Schutz gegen das Kielwasser <i>yuxkékāya</i>	—	—	—
Sonnendach ( <i>tolda</i> ) über dem Boot <i>yux- kętsiruii</i>	—	—	—
Bogen <i>buiribero</i>	<i>patupá(h)i</i>	<i>temupái(a), temu- [páy(e)</i>	<i>pátola</i>
Bogensehne <i>buirikano</i>	—	—	—
Pfeil <i>ānoįye, ānoye</i>	<i>gālęe, (n)gālęe</i> <sup>4</sup>	<i>ālía, āli(e)</i>	<i>kiánekia</i>
Große vergiftete Pfeile für Hochjagd —	—	<i>teubehó</i>	—
Futterm für die Spitzen dieser Giftpfeile —	—	<i>teubeuiya</i>	—
Fischpfeil mit doppelter Eisenspitze —	—	<i>ālitsętsęa</i>	—
Harpunenpfeil —	—	<i>ālía</i> (Pfeil)	—

<sup>1</sup> Einfache Granitplatte mit körniger Oberfläche, wie am ganzen unteren Apaporis. <sup>2</sup> Am unteren Apaporis gebräuchliche Art. <sup>3</sup> Am Caiarý-Uaupés gebräuchliche Art, in der Lingoa geral *ubá*. <sup>4</sup> g sehr weich.

Desána	Yupúa	Yahúna	Kueretú
Eiserne Harpune dieses Pfeils —	—	<i>semokoloalgabi</i>	—
Spitze der Harpune —	—	<i>kaḥhanikla</i>	—
Widerhaken der Spitze —	—	<i>soāgá</i>	—
Umwicklung der Spitze —	—	<i>sapī(i)pē(e)ga</i>	—
Holzstab, in den die Harpune gesteckt wird —	—	<i>senyixká</i>	—
Rohrschaft des Harpunenpfeils —	—	<i>sālla</i>	—
Handende des Rohrschaftes —	—	<i>sālitaaga</i>	—
Schnur der Harpune —	—	<i>sekānoa</i>	—
Pech <i>komēpi</i>	—	<i>mānyé</i>	—
Keule —	<i>toatlē</i>	<i>kuhla, kula</i>	<i>pōnapē</i>
Schnur der Keule —	—	<i>kuikānoa</i>	—
Blasrohr <i>buxhálu, buxháru, buháru</i>	<i>puhúlu</i>	<i>pápuaga, pápuoga</i>	<i>hēhoio</i>
Blasrohrpfeilchen <i>uáxkali</i>	<i>ua(x)ká</i>	<i>póakaga</i>	<i>hēhóākia</i>
Mundstück des Blasrohres —	—	<i>pápoitobe</i>	—
Köcher für die Giftpfeilchen <i>báyapoka</i>	<i>puhúuēgli</i> <sup>1</sup>	<i>poakaḡia</i>	<i>hēhópato</i>
Pfeilgift <i>nīmá</i>	<i>nimá</i>	<i>n amitagá</i>	<i>pētōrē, pētōrē</i>
Baumseide (Samaúma) zum Umwickeln der Blasrohrpfeilchen <i>buyá</i>	<i>pohá</i>	<i>uitóa, ui(x)tóa</i>	<i>hēhóhoirē</i>
Giftlanze —	—	<i>behóa</i>	—
Futteral für die Spitzen der Giftlanzen —	—	<i>behóia</i>	—
Spitze der Giftlanze —	—	<i>beholéa</i>	—
Schild <i>uabéro</i> (= Tanzschild)	—	<i>áheá</i> (Kriegsschild) <sup>2</sup>	—
Fischnetz <i>uhérike</i>	<i>uáikóa(d)ya</i>	<i>uapúa, ua(x)púa</i>	<i>má(a)hāpu</i>
Große Reuse <i>álubu</i>	—	<i>nikópika</i> (Reuse)	—
Kleine Reuse <i>deḡli</i>	—	—	—
Fischfalle (lingoa geral: <i>kakurí</i> ) <i>uáiru</i>	—	—	—
Angel <i>u(e)hēriru</i>	<i>bltaigópēka</i>	<i>potá</i>	<i>koḡéliri</i>
Angelschnur —	—	<i>potákano</i>	—
Gewehr <i>péage</i>	<i>péa</i>	<i>péká</i>	<i>hē(e)kiakia</i>
Pulver <i>péánhua</i>	<i>péanuku</i>	<i>pekáua, pekáuē</i>	<i>hēkiakidhūāliri</i>
Schrot <i>péayeri</i>	<i>péagópēka</i>	<i>pékayape</i>	<i>hēkiaizē</i>
Hüftschnur <i>uáyalida</i>	<i>yapēromisi</i>	<i>oahokálo</i>	<i>uatóua(a)</i>
Schambinde des Mannes <i>uaxsúru</i>	<i>yapéro</i>	<i>oahóa, uahóa</i> (langer Schurz aus Palm- — [fasern])	<i>uatóhuru</i>
Schamschurz der Frau <i>yájiuáxsuru, yáji-uáxsulu</i>	—	—	—
Breiter Bastgürtel (Tracht der Männer) —	—	<i>oaē(d)yoka</i>	—
Armbänder aus Bast (Tracht der Männer)	—	<i>hu'tšla, hihohut(s)la</i>	—
Weichere Baststreifen, um Gürtel und Armbänder festzubinden —	—	<i>pōnaka</i>	—
Männerzopf —	—	<i>lupukod, depukod</i>	—
Bastumwicklung des Zopfes —	—	<i>lupuémeoka, depuē-</i>	—
Spiegel <i>dluru, dlulu</i>	—	<i>ōpéli(e)</i> [meoka]	—
Nadel —	—	<i>pērepota</i>	—
Ohrring <i>tšālī</i>	—	—	—
Perlen —	—	<i>yaketukúa</i>	—
Koffer <i>ohókomono</i>	—	—	—
Kamm <i>pēyóue(a)ro</i>	<i>(h)gēgēlē</i> <sup>3</sup>	<i>iipáya, iipáy(e)</i>	<i>kē(i)la</i>
Feine Kopffederbinde, Galaschmuck (lingoa geral: <i>kangatára</i> ) <i>mahápoali</i> (Ararafedern)	—	<i>ui(i)báy(e)</i>	<i>māhoiḡē</i>

<sup>1</sup> ē ist heller als e. <sup>2</sup> „Haut“, weil diese Schilde aus mehrfachen Lagen Tapirhaut hergestellt sind. — Der „ringförmige Mondhof“ wird mit einem Schild verglichen und ebenso genannt. <sup>3</sup> Das erste g sehr wie



Desána	Yupúá	Yahúna	Kueretú
Putz aus Tukanfederchen in Strohreif <i>u(d)axsingurútsuame</i>	—	—	—
Strohreif zu diesem Schmuck <i>péyalí(g)e</i>	—	—	—
Tanzgerät, das eine Fischreuse darstellt und am Zopf getragen wird —	—	<i>nikópika</i>	—
Paraschwanzfeder, die an diesem Tanzgerät getragen wird —	—	<i>haúlápikoa</i>	—
Langer Nasenstab aus geglättetem Palmholz —	—	<i>ōmetēni(e)</i>	—
Armband aus geschnitzten Tucumáfrucht- schalen —	—	<i>ptrea</i>	—
Leinwände, aus Curauáfasern gewebt <i>yuláseri</i>	—	—	—
Quarzzylinder, Brustschmuck der Männer <i>extápuru, extápulu</i>	—	—	—
Schwarze Samen, die stets mit diesem Quarz- schmuck verbunden sind <i>bika</i>	—	<i>kanyirika</i>	—
Kette aus schwarzen Cocons —	—	<i>tupúlakoa</i>	—
Kette aus grauen Grassamen (Sta. Maria Capim) —	—	<i>óaka</i>	—
Maskenanzug —	<i>uá(x)so, uá(x)(t)sa- gát(š)i</i>	<i>ōpirekóa</i>	—
Jacke des Maskenanzuges —	<i>uax(t)sagát(t)(š)i</i>	<i>uaholitamaka</i>	—
Behang des Maskenanzuges —	<i>yágaha</i>	<i>(n)yapúa</i>	—
Gesichtsüberzug aus Bast —	—	<i>uahōa</i>	—
Alzerner Kopfaufsatz des Maskenanzuges —	<i>gámuyogótiga</i> <sup>1</sup>	<i>salupukóa, sadupu- kóa, uákilupukoa, uákidupukoa</i>	—
Ohren an diesem Kopfaufsatz —	<i>buléro(n)(g)āmu</i> <sup>2</sup>	<i>a(a)múa</i>	—
Weiße Flaumfedern an diesen Ohren —	—	<i>amuulto</i>	—
Farbmalung des Kopfaufsatzes —	—	<sup>1)</sup> <i>ménepikai, 2) só(o)- lika, 3) uá(a)lēka</i> }  <sup>4)</sup>  <sup>5)</sup> 	—
Zopf des Maskenanzuges —	—	<i>lupuemōka, dupuē- mōka</i>	—
Tanzrassel (Kürbissrassel) <i>yaxsá</i>	<i>(t)saxtséle, sasá</i>	<i>yapubēhó</i>	<i>kō(o)kiarē</i>
Tanzklappen aus halbierten Fruchtschalen, die um den Fußknöchel getragen werden <i>oēdu</i>	<i>tsēoá</i>	<i>uā(d)yá</i>	<i>kúikoīrē</i>
Tanzstab aus ausgehöhltem Ambaúvaholz <i>ōyuxku</i>	—	<i>uālā</i>	—
Rad der Tanzrassel —	—	<i>hahaniká</i>	—
Öhlitz der Tanzrassel —	—	<i>tsamaapiáēka</i>	—
Tanzmuster auf der Tanzrassel —	—	<sup>1)</sup> <i>oōēka, 2) tsabeōēka,</i> } <sup>3)</sup>  <sup>4)</sup>  <sup>5)</sup>  <sup>2)</sup> <i>ménepikahēa</i>	—
Gewöhnliche Flötenpfeife aus Rohr <i>tálusulu</i>	<i>txēbola, txēbo, ya- sēbo</i>	<i>pápuliki. uālā</i> <sup>3</sup>	—
Pfeife <i>tálusuba</i>	<i>txēbo(d)ya, (t)sēbo- (d)ya, sēbo</i>	<i>hehēroka</i>	<i>sēséri</i>
Alzerner Signaltute —	—	<i>ūlia</i>	—
Signaltute aus Ton —	—	<i>ūlia</i>	—
Große Signaltrommel <i>tóatole</i>	—	<i>yapu(u)tásie</i>	—
Tandanz, Gesang <i>bāyála</i>	—	<i>bā(d)yá</i>	<i>ōpaiē</i>
Ururuparý-Tanzfest —	—	<i>uēkoa maldābēna</i> (laßt uns tanzen!)	—
Ururuparý-Peitsche —	—	<i>uāhoa</i>	—

<sup>1</sup> Das anlautende *g* ist sehr weich. <sup>2</sup> Von der Maske des Dämons *Buléro*. <sup>3</sup> ? vgl. Tanzstab.

Desána	Yupúa	Yahúna	Kueretú
Instrumente, die bei diesem Fest geblasen werden:			
Kleine Flötenpfeife —	—	óaka	—
Größere Flötenpfeife —	—	uahu(m)bolituga	—
Große Flötenpfeife —	—	kahloaka	—
Sehr große Flötenpfeife —	—	yátaiga	—
Tute —	—	tealluëkoa	—
Große Tute —	—	mamiyimi	—
Kaschiri pé(a)ru, pēyáru, pēyálu	bápa(d)yaualu, bá- apa(d)yaáaru	hīsínoko	klasiri
Manicuéra (süßer, abgekochter Mandiocasaft)	—	nókoa	—
yoxká	—	—	—
Cachaça (Rum) tsfpuli	—	—	—
Coca axpi, axbi	gd(x)pi, gápi <sup>1</sup>	tadbika	táhire
Asche aus Ambauvablättern als Zusatz zu Coca —	—	gadpimóa	—
Kugelige, polierte Kalabasse für Coca (nur bei Festlichkeiten getragen) axpindi(y)eriru	—	—	—
Hohler Reiherknochen zu diesem Gerät yaxhigoa	—	—	—
Wachsstöcke aus Inambúfedern, die in Bienenwachs getaucht und dann zusammengebogen werden —	—	mumiákakoa	—

## D. Mensch, Familie.

Desána	Yupúa	Yahúna	Kueretú
Mensch emē(g)é <sup>2</sup>	émē <sup>3</sup>	imiliha	lāē
Leute maxsá	mā(x)sa, mā(x)(t)sa	poemahá	mā(a)tarē
Mann emē(g)é <sup>2</sup>	émē <sup>3</sup>	imiliha	lāē
Ehemann yégołoē, yégołoē	—	yināmu	—
Vater yéppē, yéppē	yé(ē)pē	yipāki	hāké
Papa aē	āi, aē <sup>4</sup>	ābi	—
Mutter yéppo, yépo	yé(ē)pó	yipāko	hāko
Mama mēó	mai	mai	—
Schwiegervater nēmá	—	—	lēklakē
Schwiegermutter uānió	—	—	lēklako
Kind maxī(g)ē	sitngeē, (t)sitngeē <sup>1</sup>	mēni, mē'ni	nŷa
Säugling dialu	—	—	—
Sohn yémā(g)ē = mein Sohn	yēēmā(g)ē, yēēmā- (g)ē = mein Sohn	yimāki = mein Sohn	nŷa. simāke = m Sohn
Enkel yépanami	—	—	—
Knabe māmala	sitngeē, (t)sitngeē <sup>1</sup>	mēni	—
Jüngling —	bēgēmasi	—	mānuhākē
Bruder gamú = älterer Bruder, kamt(g)ā nihá	—	yimā'mi	sinehine
= jüngerer Bruder	—	—	—
Schwager yébaxsulina	—	yuamahi	—
Schwester dió = ältere Schwester, kamt(g)ā niháma	—	áo	sikoako
= jüngere Schwester	—	—	—
Schwägerin yépuibo	—	—	—
Weib nomé	númi	nomó	lā(a)ko, lāko

<sup>1</sup> g sehr weich. <sup>2</sup> Die beiden letzten ē nasal. <sup>3</sup> ē sehr undeutlich, zwischen i und gutturalem e<sup>4</sup> ē lang.

Desána	Yupúa	Yahúna	Kueretú
Gattin <i>yémanape</i>	—	<i>klnumu</i> (seine Gattin)	—
Mädchen —	<i>mābega</i>	<i>bi(x)kininomo</i>	—
Tochter <i>yémā(g)ō</i>	<i>yeēmā(g)ā</i>	<i>yimákipako</i>	<i>simako</i>
Enkelin <i>yépanamep</i>	—	—	—
Stiefmutter <i>uaxpéweyo</i>	—	—	—
Heim <i>uai</i>	<i>mēāmē</i>	<i>aa</i>	<i>akēlamē</i>
Wohnort <i>béamo</i>	<i>mēāmá</i>	<i>káko</i>	<i>páko</i>
Wetter <i>méoke</i>	—	—	—
Wiese <i>méoko</i>	—	—	—
Reis <i>bēgē</i>	<i>bēgē</i>	—	<i>bētkē</i>
Reisin <i>bēló</i>	<i>bēga</i>	—	<i>bēiko</i>
Stiefvater <i>yēyēxkēpēxkero</i>	<i>guú</i>	<i>pākieki</i>	<i>stē</i>
Stiefmutter <i>méabēlo, méabero</i>	<i>(t)soi</i>	<i>pākiako</i>	<i>stko</i>
Stiefbruder <i>oxpē</i>	<i>māhi</i>	<i>īpi</i>	<i>hē(e)hē</i>
Stiefmutter <i>pēdmaxsa</i>	<i>kaliua, kariua, yēua</i>	<i>kaliuāna</i>	<i>kariua</i>

**E. Medizin, Religion, Zauber.**

Desána	Yupúa	Yahúna	Kueretú
Zauberer <i>yéa</i>	<i>yŕ(i), (d)yŕ(i)</i>	<i>yaiká</i>	<i>kā'mē</i>
Arzneimittel <i>balá</i>	—	—	—
Krankheitsgift <i>nīmá</i> (= Gift)	—	—	—
Wetter <i>nīmákeli</i>	—	—	—
Wetter <i>dt(y)oho</i>	—	—	—
Tabak <i>mūnū</i>	<i>mēla. Tabakblatt =</i> <i>mēlapu</i>	<i>mi'nóa, minó</i>	<i>mēnōrē</i>
Große Zigarre <i>ōlērō, ōlēló</i>	—	—	—
Garrengabel <i>ōlērótsualidēxpē, ōlēlótsuali-</i> <i>dēxpē</i>	—	—	—
Schnupftabak <i>mūnūuŕhīnimúka</i>	<i>mēla</i>	<i>mi'nóa, minó</i>	<i>mēnōrē</i>
Schnupfapparat <i>uŕhīniseneno</i>	<i>mēlapuhúa(d)yē</i>	<i>mŕnouŕnukia</i>	<i>mēnosē(i)kia</i>
Schnupftabakdose —	—	<i>mīnokóa</i>	—
Große Schneckenschale, die als Schnupf-	—	<i>kobérokoa</i>	—
tabakdose verwendet wird —	—	—	—
Wundkratzer (dreieckige Kalabassenscherbe,	—	<i>yē'yoa, yēyoa</i>	—
mit Zähnen d. Trahíra-Fisches besetzt) —	—	—	—
Wort <i>góamā(g)ē</i>	<i>kō(n)yaŕi</i>	<i>uēxkoa, wēxkoa. 'tu-</i> <i>pána</i> <sup>1</sup>	—
Wetter <i>uaxti</i>	<i>uá(x)ti</i>	<i>ōpirekoa</i>	<i>āti</i>
Wetter <i>(lingoa geral: kurupira) bōlērō</i>	<i>bulēro</i>	<i>bulēru. ua(d)yáulē-</i> <i>ru</i> <sup>2</sup> (Mann). <i>ua(d)-</i> <i>yáulēruka</i> <sup>2</sup> (Frau).	—
Wetter —	<i>uá(x)tiuáage</i>	<i>nokolt(d)yaŕa</i> <sup>2</sup>	—
Wetter <i>uērēnt(g)ŕni</i>	<i>ma(x)(t)agóxko</i>	<i>pōpaká</i>	—
Wetter —	—	<i>oká</i>	—

**F. Säugetiere.**

Desána	Yupúa	Yahúna	Kueretú
Affe (Macaco prego) <i>gaxki</i>	<i>kāki</i>	<i>taká</i>	<i>tá(a)ki</i>
Äffchen <i>ōrá</i>	<i>ī(x)si, ū(x)(t)si</i>	<i>ihia</i>	<i>ēsi</i>
Äffchen <i>pōlétulu, pōréturu</i>	—	—	—
Äffchen <i>uau</i>	—	<i>uaúa</i>	—

<sup>1</sup> Lingoa geral; Missionsausdruck. <sup>2</sup> Maskendämonen.



Desána	Yupúa	Yahúna	Kueretú
Yuruparý-Affe <i>ūkúame</i>	—	—	—
Caíarára-Affe <i>maxságaŋki</i>	—	<i>takebóga</i>	—
Barrigudo-Affe <i>tsé(t)ge</i>	<i>sěna</i>	—	<i>sěra</i>
Macaquinho (kleiner Affe) <i>mēnėtsino</i>	—	<i>hihia</i>	—
Fledermaus <i>ōyó</i>	<i>ōdyę</i>	<i>ōdyo</i>	<i>hóip, hóiyó</i>
Kleine Fledermaus <i>oyobęęę</i>	—	—	—
Micura <i>hođ</i>	—	—	—
Jaguar, bunter <i>yēđólogę, yēđórogę</i>	<i>(d)yí, yť, yí</i>	<i>yaia</i>	<i>hiái, hiyai</i>
Jaguar, schwarzer <i>yēyéđ(g)ě</i>	<i>(d)yť(n)yť</i>	<i>yainėiye, yainėiya</i>	<i>yáitopikę</i>
Puma <i>yēdiagę</i>	<i>(d)yíđiaűę, (d)yťdiaűę</i>	<i>yaihóaga</i>	<i>uaiyumallęi</i>
Maracajá <i>uaxsohi</i>	—	—	—
Hirsch <i>yamá</i>	<i>yámabđłę, yámabđre</i>	<i>yamága</i>	<i>yáma, yá'ma</i> (kl.)
	(klein)		
Hirsch (Rothirsch) <i>yamadlagę</i>	<i>betániama</i> (größer)	—	<i>ya'másio</i> (größer)
Fischotter <i>điaiyoa</i>	<i>kaűala</i>	<i>điaýáu</i>	<i>łlayaű</i>
Tapir <i>uexkę</i>	<i>ulkę</i>	<i>uajbikinaga</i>	<i>uė(ę)kę</i>
Capivara <i>điaűexkę</i>	<i>điaűikę</i>	<i>kęhúa, kęhúe</i>	<i>kętu, kę'tu</i>
Paca <i>tsēmė</i>	<i>tsimi</i>	<i>hēmėa</i>	<i>sēmė, sę'mė</i>
Aguti <i>bui</i>	<i>búi</i>	<i>búia</i>	<i>b(o)óto</i>
Agutiaya —	<i>bó(x)so</i>	<i>bohó</i>	—
Cuatí <i>miłpi</i>	<i>ui(x)pi</i>	<i>uipia</i>	<i>mihi, mi'hi</i>
Cuatipurú <i>miłtsóka</i>	<i>póero</i>	<i>mėnelika</i>	<i>ualipokėasę</i>
Kleines Cuatipurú <i>đetę</i>	—	—	—
Ratte, Maus ( <i>m</i> ) <i>bii</i>	<i>błi</i>	<i>bėla</i>	<i>pđi</i>
Maus —	—	<i>bėimakiika</i>	—
Gürteltier <i>pāmú</i>	<i>pamólo</i>	<i>pamúa</i>	<i>hămu</i>
Riesengürteltier <i>uexkėpamu</i>	<i>uiłkėpamólo</i>	<i>kapiliyaka</i>	<i>hetókikę</i>
Schale des Gürteltiers <i>pāmúgax(t)siro</i>	—	—	—
Faultier <i>kėrá</i>	<i>kėrá</i>	<i>puúa</i>	<i>hđ'ta</i>
Großer Ameisenbär <i>bűgú</i>	<i>yapú</i>	<i>uėága<sup>1</sup></i>	<i>hđniupú</i>
Kleiner Ameisenbär <i>mohótolipagagę</i>	<i>bűlutxi, bűlut(š)i</i>	<i>burúa</i>	<i>pórokiasi</i>
Taitetú-Schwein <i>yexsėpuru, yexsėpulu</i>	<i>sėsełbuti, (t)sė(t)se- buti</i>	<i>hėkápėraga<sup>1</sup></i>	<i>łiámękiatu</i>
Taiasú-Schwein <i>yexsė</i>	<i>sėsełtalagę, (t)sė(t)se- talagę</i>	<i>hehėja</i>	<i>sėse</i>
Schweinszähne <i>yexsėguikiri</i>	—	—	—
Schwein, europäisches <i>yexsė</i>	—	—	—
Hund <i>điaiyi</i>	<i>dyťma(x)sa</i>	<i>yęuėkoa</i>	<i>yaimeko</i>
Katze <i>pitsána<sup>2</sup></i>	—	—	—
Manatí —	—	<i>điaųekła, yoałđua</i>	—
Delphin <i>đexkópolesiriro</i>	—	<i>amłłaka</i>	—

## G. Vögel.

Desána	Yupúa	Yahúna	Kueretú
Vogel <i>minimā(g)ě</i> (= <i>passarinho</i> )	<i>mīrá</i>	<i>ui(d)yága</i>	<i>ualhia</i>
Ei <i>minimā(g)ėndiuli</i>	<i>mīrándia</i>	—	<i>uajłłaliārę</i>
Arara, rot <i>mahá</i>	<i>mahá</i>	<i>háułaka</i>	<i>hăru</i>
Arara, blau —	<i>mahapđ(g)ua</i>	—	<i>makiátarę</i>
Periquito <i>gełkėru</i>	<i>bulu(g)ái</i>	<i>tuia<sup>3</sup>, tštria</i>	<i>tsėri</i>
Papagei <i>uexgó, uexkó</i>	<i>bógo</i>	<i>pakółoka</i>	<i>soráko, (t)sorá</i>
Anacá <i>doė</i>	—	<i>oałłakaka</i>	<i>uarákikę</i>

<sup>1</sup> Man hört die Endung -ga und -ka. <sup>2</sup> Lingoa geral. <sup>3</sup> Schreit tui-tui.

Desána	Yupúa	Yahúna	Kueretú
Mutum <i>nuxpi</i>	<i>diakútsi, diakút(š)i</i> <sup>1</sup>	<i>kutla, kut(š)la</i>	<i>kúisi</i>
Urumutum <i>ehébege</i>	<i>męšitnge</i>	<i>lukla</i>	<i>hásikiqli</i>
Jacú <i>kálamhé</i>	<i>makaúędya</i>	<i>malęa</i>	<i>mđlaię</i>
Cujubim <i>kalá</i>	<i>kđla</i>	<i>kúđyuiga</i>	<i>kúyuį</i>
Jacamy <i>mođ(m)bulebu</i>	<i>móđsi</i>	<i>mođkahęa</i>	<i>móđaię</i>
Corocoró <i>kólólu, kóróru</i>	<i>koló, koró</i>	<i>kođkuru</i> <sup>2</sup>	<i>likókoto</i>
Großes Inambú <i>đ(g)đ</i>	<i>đ(g)ęlę</i>	<i>đkaka</i>	<i>hđkia</i>
Kleines Inambú <i>yairó</i>	—	—	—
Taube <i>buxhua</i>	<i>bútu, (b)útu</i>	<i>ókoępakoa</i>	<i>okókuli</i>
Tucáno <i>naxtsi</i>	<i>(n)yđsi</i>	<i>nańęa</i>	<i>đđki</i>
Yapú <i>umú</i>	<i>ómu</i>	<i>đmua</i>	<i>hđmu</i>
Japeim <i>yoxsó</i>	—	<i>hī(i)rúa</i>	—
Specht (Arapaso) <i>kđlę</i>	—	<i>kuayęrie, kuayęri(e)</i>	—
Trovão uira —	—	<i>patuaga</i>	—
Taiasulrá —	—	<i>uauđka</i>	—
Aracuá <i>uđgalo, uđgáro</i>	—	—	—
Anacoró —	—	<i>kolópagá</i>	—
Andurí (kleine Tagschwalbe) <i>mīnóa</i>	—	—	—
Kleine weiße Schwalbe —	—	<i>pulitsiqka</i>	—
Nachtschwalbe —	<i>bóđdyu</i>	—	—
Urutauí —	—	<i>báua, báue</i>	—
Kolibri <i>mīmi</i>	<i>mīmi</i>	<i>ođlala</i>	—
Vogel <sup>3</sup> (spec.) —	—	<i>uānatai(a)</i>	—
Hahn, Huhn <i>kālanyđ</i>	<i>kálaka</i>	<i>kálaka</i>	<i>kídrakia</i>
Ente <i>diákala</i>	<i>kómāna</i>	<i>kumđlaka</i>	<i>kúmālo</i>
Kleine bunte Ente —	—	<i>ókopuk(u)luaua</i>	—
Martim pescador (Art Eisvogel) <i>tsālá, tsārá sása</i>	<i>dia(n)yasi</i> <sup>4</sup>	<i>haháka</i>	—
Carará <i>deřkónax(t)si</i> <sup>4</sup>	—	<i>kđdyęka</i>	<i>klaįua</i>
Mergulhão <i>ya'kátsana</i>	—	—	—
Kleine Möve —	—	<i>pęuaga</i>	—
Saracúra (Art Wasserhuhn) —	—	<i>to(o)kálaga</i>	—
Socó <i>đ(m)beęę</i>	—	<i>đulla</i>	—
Weißer Reiher <i>yaxhi, yałi</i>	<i>bońó</i>	<i>búdyaboía</i>	<i>háupu</i>
Yaburú <i>ęolo</i>	—	<i>ęólaka</i>	—
Maguarý —	—	<i>mālięya, mālięye</i>	—
Tuyuyú —	—	<i>kālomali(e), áualiga</i>	—
Urubú <i>ęólóphūna, gőróphūna</i>	<i>miūla</i>	<i>uadyūlika</i>	<i>đropu</i>
Großer Gavião <i>gábęę</i>	<i>gđ</i>	<i>ayapákięka</i>	—
Habicht —	—	<i>lę(e)lęa</i> <sup>5</sup>	—
Cacão —	—	<i>kāgakáuę</i>	—
Große Eule <i>gá</i>	—	<i>pukupúkuliga</i>	—
Kleine Eule (m) <i>bęxbębogabu</i> <sup>6</sup>	—	—	—
Körperteile <sup>7</sup> :			
Lunge —	—	<i>tsauť(e)</i>	—
Leber —	—	<i>tsaká(a)tsia</i>	—
Herz —	—	<i>tsōnyimakla</i>	—
Magen —	—	<i>tsa(d)yauđnaga, tsa-</i> <i>(d)yauđlaga</i>	—
Kehllappen —	—	<i>dikánapiroa</i>	—

<sup>1</sup> *đlapi* = Mutum da serra. <sup>2</sup> Etwas kleiner als der am Rio Negro und mit gelbem anstatt grünem Schnabel. <sup>3</sup> Schwarzer Vogel, ähnlich unserem Raben, mit schwarzem Federkamm; sein Ruf klingt sehr ähnlich dem Tuten eines Dampfers. <sup>4</sup> „Wassertucáno, Flußtucáno.“ <sup>5</sup> Schwarz mit rotem Schnabel und graugelben Schwanzfedern. <sup>6</sup> Ruft *pu-pu-pu*. <sup>7</sup> An einem Cujubim abgefragt.

## H. Fische, Reptilien usw.

Desána	Yupúa	Yahúna	Kuëretú
Fisch <i>uai</i>	<i>uái</i>	<i>uaie</i>	<i>uairę</i>
Schuppen <i>uaitsipulu</i>	<i>uáitétę</i>	<i>uaititia</i>	<i>uairasęę</i>
Gräten <i>uai(g)ōā</i>	<i>uáig(n)ōā<sup>1</sup></i>	<i>uauaká</i>	<i>uaukuárę</i>
Rochen <i>anyá</i>	<i>énya</i>	<i>ākiská</i>	<i>hiatoli</i>
Sorubim (Wels) <i>uaipę</i>	<i>kúlidi</i>	<i>kuliriká</i>	<i>kúaj</i>
Piranha <i>mūnyú</i>	<i>mūnyu</i>	<i>miopiká</i>	<i>māi</i>
Zitteraal <i>tsaá</i>	<i>né(x)ko, ne(x)kó</i>	<i>ne(x)kóa</i>	<i>mé(e)ko</i>
Pirarára <i>maháuai</i>	—	—	—
Pirahíba <i>moó</i>	<i>uáibęę</i>	<i>piraiuká</i>	<i>uaihākę</i>
Tucunaré —	<i>púuai</i>	<i>yukunania</i>	<i>poḥḍuaj</i>
Pacú <i>uhú</i>	<i>úhu</i>	<i>úa</i>	<i>hōhu</i>
Aracú <i>bóleka</i>	<i>bóleka</i>	<i>botáka</i>	<i>pólekia</i>
Acará <i>uali</i>	<i>uáli</i>	—	—
Trahíra <i>doé</i>	—	—	—
Yutaiuarána (Matrincham) —	—	<i>uámulika</i>	—
Jacundá —	<i>méha</i>	—	—
Mandubé —	—	<i>uairétaka</i>	—
Pirapucú —	—	<i>nyumálika</i>	—
Peixe cachorro —	—	<i>yé(d)yo</i>	—
Candirú —	—	<i>kanirú</i>	—
Alligator <i>diákea</i>	<i>āuli</i>	<i>gáhua, gáhue</i>	<i>ualiasę</i>
Leguan <i>diákea</i>	—	—	—
Eidechse <i>onoiyagoxso, ōnoiagoxso</i>	<i>ęmi(x)ki</i>	<i>mākakétaka</i>	<i>uępuli</i>
Frosch <i>ōmá</i>	<i>úma</i>	<i>ūmáka<sup>2</sup>, tōniaka<sup>3</sup></i>	<i>tōnyako<sup>2</sup></i>
Kröte <i>tálobęę</i>	<i>ueuálu</i>	<i>ululálíka, ululúrika</i>	<i>kōroro</i>
Frosch oder Kröte <sup>4</sup> —	—	<i>pa(d)yamóalika</i>	—
Tartaruga —	<i>(n)gúi<sup>1</sup></i>	<i>ōia, ōie</i>	<i>kāę</i>
Cabeçudo <i>pęyó<sup>5</sup></i>	—	—	—
Jabutí <i>bęyó<sup>5</sup></i>	<i>páli</i>	<i>pálekika</i>	<i>hārę</i>
Schild der Cabeçudo <i>pęyúperu</i>	—	—	—
Schlange <i>binú, pínú</i>	<i>diadyúi</i> (= Jararáca)	<i>ānyáka</i> (= Jararáca)	<i>háya</i> (= Jararáca)
Große Wasserschlange (Sucuriyú) <i>diaōlero</i>	<i>pfnu</i>	<i>ānyápakeaka</i>	<i>āyēhākę</i>
Jiboya <i>maxkápinu</i>	—	—	—
Jararáca <i>ānyá</i>	<i>diadyúi</i>	<i>ānyáka</i>	<i>háya</i>
Surucucú <i>tsumúsero</i>	—	—	—
Erdregenwurm —	—	<i>uahúa</i>	—
Baumregenwurm —	—	<i>butsíuahua</i>	—

## I. Niedere Tiere.

Desána	Yupúa	Yahúna	Kuëretú
Ameise (formiga de fogo) <i>ēmá</i>	<i>ťmu</i>	<i>ēmúa</i>	<i>áutonęę. aú(n)to</i>
Saúba-Ameise <i>yá(g)ímē(g)ā</i>	<i>mē(g)ā<sup>6</sup></i>	<i>mę(x)káka<sup>7</sup></i>	<i>mę<sup>7</sup>kiari</i>
Maniuára-Ameise <i>mē(g)ā</i>	<i>kāgá</i>	<i>kága, gága</i>	—
Tocandira-Ameise <i>kādęxka</i>	<i>pé(e)la, pé(e)ra</i>	<i>patáka</i>	<i>hāta</i>
Termiten <i>búluá</i>	<i>bálu</i>	<i>butúa</i>	<i>pōru</i>
Taracuá-Ameise —	—	<i>malákaka</i>	—
Fliege <i>moámala</i>	—	—	—
Mosquito (Carapaná) <i>męleá</i>	<i>męli</i>	<i>minia</i>	<i>męnę</i>
Kleine Mosquito (Carapaná miri) <i>pāmúpoka</i>	—	—	—

<sup>1</sup> g sehr weich. <sup>2</sup> Eßbar. <sup>3</sup> Klein. <sup>4</sup> Ruft des Abends *pau-pau-pau*. <sup>5</sup> Wohl dasselbe Wort. sehr offen. <sup>7</sup> Groß, geflügelt.



Desána	Yupúa	Yahúna	Kueretú
ium <i>nálina</i>	<i>tsú(x)tsi, (t)sú(x)(t)-</i> <i>siga, (t)sú(t)si</i>	<i>huhia</i>	<i>tó(o)si</i>
lutuca <i>nuláme</i>	<i>nóluge</i>	<i>álogaga, álokaka</i>	<i>yokóloko</i>
iene <i>momémela</i>	<i>uáimúmi</i>	<i>mapáka</i>	<i>múmirę</i>
ionig <i>mómé</i>	<i>múmi</i>	<i>mumia</i>	<i>kianáhelekerę</i>
Vespe <i>uxti</i>	<i>ú(x)ti</i>	<i>ú(x)tia</i>	<i>húti</i>
uschrecke <i>pólēró</i>	<i>nyémi</i>	<i>nyimia</i>	<i>yę(ę)mi</i>
rille —	—	<i>múhúa</i>	—
Wasserjungfer <i>mę(g)ágalu</i>	—	<i>uafa, uafye</i>	—
Schmetterling <i>pógolu, pógoru</i>	<i>pó(o)golo</i>	<i>pínaka</i>	<i>laúariko</i>
roßer blauer Schmetterling (Morpho spec.)	—	<i>pálopigá</i>	—
<i>uatópōro</i>	—	—	—
saube <i>bęxgá</i>	—	—	—
istkäfer <i>gęlán(h)unu</i>	—	<i>italonyaka</i>	—
Leuchtkäfer <i>gaxbitūęę</i>	—	<i>tā(a)pia</i> (= Stern) <sup>1</sup>	—
arata <i>tsęlíname</i>	<i>álaya</i>	<i>álogaga</i>	<i>hárauá</i>
arapato <i>dehé</i>	—	<i>uáǵbikinóliaka</i>	<i>mákiáseheę</i>
ehr kleiner Carapato —	<i>dianōpi</i>	<i>óliaka</i>	—
aus <i>dixpúmelameę</i>	<i>n(g)ęę</i>	<i>ia</i>	<i>kę(i)rę, kęęę</i>
oh <i>dix(t)stnome</i>	<i>(d)yíma(x)sań(g)ęę</i>	<i>kólenika</i>	<i>hohókia</i>
andiloh <i>gúbutsu</i>	<i>sóhu</i>	<i>huúa</i>	<i>kuhútohu</i>
icuim <i>yaxpádiana</i>	—	<i>ó(d)yahuaka</i>	—
pinne <i>bęxpę</i>	<i>bębę</i>	<i>pipia</i>	<i>héhe</i>
rebs <i>n(g)āmi</i>	—	<i>āmia</i>	<i>kiá(a)mi</i>
amarão <i>naxtsikame</i>	<i>nasíga</i>	<i>náhokaga</i>	<i>násikiali</i>
skorpion —	<i>kóleoabu</i>	<i>koápalaka</i>	<i>múni, mú(u)ni</i>
asserspinne —	—	<i>dlanyamága, liánya-</i> <i>mága</i> (= „Fluß-	—
usendfuß <i>āki</i>	—	<i>múlia</i> [hirsch <sup>4</sup> ])	—
aruim —	—	<i>malui</i>	—
áca“ <sup>2</sup> —	—	<i>pamúkurumaka</i>	—
uschel —	—	<i>āróa</i>	—
hnecke <sup>3</sup> <i>tsei</i>	—	<i>kobéraka</i>	—

## K. Pflanzen.

Desána	Yupúa	Yahúna	Kueretú
um <i>yuxkéęę</i>	<i>yábu</i>	<i>yapúa</i>	<i>tókę</i>
att <i>pú</i>	<i>pú</i>	<i>pūnyúa</i>	<i>yókiaęę</i>
t <i>yuxkéęęxpę</i>	—	<i>yapuhęrika</i>	—
de <i>yuxkéęaxtsíro</i>	<i>yábugát(š)i</i>	<i>yapuhęę</i>	<i>tókęrasęęę</i>
arzel <i>nū(g)(e)á</i>	<i>náęę, ná'ęę</i> <sup>4</sup>	<i>yapunikóá</i>	<i>tętäreę</i>
rn <i>bōlá</i>	—	<i>po(x)tá</i>	—
men <i>yuxkéęęxká</i>	—	<i>yapuliká</i>	—
rz <i>gōęę</i>	—	<i>yaputękoa</i>	—
nale, Hülse (d. Frucht) <i>yuxkéęęxkagaxtsíro</i>	—	<i>salikakoá</i>	—
te <i>gōli</i>	<i>gōo</i>	<i>yapuóliká</i>	<i>tekóreę</i>
icht <i>yuxkéęęxká</i>	<i>yabúdiga, yabúdiga</i>	<i>yapuliká</i>	<i>tokęlikęęę</i>
auch <i>yuxkéępuli</i>	—	<i>yapumaxkanaká</i>	—
as <i>dá</i>	<i>tá</i>	<i>tāyá</i>	<i>tāyareę, táiiareę</i>

<sup>1</sup> Kleiner Leuchtkäfer = *polamaká*. <sup>2</sup> Ein kleines Tier, unserer Assel ähnlich, das im Fußboden der Hütte zahlreich in Löchern lebt und Gänge und trichterartige Vertiefungen aufwirft. <sup>3</sup> Die Schneckenschale wird als Schnupftabaksdose verwendet. <sup>4</sup> g sehr weich.

Desána	Yupúa	Yahúna	Kueretú
Mais <i>ohólexka</i>	óo	óaka	mitólikere
Mandioca <i>kírú, kílú, kínu</i>	kt(i)	kla	kere
Mandiocamehl (Farinha) <i>pō(o)gá</i>	baagáli	ā(m)bulúa	axitire
Mandiocafladen (Beijú) <i>ānoíye</i>	baadyá	áue	haúku
Curatá (Art Mandiocafladen) <i>tstrált(g)e</i>	—	—	—
Tapioca (Mandioca-Stärkemehl) <i>užrá, užlá</i>	—	—	—
Banane <i>ohó</i>	abótiga	óyagaga	haúioakere
Batate <i>yaxbi</i>	yá(x)pi	ya'pia, ya(a)pia	yahtre
Cará, Inyame <i>ya(e)mú</i>	yámu	ya'múa, ya(a)múa	yaüre
Capsicum <i>biá</i>	bia	biá	biare
Pfeffersauce <i>biátsuru</i>	—	—	—
Tucupí <sup>1</sup> —	—	gálie, gáli(e)	—
Ananas <i>tsēná</i>	(t)síne, síne	māruká	máiroke
Zahme Ingá <i>mēné</i>	mīnl	mēné	mē'nerē
Wilde Ingá <i>btkali</i>	—	—	—
Kakao —	kakáu	kakáu, kakdua, iyo-táli	—
Yapurá <i>diábāli</i>	—	—	—
Cucura —	—	ī(d)yáka	—
Umari <i>mē</i>	mē	māmla	mā'mere
Abíu <i>exťoga</i>	—	kálaga	—
Iua pischúna <sup>2</sup> —	—	tóaka	—
Copoasú <sup>3</sup> —	—	mānyayapúa. toa	—
Copoāi —	—	yātúlika, yātúlike	—
Cumarú <sup>4</sup> —	—	kumarú, kumalú	—
Cubíu —	—	bārā	—
Pinupinú (Medizinalpflanze) —	—	huhla	—
Pekeá-Nuß —	—	úletsika	—
Ukukí —	—	pupáka	—
Kürbis <i>wādá</i>	—	—	—
Timbó <i>mía</i>	gomix(t)si	ēnyamihla	saitakurse
Sipó <i>tsē(g)á*</i>	ml(x)si, mix(t)si	mihla	mixstre
Kautschuk —	kaut(s)u	kukúlatekua	kause
Gummi (Seringa) <i>gódexka</i>	uaxtǵú, uaxt(s)ú	oahoatékua	—
Gummi-Milch —	uaxtǵudl	—	—
Bambus <i>uad</i>	—	uālá*, iúa <sup>7</sup>	—
Pfeilrohr <i>galé</i>	—	ānla, ānle	—
Zuckerrohr —	—	kála	—
Urucú <i>moxtsá</i>	mó(x)sa	muhá	muxtäre
Carayurú <i>gōnoíyá*</i>	(n)gelā(d)yl <sup>8</sup>	kēnaka	kiámikolire
Genipapo <i>kōlá, kōrá</i>	—	—	—
Schimmel auf Mandiocafladen —	—	t(s)ayānipatuniē	—
Palmen:			
Mirití <i>neé</i>	nli	neé	neře
Tucum <i>yoxkápolani, yoxkáponani</i>	yó(x)ka	yu(x)ká	aúlikiare
Tucumá <i>pērd</i>	—	—	—
Caraná <i>muht</i>	—	mula	—
Paxiúba <i>yōmóloyūli</i>	—	yaéa	—

<sup>1</sup> Sirupartig eingekochter Mandiocasaft, mit Capsicum stark gepfeffert, als Zukost zu Speisen. <sup>2</sup> Sch Beeren eines Baumes, aus denen ein wohlschmeckendes, scharfes Getränk bereitet wird. <sup>3</sup> Uferstrauch Früchten, ähnlich wie Kakao. <sup>4</sup> Baum mit wohlriechendem, schwarzen Samen. <sup>5</sup> ē lang und nasal. <sup>6</sup> I Bambus, Tamboca. <sup>7</sup> Dicker Bambus. <sup>8</sup> g sehr weich.

Desána	Yupúa	Yahúna	Kueretú
Piassába <i>piasá</i>	—	—	—
Yauary —	—	<i>tüpla</i>	—
Busú <sup>1</sup> —	—	<i>uahia</i>	—
Assaí <i>mihi</i>	<i>piidika</i>	<i>pipirika</i>	<i>hihĩrę</i>
Pupunha <i>ęli</i>	<i>ęli</i>	<i>ĩné</i>	<i>ę'nerę</i>
Patauá <i>yūmú</i>	—	<i>yaumla</i>	—
Bacaba —	—	<i>yomimákalaka</i>	—

## Flußnamen. (Im Yahúna.)

Die Namen für Flüsse und Bäche endigen auf <i>-iağa</i> , <i>-yaka</i> , <i>-(d)yaka</i> ; z. B.: <i>mūmiaká</i> = Ira-paraná (Honigfluß) <i>ūmu(d)yaka</i> = Yapú-Igarapé <i>pāklaka</i> = Conorý-Igarapé <i>uaiyaká</i> = Pira-paraná (Fischfluß)	<i>dooyęyaká</i> = Tariira-paraná (Tahirafluß) <i>uęęyaka</i> , <i>uęę(d)yaka</i> <i>parauayaká</i> <i>boopeyaká</i> <i>uakayaká</i> usw.
---	---

## Stammesnamen. (Im Yahúna.)

<i>ópaina</i> = Tanimbóka-tapuyo (Yahúna-Horde am Boopeyaká und Apaporís) <i>po(d)yáka</i> = Makú (streifende Indianer zwischen Apaporís und Caiarý-Uaupés)	<i>kušitta</i> = Yahúna-Horde am unteren Apaporís <i>ihitaymaha</i> = Guaríua-tapuyo (Stamm unbekannter Zugehörigkeit auf dem linken Ufer des mittleren Yapará).
--	---

## L. Zahlen.

Desána	Yupúa	Yahúna	Kueretú
1 <i>yuhúye</i>	<i>t(š)uū(d)yá. soō-(d)yá<sup>2</sup></i>	<i>tnoho, t(d)noho</i>	<i>nđmarę</i>
2 <i>pęy(e)ę</i>	<i>a(x)pēdyá. apē(d)yá<sup>2</sup></i>	<i>ipo</i>	<i>nahđrakiarę</i>
3 <i>ęléye</i>	<i>ālēdyá. ālēa<sup>3</sup></i>	<i>mákalako</i>	<i>mastrakiārę</i>
4 <i>uaxpikeliy(e)ę</i>	<i>bologęnaxkéne. bologęnaki<sup>2</sup></i>	<i>botlāko, botráko</i>	<i>namalikiānenikię</i>
5 <i>yu(hu)mótokęm(e)ha. yuhumótogomha<sup>2</sup></i>	<i>t(š)u(u)múhupa. soō-múhupa<sup>2</sup></i>	<i>inobitrá(a)ko</i>	<i>mahoupýyohe</i>
6 <i>yu(hu)mótotaliwulib(e)ha. pē(a)móto-gomhayuhúrutáliweriri<sup>2</sup></i>	<i>gaimúhugę. gaimú-hupa<sup>2</sup></i>	<i>inobitręeali<sup>3</sup></i>	<i>ahđraālēnámayo</i>
7 <i>gahepęmototaliwulib(e)ha. perumhósero-taliweriri<sup>2</sup>, pęrutaliweriri<sup>2</sup></i>	<i>ęxpęlēgaimúhugaaj</i>	<i>ipobitakreali</i>	<i>ahđraālēnahđrakię</i>
8 <i>yu(hu)moto(m)pēręro, yu(hu)moto(m)pēręlo. ęlerutaliweriri<sup>2</sup></i>	<i>gaimúhugaajınax-kęlē</i>	<i>mákalakobitakreali</i>	<i>ahđraālēmasırakię</i>
9 <i>pęmoto(m)pēręro, pęmoto(m)pēręlo<sup>4</sup>. uaxptkelidęparutaliweriri<sup>2</sup></i>	—	<i>botlákobitakredli, botrákobitakredli</i>	<i>ahđraālēnamalikiā-nenikię</i>
10 <i>pęmoto(m)pēręrl, pęmoto(m)peréli. pēa-mótogomha<sup>2</sup></i>	<i>a(x)pēmúhupa</i>	<i>tpabitapúali</i>	<i>mahoukęđhęę</i>

Von einer anderen Desána erhielt ich folgende Zahlen:

5 <i>yu(hu)moto(m)pēręro</i>	8 <i>gahepęmotoęlerutaliwulib(e)ha</i>
7 <i>gahepęmóto(m)pęrutaltwulibeha, pęrutaltwulib(e)ha</i>	9 <i>gahepęmototaliwulib(e)ha, gahepęmotouaxptkelitaliwulib(e)ha</i>

Desána	Yupúa	Yahúna	Kueretú
Wenig <i>āminięga</i>	<i>(t)si(i)đa(d)yá</i>	<i>kōpahęká</i>	<i>yóhe</i>
Viel <i>uęlinięro</i>	<i>paxhá</i>	<i>nı'kimaká</i>	<i>hđne</i>
Halb ( <i>yuhóroba</i> ) <i>dęxkó</i>	<i>dękapá(a)</i>	—	<i>toklaħu</i>
Voll <i>ohótęliri</i>	<i>mó(n)yá</i>	—	<i>pustłhaę</i>
Alles <i>pahđnika</i>	<i>duxhā(d)yá</i>	<i>ll(x)taha</i>	<i>tiritotę</i>

<sup>1</sup> Palme mit niedrigem Stamm und ungefierten Wedeln, die zur Hausbedeckung benutzt werden. <sup>2</sup> Von einem anderen angegeben. <sup>3</sup> Wohl richtiger *inobitakreali*. <sup>4</sup> *pęmoto...* wurde anfangs *pęm(e)hóto...* gehört.



**M. Pronomina.**

Desána	Yupúa	Yahúna	Kueretú
Ich <i>yéé</i>	<i>yéé</i>	<i>yii</i>	<i>yéhe</i>
Du <i>méé, meé</i>	<i>méé</i>	<i>mii</i>	<i>méhe</i>
Er <i>in(g)é</i>	<i>igé</i>	<i>āpiká</i> (ein anderer)	<i>aháké</i> (ein anderer)
Wir <i>māli</i>	<i>gáá</i>	<i>dyihá</i>	<i>yéta, yé'ta, yé(e)ta</i>
Ihr <i>méá, meá</i>	<i>méa</i>	<i>mihá</i>	<i>méta</i>
Sie <i>iná</i>	<i>edyé</i>	<i>īná</i>	<i>yáhaare</i>
Andere <i>gaxína</i>	<i>gaéi</i>	—	—
Mein Bogen <i>yábero buiribero</i>	<i>yapātua(d)yá. ya-pātupáhi</i>	<i>yilemupái(e)</i>	<i>sípatolo</i>
Dein Bogen <i>méyabero buiribero</i>	<i>méé(d)yapātupáhi</i>	<i>mnikatēmupái(e)</i>	<i>mépatolo</i>
Deine Coca <sup>1</sup> —	—	<i>mitaábika</i>	—
Sein Bogen <i>īnyábero buiribero</i>	<i>igé(d)yapātupáhi</i>	<i>apikaliká temu-pái(e)</i>	<i>ahaképatolo</i>
Unser Haus <i>māliyawii</i>	<i>mai(d)yaṃéé</i>	<i>yliiuiia</i>	<i>siutrē</i>
Euer Haus <i>médyawii</i>	<i>méa(d)yaṃéé</i>	<i>miháliuiia</i>	<i>mesautrē</i>
Ihr Haus <i>īnayáwii</i>	<i>é(d)yé(d)yaṃéé</i>	<i>nāliuiia</i>	<i>neutrē</i>

**N. Adjektiva.**

Desána	Yupúa	Yahúna	Kueretú
Groß <i>uəłǝgelo</i>	<i>paḥá(d)ya</i>	<i>ho'baká</i>	<i>hánē</i>
Klein <i>ānī(g)ī(g)ā</i>	<i>(t)siá(d)ya, siá(d)ya</i>	<i>kúpaika</i>	<i>yóhe</i>
Hoch <i>ḡmā(g)ēgero</i> <sup>2</sup>	—	—	—
Tief <i>ékdánokē</i>	—	—	—
Lang <i>yudloge</i>	<i>yoā(d)yá</i>	<i>yóaka</i>	<i>yó(o)e</i>
Kurz <i>yoábea</i>	<i>yeéua</i>	—	<i>kūnē</i>
Breit <i>ē(e)yálo</i>	<i>paḥá(d)ya</i>	—	<i>hánaiia, hánaya</i>
Fett <i>uəgégégero</i>	<i>yauí</i>	<i>úkirika</i>	<i>heyeékēkē, heieékēkē</i>
Mager <i>gāgúāmi</i>	<i>diimé</i>	—	—
Schwer <i>nəxkélika</i>	—	<i>ni'kia</i>	—
Leicht <i>kālauełina, kānauełina</i>	—	<i>kóalimeēbe</i>	—
Kalt <i>yeḡsánika</i>	<i>(t)seḡ(t)seḡ, seḡseḡ, (t)siḡ(t)si. (t)siḡ- (t)siamā, (t)seḡ(t)- seḡama</i> (sehr kalt)	<i>hihia</i>	<i>táene</i>
Warm <i>axtslnika</i>	<i>ax(t)siamā</i>	<i>ihia</i>	<i>hēkiaki</i>
Trocken <i>boxhoáa</i>	<i>póoma</i>	<i>pōpóa</i>	<i>oálōre</i>
Naß <i>deḡkópakana</i>	—	<i>uiiaka</i>	—
Verfault <i>boḡya (pīrná)</i>	—	<i>lábaika, dábaika</i>	—
Krank <i>dólekéyanima</i>	<i>tádyē, bekatádyē, be(x)katády(i)</i>	<i>hñniy</i>	<i>ikúlii</i>
Tot <i>tsīniāmi</i>	<i>nēmēdika</i>	<i>kiré(d)ya(d)yi</i>	<i>kélisi</i>
Hart <i>bełlpunika</i>	<i>be(x)ka</i>	—	—
Weich <i>nīnlina</i>	<i>pīliá</i>	—	—
Schwanger <i>n(e)hípo</i>	—	—	—
Gut <i>oāpunika. oāpulika</i>	<i>óa</i>	<i>hiá</i>	<i>hiāhe</i>
Schön —	<i>óa</i>	—	<i>yáhe</i>
Schlecht <i>yēpunika, yēpulika</i>	<i>uē(ē)li</i>	<i>tnehīt(š)ia</i>	<i>lároe</i>
Tapfer <i>tulapunika, tulapulika</i>	—	—	—
Feig <i>buxtánima, buxtálima</i>	—	<i>oāmalimakiaka</i>	—

<sup>1</sup> D. h. „(gib mir) deine Coca!“, wenn einer einen anderen um seinen Bastsack mit Coca bittet. guttural und lang.

**O. Farben.**

Desána	Yupúa	Yahúna	Kueretú
Weiß <i>bōlériye</i>	<i>bōlē</i>	<i>bóya, bóiya</i>	<i>pōlē, pó(o)lē</i>
Schwarz <i>nyñimi</i>	<i>(n)yt(d)ya, (n)yt</i>	<i>néya, néiya</i>	<i>tó(o)pilē</i>
Schmutzig <i>gēláli</i>	<i>u(e)hēgē(d)yéē, u(e)-hēgēdyē</i>	<i>táliēka</i>	<i>lokēkiē</i>
Dunkel —	<i>bēxkániamā</i>	—	—
Rot <i>dtaliye</i>	<i>diaŋa</i>	<i>hoāká, hoagá</i>	<i>siōlē</i>
Blau <i>ya(a)tsáli, ya(a)tsáliye</i>	<i>tsēmŋoa</i>	<i>hi(i)mianēi, hī'mia</i>	<i>tēmēngē</i>
Grün <i>ya(a)tsáliye</i>	<i>tsēmŋoa</i>	<i>hīmitáka. hādyúa<sup>1</sup></i>	<i>tēmēnéla</i>
Gelb <i>bōlē</i>	<i>ēbo</i>	<i>hūt(š)ipo(o)báka, bóya</i>	<i>hēoaki</i>

**P. Zeit.**

Desána	Yupúa	Yahúna	Kueretú
Gestern <i>dahābēloge</i>	<i>kálu, káru</i>	<i>naōka</i>	<i>lēlkohe</i>
Morgen <i>(n)yamŋ(g)ā</i>	<i>yála, ya(a)lá</i>	<i>uáiroka</i>	<i>yāmikia</i>
Heute <i>do(e)pá(g)ā, do'pá(g)ā</i>	<i>īnē</i>	<i>īnimi</i>	<i>īnēme</i>
Jetzt <i>dopakēyā(g)ā</i>	—	—	—
Sogleich <i>dopágola</i>	—	—	—
Dereinst <i>dahābēlokege</i>	—	—	—

**Q. Ort.**

Desána	Yupúa	Yahúna	Kueretú
Rechts <i>diáye, diaye</i>	<i>oeni</i>	<i>li(x)tapenata, di(x)-tapenata</i>	<i>hēhārēārē, hēhār(ē)-ārē</i>
Links <i>kopē</i>	<i>gaxkoani</i>	<i>kákopena</i>	<i>kiakōrēārē, kiakōr-</i>
Hier <i>īye</i>	<i>āgē</i>	<i>oó</i>	<i>hōhona [(ē)ārē</i>
Nahe <i>yēpolo, yēporo</i>	<i>yoamat</i>	<i>yoémataōihi</i>	<i>tōkiēānē, tōki(ē)ānē</i>
Dort <i>tsōgē</i>	<i>lá(a)</i>	<i>itóna</i>	<i>tōhone</i>
Fern <i>yō'dloge</i>	<i>yoa'má</i>	<i>yō'e</i>	<i>yóena</i>
Dorther <i>ōgē</i> [hógoro]	—	—	—
Vor (dem Haus) <i>mākela hógoro, mākēna</i>	—	—	—
Hinter dem Haus <i>wiipēlēpē</i>	—	—	—
Über, auf dem Haus <i>wiŋuēxka</i>	—	—	—
Auf dem Baum <i>yuxkēuēxka</i>	—	—	—
Unter dem Haus <i>wiipoēkākē</i>	—	—	—
In dem Haus, im Innern des Hauses <i>wi-kaluxkākē</i>	—	—	—

**R. Modale Ausdrücke.**

Desána	Yupúa	Yahúna	Kueretú
Ja <i>đē</i>	<i>hāē</i>	<i>hē, háu</i>	<i>hehē</i>
Nein <i>mála(a), māra(a), mālianáa</i>	<i>iamal</i>	<i>henoó hēno</i>	<i>nīrē</i>

**S. Zeitwörter.**

Desána	Yupúa	Yahúna	Kueretú
Atmen <i>tsioaini<sup>2</sup></i>	<i>yept(š)ñiyo</i>	<i>(d)yidiatá(d)yu, (d)y-idiatá(d)yē<sup>3</sup></i>	<i>iateaniēi</i>
Aufstehen, sich erheben <i>nī(g)ini</i>	—	—	—
Baden <i>īnaguāñi, uandni</i>	<i>guá(t)(š)iŋ</i>	<i>mā(d)yāli</i>	<i>okiá</i>

<sup>1</sup> Lingoa geral: *yakira*. <sup>2</sup> Alle auf -ni auslautenden Zeitwörter im Desána haben einen kaum hörbaren (*nipe*)-Nachschlag, der vielleicht dem (*entoe*) im Kurauá-tapuyo (Tukáno) entspricht; z. B. *tsioaini* (*nipe*) usw. <sup>3</sup> Das *ē* im Yahúna ist sehr ähnlich einem dumpfen *u* und von diesem kaum zu unterscheiden, aber nicht identisch mit dem *ē* (= gutturalem *e*) im Tukáno etc. und besonders im Kobéua.

Desána	Yupúa	Yahúna	Kueretú
Beischlaf vollziehen <i>ĩna(d)yẽná</i>	<i>yeętsẽĩ</i>	<i>mambuáll</i>	<i>tã'há</i>
Binden <i>dĩriri</i>	—	—	—
Begraben —	<i>goxtxeāttxẽ</i>	—	—
Bleiben <i>dũhamenẽ</i>	—	—	—
Braten <i>tsoẽbáli</i>	<i>txóẽĩ</i>	<i>miꞤhoẽbe</i>	<i>uꞤkĩaló</i>
Brennen, verbrennen <i>ehéaĩyã(ni)</i>	<i>uęẽ uhũā(d)ya</i> (ein Haus verbrennen)	<i>móhóeli</i>	<i>houꞤóu</i>
Bringen <i>airikẽ</i>	—	—	—
Bring' Wasser! <i>deꞤkó aĩrikẽ</i>	<i>deko aĩuálisu, de(x)-ko aĩuáli(t)Ꞥxu</i>	—	—
Bring' hierher! —	<i>đgẽ aĩuáli(t)sú</i>	—	—
Flöte blasen —	<i>yasẽbo puhũaĩę</i>	—	—
Denken <i>gũnyabiriká(ni)</i>	—	—	—
Ertrinken <i>ękálani(nipe)</i>	—	—	—
Essen <i>báli, bári</i>	<i>báaĩ</i>	<i>mambađ(d)yẽẽ</i>	<i>opākĩá</i>
Fallen <i>yũlika(ni)</i>	<i>uełẽĩ, uerẽĩ</i>	<i>yiyányę, yiyányu</i>	<i>óꞤoasisi</i>
Wir wollen fangen, laßt uns fangen! —	<i>tsahámę nomi bę(x)-kákui</i> (laßt uns ein Weib holen [fangen]!)	—	—
Fliegen <i>uęli</i>	<i>uęli</i>	<i>tsautdyę, tsautdyu</i>	<i>kẽuęi</i>
Fließen <i>oxhoamĩ(ni)</i>	<i>bęxkádyi<sup>1</sup> huamá</i>	<i>hahla liákahulá(d)-yę, hahla diákahulá(d)yu</i> (der Fluß strömt)	<i>kotátetęa</i>
Fischen <i>u(e)hẽri</i>	<i>biꞤtá(t)Ꞥę</i>	<i>mipotabđbe</i>	<i>okohẽ</i>
Fürchten <i>tālabẽole</i>	—	—	—
Gähnen <i>yaólipuli</i>	—	—	—
Gebären <i>pónakeli</i>	—	—	—
Gib mir Wasser!	<i>de(x)kó i(t)Ꞥę<sup>2</sup></i> (Ich will Wasser haben!)	—	—
Einen Flatus von sich geben —	—	<i>itopehđligę</i>	—
Gehen <i>odli</i>	<i>káli, ká(u)li</i>	<i>uanũamepe, uanũamepe<sup>3</sup></i>	<i>hotõnię. houá</i>
Graben <i>tsẽáli</i>	—	—	—
Greifen <i>yẽáli</i>	—	—	—
Hast du Wasser? —	<i>de(x)ko tātꞤĩ, de(x)-ko tã(t)ꝼĩ</i>	—	—
Hast du Farinha? —	<i>bagáli la(t)ꝼĩ</i>	—	—
Hauen —	<i>pđi</i> (vgl. „schlagen“)	<i>mihipáhe kopęki<sup>4</sup></i>	<i>ho(x)tá</i>
Hören <i>pẽri</i>	<i>pĩ(d)yẽę, pĩ(t)ꝼũ</i>	<i>meamltiyu, meamltiyę</i>	<i>okiõntęsi</i>
Hungern <i>oámęnaga</i>	<i>yęębóodyęę</i> (ich habe Hunger)	—	—
Husten <i>tsđlri</i>	<i>texťęĩ</i>	<i>tetęlika</i>	<i>otantá</i>
Jagen <i>u(e)hẽráhoalı</i>	<i>txakáulĩ(t)ꝼxu</i>	—	<i>kętõniášę</i>
Kacken <i>gléluĩri</i>	<i>yāmũĩ</i>	<i>ĩtá<sup>5</sup> (Kot)</i>	<i>okęta</i>
Kämpfen <i>gãmekáni</i>	<i>uetđihi</i>	<i>yihinyu, yihinyę</i>	<i>tá(x)poni</i>
Kauen <i>bagall</i>	<i>kú(u)li</i>	—	<i>ũnaku</i>
Klettern <i>męlini</i>	<i>męhđ(t)ꝼxu</i>	<i>yimťnyu, yimťnyę</i>	<i>hũmaa</i>

<sup>1</sup> „bęxka = hart, heftig, sehr.“ <sup>2</sup> ę langgezogen. <sup>3</sup> Imperativ? <sup>4</sup> In diesem Wort steckt offenbar „du“ und anderes. <sup>5</sup> So mehrmals und von verschiedenen Personen gehört.



Desána	Yupúa	Yahúna	Kueretú
ochen <i>tsóldli</i>	<i>tʰó(o)lɛi</i>	<i>mĩdyábe</i>	<i>huháa</i>
kommen <i>āliamāni(nipe)</i>	<i>uá(a)li, yeuáɣɛ. u-</i> <i>(a)āli(t)xú, uāli(t)-</i> <i>xú du kommst.</i> komm! komm her!	<i>kētayú, kētayɛ</i>	<i>hɛáɣɛ. oatá</i> komm her!
s kommt Regen —	<i>déko ođlioaa, dé(x)-</i> <i>ko uālioaa</i>	—	—
h gehe mit dir —	<i>mɛɛpɛɛ yeɣuaatoho.</i> <i>yɛɛ uá(a)ɣɛ apé-</i> <i>na. mit dir mɛɛ-</i> <i>paɛ. apɛna</i>	—	mit dir <i>mɛni, mɛ'ni</i>
riechen <i>tsiuđli</i>	—	—	—
h bin krank —	<i>tū(d)yađiyeɣ</i>	—	—
lachen <i>iádyiri</i>	<i>yilpi</i>	<i>yɛyu, yɛyɛ</i>	<i>hóhihi</i>
lachen <i>mo'mɛni</i>	—	—	—
malen, bemalen <i>goxhđli</i>	<i>gɛlatxibɛai<sup>1</sup></i>	—	<i>uyakótɔ, uiakóta</i>
lähnen <i>ɛāli</i>	—	—	—
liesen <i>hātstali</i>	<i>axti</i>	<i>yihā(a)tstɥu, yihā-</i> <i>(a)tstɥɛ</i>	<i>huhasi</i>
leifen <i>uīrl</i>	—	—	—
lissen <i>gōlɛni</i>	<i>(g)nooli, g(n)uull<sup>1</sup></i>	<i>keolɛ́(d)yɛ, keolɛ́(d)-</i> <i>midy(i)tɓɛ [yu</i>	<i>okónɛ</i>
luchen <i>mūnuhđli</i>	—	—	—
meden <i>uɛrɛnɪ(g)ɪni</i>	—	—	—
leichen <i>uihtāli</i>	—	—	—
udern <i>uɛhāli</i>	<i>uɛāx(t)xú</i>	<i>miuɛabe</i>	<i>huɛuá</i>
ufen <i>pīyđli</i>	—	—	—
h schauke mich in der Hängematte —	—	<i>yibáukuni, yibáu(i)-</i> <i>kuni</i>	—
u schaukelst dich in der Hängematte —	—	<i>mibáubadyubɛ</i>	—
h schießen <i>pɛáyɛri<sup>2</sup></i>	—	—	—
h schlafen <i>kānini, kālini</i> . Ich will schlafen = <i>kalt(t)xɛ</i>	—	<i>mikābe</i>	<i>hōkiahá</i>
<i>kāniojy(e)āni</i>	—	—	—
h schlagen <i>pāli<sup>3</sup></i>	—	—	—
h schleifen <i>uxstpūli</i>	—	—	—
h schlucken haben —	—	<i>stkoliga</i>	—
h schnarchen <i>ōlɛni</i>	—	—	—
h schneiden <i>táperi</i>	<i>yeɛlataā(t)xɛ</i>	<i>mi(d)yi(ī)tatabe</i>	<i>hurúa</i>
h schneide mit meinem Messer —	<i>ya(d)yɛipahi nii</i> <i>yɛisu. mit meinem</i> <i>Messer ya(d)yɛi-</i> <i>pāhi</i>	—	—
h schwimmen <i>bđli</i>	—	—	—
h sehen <i>tyali</i>	<i>pēmātxɛ, pēmā(t)xú</i>	—	<i>hōkiaa</i>
h sängen <i>bayđli</i>	—	—	—
h tzen <i>dođli</i>	<i>dóā(t)xu</i>	<i>mi(d)yú(u)abe</i>	<i>úrɥha</i>
h rechnen <i>uɛrɛninini</i>	—	—	—
h bringen <i>būliri</i>	<i>bu(u)lɪ́(t)xu, bu(u)-</i> <i>lɪ́(t)xɛ</i>	<i>mihomitqáabe</i>	<i>húhea</i>
h rechen <i>yuxtsɛni</i>	—	—	—
h sehen <i>nɪ(g)ɪni</i>	—	—	—
h erben <i>tsīnini</i>	<i>tú(u)dyai</i>	<i>mirɛyádyu, mirɛy-</i> <i>ádyɛ</i>	<i>kɛlisi</i>

<sup>1</sup> g sehr weich. <sup>2</sup> Mit der Flinte schießen. <sup>3</sup> Vgl. „hauen“.

Desána	Yupúa	Yahúna	Kueretú
Tauchen <i>ohomenini</i>	—	—	—
Töten <i>uhēni</i>	<i>bólē(t)xu, bólē(t)xē</i>	<i>mihábe</i>	<i>kéliasē</i>
Trinken <i>iriri, i(e)riri</i>	<i>i(i)li(t)xu</i>	<i>miókubē</i>	<i>móuku</i>
Umkehren <i>gálitsiali</i>	—	—	—
Wachsen <i>pūliri. bēgáli</i>	— <i>[xu</i>	—	—
Waschen <i>guali</i>	<i>yēulaga(t)(š)i kóe(t)-</i>	—	<i>otalatosé</i>
Weben <i>pū(g)ē bēáli</i> eine Hängematte weben	—	—	—
Weinen <i>ōlēri</i>	<i>ōlēi</i>	<i>keaudyē, keaudyú</i>	<i>koini</i>
Werfen <i>bēōli</i>	<i>koa(x)tḡāetḡē</i>	<i>miuayatábe</i>	<i>okúlia</i>
Wollen <i>gāmēri</i>	<i>tḡē(e)dyē</i>	—	<i>i(x)kiákoini</i>
Zählen <i>uaxptkioli</i>	—	—	—
Zeigen <i>tsiú(m)puli</i>	—	—	—
Ziehen <i>tāláuqli</i>	<i>tḡxtáaitḡē</i>	—	<i>unúi</i>
Zittern <i>yexsálipgali</i> (vor Kälte zittern)	—	—	—
Vorwärts! laßt uns gehen! <i>iná</i>	<i>tsahá</i>	<i>láho, dáho</i>	<i>téa</i>
Wohlan! (Aufforderung zum Essen usw., lin- goa geral: <i>eré katú!</i> ) <i>balalikē</i>	—	—	—

(Fortsetzung folgt.)



## Coutumes Sakalava.

Région d'Analalava (Côte nord-ouest de Madagascar).

### Le Sikidi.

Par A. DANDOUAU, Secrétaire-Général de l'Académie Malgache, Tananarive.

(Fin.)

## CHAPITRE V.

### Comment se consulte le Sikidi.

Lorsque le *mpisikidi* est en possession de son tableau, comment le consulte-t-il ?

Nous avons dit que chacune des quarante-huit colonnes que nous avons énumérées peut prendre, suivant le nombre de graines qui la composent, 16 formes différentes. La colonne I ou *Tale* peut se présenter sous la forme *Alatsimai*, sous la forme *Adabarai*, sous la forme *Alahumura*, etc. etc. De même pour la colonne II ou *Mali* et pour toutes les autres. Suivant que telle forme se rencontre dans telle ou telle colonne, le *sikidi* a des significations particulières.

Nous avons réussi à dresser pour les 16 premières colonnes, les plus importantes, des tableaux de signification. Nous ne l'avons pas essayé pour les trente-deux autres, cela eût été fastidieux pour le lecteur et, même au point de vue documentaire, d'un intérêt très relatif.

Nous sommes obligé d'avouer que c'est la partie de nos recherches qui nous a donné le plus de mal, tant pour la résistance, ou plutôt la force d'inertie, que nous ont opposé les vieux *muasi*, que pour les difficultés de traduction. Et sans le concours que nous ont prêté A. POËTA, ex-Gouverneur d'Antsuhiki et le Prince SAÏDINA, frère de l'ex-Sultan des Comores, il nous eût été peut-être impossible d'en venir à bout.

Les *mpisikidi* n'écrivent jamais ces tableaux pour l'excellente raison qu'ils sont généralement illettrés, mais ils les savent par cœur et c'est oralement qu'ils les transmettent à leurs disciples, y joignant l'intonation traditionnelle, les gestes ritueliques, tout le cérémonial consacré destiné à impressionner le plus vivement possible les consultants. Cet enseignement est très long. Il demande plusieurs années pour être suivi complètement. Il forme ce que l'on nomme *Itun-Tsikidi*, décisions du *sikidi* (de *manitu*, résoudre une question) ou *Tukan-Tsikidi*, signification des colonnes du *sikidi*, considérées isolément (de *tukana*, solitaire, isolé).

## CHAPITRE VI.

### Ni Itun-Tsikidi ou Ni Tukan-Tsikidi. (Interprétation du Sikidi.)

Pour la compréhension de ce qui suit, nous allons supposer que chacune des 16 formes que peuvent prendre les colonnes du *sikidi*, se rencontre successivement dans chacune des 16 colonnes principales et nous donnerons :

- 1° La traduction aussi littérale que possible de la réponse du *sikidi*.
- 2° Son interprétation.



## Tableau I.

**Forme *Alatsimai* se retrouvant dans les colonnes:****I° Tale.**

ANTIBUKUKA. — Rendu bossu, voué comme un vieillard.

Le consultant deviendra très vieux et mourra de vieillesse. Pour obtenir ce résultat il prendra des fleurs de *Manevika* ou *Tenina*<sup>1</sup>.

**II° Mali.**

AUMBI MAI VULU. — Bœuf à poils fauves.

En cas de maladie, sacrifier un bœuf de cette couleur.

**III° Fahatelu.**

VELU MIHUA BUNGU. — Vivre au-delà des collines.

Le consultant devra quitter son village et habiter provisoirement la brousse.

**IV° Biladi.**

TANI MAITU VAHATRA. TANI MENA MAITU. — Terre dont la racine est coupée.  
Terre rouge remuée.

Signe de mort pour le consultant dont on creusera le tombeau (image qui s'explique par la couleur rouge de la latérite si abondante à Madagascar).

**V° Fianaha.**

ZAZA MATUI AMIN'DRENI. — Enfant qui deviendra vieux autant que sa mère.

Le consultant atteindra une respectable vieillesse.

**VI° Abili.**

ABILI MENA HUUH. — Esclave aux ongles rouges.

Signe de pauvreté. Les ongles seront sales et terreux comme les ont ceux qui doivent travailler la terre pour vivre.

**VII° Alisal.**

AMPELA MAI TRATRA. — Femme au sein brûlant.

Femme de tempérament ardent, qui épuisera son mari. Celui-ci mourra par suite d'excès dont on devine la nature.

**VIII° Fahavalu.**

MUTRUBE ANTANANA MAHALEU. — Feu dans la main pouvant être supporté.

Le consultant pourra supporter allègrement les malheurs qui le frapperont. Il aura un destin puissant qui pourra attirer de grands malheurs sur ses ennemis.

**IX° Fahasivi.**

MASIN-DRANU NANDRUANA. — Eau sainte dans laquelle on se lave le corps.

AULIKO MASINA. — Mon remède est tout puissant.

Se laver avec de l'eau contenant un médicament prescrit, médicament qui sera efficace.

<sup>1</sup> *Imperata arundinacea* GYR. Graminées, qui forment une sorte d'épi aux barbes blanches — comme la barbe d'un vieillard et dont les rhizomes résistent aux feux de brousse.

**X° Umbiasi.**

TSI TUMPA LIU. — Ne pas verser le sang.

Faire le sacrifice appelé *dzuru velu*.

On fait avec le bœuf offert un simulacre de sacrifice. L'animal n'est pas tué, il devient sacré après la cérémonie et il doit mourir de vieillesse. Si le *sikidi* demande une vache au lieu d'un bœuf, elle devient sacrée et le premier veau qu'elle donne après la cérémonie devient sacré lui aussi.

**XI° Hanina ou Hadza.**

MATI MENA VARI. — Mort dès que le riz est rouge.

LUKI VUASEVA MATI LUHATONA. — Comme les fruits du Seva qui meurt au commencement des pluies<sup>1</sup>.

Le consultant mourra avant la récolte du riz, avant la saison des orages et des pluies.

**XII° Zanabari.**

Fudilahimena miaru. (Les *fudilahi* même le protègent<sup>2</sup>.)

DZATU LAHI MANUTRUNA. — Cent hommes lui font escorte.

ARIVU LAHI MANANDRIA. — Ceux qui le désirent pour chef sont des milliers.

Le consultant deviendra un chef puissant ou un homme très riche. Pour obtenir ce résultat faire un *udi* dans lequel entrera un rejeton entier de bananier. Le bouquet rouge qui termine le rejeton représente les cardinaux; les bananes mûres ou non, représentent les cent hommes d'escorte et les milliers qui le désirent pour chef.

**XIII° Surutani.**

FIVURIMBULA. — Grosse somme d'argent mise en tas.

Le consultant deviendra riche et puissant.

**XIV° Tuvulahi.**

FUSALAH MANARIARI TANI. — Un *fusa* mâle qui peut aller partout sur la terre<sup>3</sup>.

Le consultant sera libre d'aller et de venir partout à sa guise, ne sera retenu par aucun souci, aucun besoin.

**XV° Lalana ou Safari.**

RAHA VITA, VELU TUNGUSU. — Lorsque cela sera fini, les *tungusu* pourront pousser.

Signe de mort. Pour aménager le chemin qui conduit au cimetière on abattra des arbustes qui ensuite donneront naissance à des rejets longs et minces appelés *tungusu* (longues baguettes comme celles que les femmes tiennent en chantant). Pour combattre ce mauvais sort ajouter au *Fanafudi* des fragments d'un bâton d'une espèce désignée par le *sikidi*.

**XVI° Kiba ou Trano.**

TRANUBE VANDANATI. — Grande case peinte à l'intérieur de couleurs diverses, bariolée.

Le consultant deviendra riche et habitera une grande maison bien décorée à l'intérieur.

<sup>1</sup> *Seva*, *Budleya madagascariensis*, LAM. arbuste de la famille des Loganiacées.

<sup>2</sup> *Fudilahi* ou cardinal, petit passereau = *Foudia madagascariensis*.

<sup>3</sup> *Fusa* sorte de carnassier: *Crypto-procta ferox*. BENN.

## Tableau II.

Forme *Adabarai* se retrouvant dans les colonnes:

## I° Tale.

BESALAMPI. — Paresseux, errant dans le village le *lamba* sur l'épaule.  
Mauvais. Le consultant sera paresseux et vagabond.

## II° Mali.

AUMBI MIANDRA NANITRI. — Bœuf levant les yeux au ciel.

Sacrifier un bœuf pour amener la guérison. Allusion à la position du bœuf que l'on sacrifie. On lui fait lever la tête vers le ciel, ce qui tend le cou et facilite la section de la gorge.

Si le consultant se porte bien et veut savoir s'il deviendra riche, la réponse est excellente. Les bœufs seront si nombreux dans le parc, seront si serrés l'un contre l'autre, qu'ils ne pourront baisser la tête, mais devront la lever vers le ciel.

## III° Fahatelu.

MIHEGNA. — Qui se rétrécit.

Signe de pauvreté.

## IV° Billadi.

TANI MENA MAITU VAHATRA, TANI MENA MIVALIKI. — Terre rouge dont la racine est coupée, c'est-à-dire retournée sens dessus dessous.

Signe de prospérité. Le consultant aura beaucoup de bœufs, dont les pieds pourront retourner la terre rouge ou celle des rizières.

## V° Fianaha.

ZAZABE TUA AN-DRAINI. — Enfant grand comme son père.

L'enfant convoitera l'héritage de son père encore vivant. Signe de mort prochaine.

## VI° Abili.

ABILI TSI MANUHU TUMPUNI. — Esclave sans égards pour son maître.

Le consultant n'aura d'égards pour personne.

## VII° Alisai.

AMPELA FENU RAVAKA. — Femme comblée de bijoux.

Mariage imminent pour l'homme ou la femme qui consultent: la femme qui se marie reçoit en cadeaux de son mari beaucoup de bijoux et d'argent.

## VIII° Fabavalu.

FAHAVALU MATI ZUMA. — Les ennemis mourront vendredi.

Signe de puissance et de triomphe.

## IX° Fahasivi.

Comme au tableau I.

## X° Umbiasi.

KARAKATU (?) FITU AMINI VALU AHITRA; TSI ATAUL LELA. — Sept solidités aux huit herbes du sorcier, le malheur ne peut l'atteindre (traduction un peu douteuse).

Le *muasi* est un *muasi* invincible qu'aucun maléfice ne peut atteindre et dont les remèdes sont tout puissants.



**XI<sup>o</sup> Hanina.**

Comme au tableau I.

**XII<sup>o</sup> Zanahari.**

VILAVA TSI RUA. MANDZAKA TUKANA. — Fer long qui ne supporte pas deux. Un seul roi.

Destin spécial de certaines familles royales qui ne peuvent avoir plusieurs enfants mâles habitant le même village. C'est le destin de la famille *Tundruka*, roitelet sakalava d'Antunibo. Les rois de cette famille ont, pour insigne de leur puissance une longue canne en fer. Aucun des enfants mâles du roi ne peut habiter le village royal. On les emporte dès leur naissance pour les élever ailleurs.

**XIII<sup>o</sup> Surutani.**

TSIGNI TSI MAMULAKA, TUVULANANDUNAKA. — Revenant dont on ne peut triompher, qui veut parler dans le palais.

Maladie, malheur causés par les âmes des ancêtres.

**XIV<sup>o</sup> Tuvulahi.**

MARU VULANA TSI TENANI (terme spécial). — Beaucoup de paroles, peu d'actions.

Le consultant devra prendre un remède auquel on ajoutera des fragments d'instruments de musique: accordéons, flûtes, *valiha*, anche d'*andzumari* (sorte de haubois), etc. etc.

**XV<sup>o</sup> Lalana.**

LALANA LUKI ANITU. — Route tracée aujourd'hui.

Signe de mort. Le consultant sera conduit au cimetière et les pieds des assistants traceront dans l'herbe un petit chemin. (Le cimetière étant peu fréquenté, le chemin qui y mène est toujours envahi par les herbes.)

**XVI<sup>o</sup> Kiba.**

TRANUBE LUAKA ANTANTINANANA, TSI KUPUKUPU VARAVARANKAZU. — Grande case dont la paroi est démolie, et dont la porte ne tourne plus sur ses gonds.

Signe de pauvreté<sup>1</sup>. A la mort de la reine d'*Antsuhihi*, grand-mère de *Salama*, appelée de son vivant *Lepa* et après sa mort *Andriamituhiarivu*, les mots *Lepa*, *kepa*, *kepakepa* furent taboués, et le dernier devint *kupukupu*.

Tableau III.

**Forme *Alahumura* se retrouvant dans les colonnes:**

**I<sup>o</sup> Tale.**

KUBAI AN-KATUKA TANAN'IVUHU. — Un bâton à la nuque, les mains derrière le dos.

Le consultant sera garotté comme un grand criminel.

**II<sup>o</sup> Mali.**

ARUNDUHA (pour SARUNDUHA) TSI MALUTRU. — Porter un turban et n'être pas honteux.

Destin puissant, le consultant ne craindra rien, n'aura peur de rien, n'aura pas à tenir compte des observations qu'on lui adressera.

<sup>1</sup> *Kupukupu* est pour *kapakapa* «éventail».

Ou bien:

TUMBULUHU MURA. — Une vache très douce qui se laisse caresser.

Pour adoucir le caractère de quelqu'un d'acariâtre, mêler à ses aliments quelques poils d'une vache de couleur baie et très douce.

### III° Fahatelu.

DRADRAKA AVI IZAHU (DRADRAKA synonyme de BUBUKA, rassasié). — On est content de me voir arriver (parce qu'il y aura repailler).

Bonne prédiction, le consultant recevra partout bon accueil.

### IV° Biladi.

TANI MILA SULIKI. — La terre demande de la graisse.

Signe de mort. La terre réclame le corps de la personne malade et la graisse des bœufs qui seront tués pour les funérailles, graisse que l'on verse dans la tombe après l'avoir fait fondre<sup>1</sup>.

### V° Flanaba.

ZAZA MARU MASU. — Enfant ayant beaucoup d'yeux.

Le consultant sera très changeant, très indécis.

Ou bien:

ANTRANU MARU MASU, MARU ZAZA. — Dans la maison beaucoup d'yeux beaucoup d'enfants.

Signe de prospérité, le consultant aura beaucoup d'enfants. Il devra prendre pour cela un *udi* dans lequel entreront des fragments de bois pris sur les arbres présentant beaucoup de rejets.

### VI° Abili.

ABILI TIA AUMBI. — Abili demande des bœufs.

Mauvais signe, le malheur ne peut être conjuré que par un sacrifice de bœufs.

### VII° Alisai.

TUMBULUHU MANARAN'TSAKOTRA. — Vache de couleur baie qui suit pour être caressée<sup>2</sup>.

Femme qui suit le premier venu, prostituée.

### VIII° Fahavala.

TULUHU LENA, MARU MITSUOKU. — *Tulu* mouillé, beaucoup en chuchotent<sup>3</sup>.

Signe de malheur pour le consultant. Beaucoup parleront de son malheur et se moqueront de lui. Le malheur a été causé par un maléfice. Pour le combattre, il faut user d'un *fanafudi* dans la composition duquel entre un *tulu* mâle. Ce remède se nomme: *Tuluhulahi Mati Mamurik'ahi*: *Tulu*-mâle-mort-qui-m'ensorcelle.

### IX° Fahasivi.

Comme au tableau I.

<sup>1</sup> On dit encore: *Kidzedza be luha tsi misi mpanutrana: mati-vai, mati-veni* jeune sauterelle a grosse tête, personne ne s'en occupe, le père et la mère sont morts. Le consultant deviendra orphelin.

<sup>2</sup> *Tsakôtra* gratter les bœufs pour les caresser.

<sup>3</sup> *Tulu*, le coucou de Madagascar: *Centropus toulou*. GM.

**X° Umbiasi.**

AMPIKITRA TSI MAGNINA. — Etre petit et mince, maigre et n'avoir personne à commander.

TRUMBA MANKARARI. — Un *trumba* rend malade.

Signe de pauvreté. Si le consultant est malade, ce sont les *trumba* qui en sont cause.

**XI° Hanina.**

LUHUTA ou LUHAHUTA. — Débris de bouchée (miettes de nourriture qui s'échappent de la bouche lorsque l'on mange).

Faire la cérémonie appelée *mangala-falitri* et prendre comme *dika* ou *falitri*, pour enlever les mauvais sorts, des miettes de nourritures.

**XII° Zanahari.**

Ne peut se rencontrer: ALAHUMURA étant une forme esclave.

**XIII° Surutani.**

LULUBE MISEHU HARIVA. — Revenants se montrant le soir.

Les revenants rendent le consultant malade.

**XIV° Tuvulahi.**

BE RIZIKA, MURA MAHITA. — Beaucoup de chance, qui voit facilement (ce qu'il désire).

Signe de succès. On acquerra de grandes richesses.

**XV° Lalana.**

VELU HU HAINI. — Vivra et sera connu.

Le consultant deviendra célèbre.

Ou encore:

VELU MITAN-TUNGUZU; MAZAVA LALAN-KALEHA. — Vivre après avoir juré sur une baguette maudite; la route que l'on doit suivre est clairement tracée.

Le consultant rencontrera bonheur et réussite partout où il ira.

**XVI° Kiba.**

FURUHAMBE, TSI MATI AFU. — Tisons qui empêchent le feu de s'éteindre.

Rien ne manquera au consultant qui deviendra riche ou le restera, qui guérira, s'il est malade et aura des enfants quand il sera marié.

**Tableau IV.**

**Forme *Alikula* se retrouvant dans les colonnes:**

**I° Tale.**

TSILIUTRU TSI MATI AN-DETRI. — Glissant comme l'anguille (qu'on ne peut jamais rencontrer) ne meurt pas dans le danger.

Le consultant échappera au danger comme l'anguille dont la peau visqueuse est la meilleure des protections.

**II° Mali.**

PAPANGU MISAVUHITRI, DZAÛLAHI MATI AN-KIEKA. — *Papangu* qui s'envole, un taureau est mort dans la brousse<sup>1</sup>.

Mauvais signe. Les troupeaux mourront. Pour conjurer ce malheur, faire un *fanafudi* dans lequel entrera un morceau de chair d'une bête morte naturellement.

<sup>1</sup> *Papangu*: *Milvus aegyptius*. GM.



**III° Fahatelu.**

FAHATELU VANDAN'ATI (*Fahatelu* a le foie tacheté, ou bien, par sens spécial:) *Fahatelu* veut voir la couleur de l'intérieur du corps.

VAKI FU MANATRIKA. — Le cœur de celui qui est en face de moi (le consultant) est brisé.

Ou bien:

LALAMBE MASAKA ANITU. — Grand chemin complètement terminé aujourd'hui.

Signe de mort.

**IV° Biladi.**

VALAVATU AN-KIEKA. RARI VATU AN-KIEKA. — Entourage en pierre dans la brousse.  
Rochers disposés comme des pavés dans la brousse.

Choses immuables. Le consultant sera comme eux, rien ne pourra l'atteindre.

**V° Flanaba.**

ZAZA VELUN-TUNI. — Enfant vivant grâce au *tuni*<sup>1</sup>.

**VI° Abili.**

KIBU FENU RATSI. — Un ventre rempli de choses mauvaises.

Maladie du ventre; le traitement est indiqué par d'autres colonnes du *sikidi*.

**VII° Alisai.**

FU MANIN'ANAKA. — Un cœur qui se souvient de ses enfants.

Signe de maternité prochaine.

**VIII° Fahavalu.**

MAMALI UMPA VARADATSAKA. — Le tonnerre répond à l'insulte.

Le consultant ne doit pas chercher à se venger lui-même des insultes qu'on lui adresse ou du mal qu'on lui fait. Il doit laisser ce soin à ses *udi* qui le vengeront d'une façon terrible.

**IX° Fahasivi.**

VATAN'URUNDAMBU NAMBULIAN'TSUNDZU, ZAKA NAHITA NISUTRUHANA. — Devant le nez des sangliers cultiver des *sundzu*, il les voit et les mange.

Le consultant est en danger, il le sait et il ne fait rien pour se préserver.

**X° Umblasi.**

BIBILAHU. — Un animal mâle.

Signe de force et de puissance. Le consultant n'aura pas peur et saura se défendre.

**XI° Hantna.**

Comme au tableau III.

---

<sup>1</sup> *Tuni*: espace sacré entouré d'une barrière en bois; avec, au milieu, une grosse pierre. On suppose cet endroit hanté par les âmes des rois morts, on y fait des prières et des sacrifices et on n'y entre que pour cela. L'enfant étant malade, il faut aller faire pour lui un sacrifice dans le *tuni*.

**XII° Zanahari.**

SIVI LAHI MILA TULUTRA AVI ANITU. — Neuf hommes réclamant des présents se présenteront aujourd'hui.

Signe de réussite. Si le consultant désire emprunter de l'argent, ou acheter à crédit, il réussira.

**XIII° Surutani.**

Comme au tableau II.

**XIV° Tuvulahi.**

ANDRUNGU BE HUH. — Lezard a longue queue.

La maladie et le mauvais sort dureront longtemps.

Ou bien :

DZAU MAVU LAHI. — Taureau dont le sexe est méprisé.

Le consultant ne pourra se marier avec celle qu'il désire.

**XV° Lalana.**

KUBAI AN-KIVUKA. — Bâton dans les herbes épaisses des champs.

Défense d'aller dans la brousse le jeudi de peur du danger.

**XVI° Kiba.**

KIPUNDI FENU VULA. — *Kipundi* plein d'argent<sup>1</sup>.

Ou bien :

SANDRIFI TSI TONGAM-BADI. — Corbeille (pleine d'argent) qu'une femme ne peut porter.

Signe excellent de richesse.

**Tableau V.**

**Forme *Alikisi* se retrouvant dans les colonnes :**

**I° Tale.**

TSITRI KA FALI. — Etre comme mort, mais heureux quand même.

Le danger, quelque grand qu'il soit, n'est pas à craindre, le consultant sera toujours sain et sauf.

**II° Mali.**

AUMBI LAVA TAVUNI. — Vaches au long placenta (qui restent longtemps fécondes).

Les troupeaux du consultant s'accroîtront.

**III° Fahatelu.**

VURU MITSANGANA. — Oiseau qui se dresse.

TUMBADIK'AMPUKUNI, AFARA MUDI ALUHA. — Celui qui est le dernier de son clan devient le premier.

Signe de prospérité.

**IV° Biladi.**

TANI MISUMPITRI. — Terre non ouverte (non creusée).

TANI MANINTSI. — Terre froide (au cimetière).

Signe de guérison certaine.

<sup>1</sup> *Kipundi*, petite boîte pour serrer l'argent que les femmes sakalava, faute de poche, portent dans le dos.

**V° Fianaha.**

Comme au tableau IV.

**VI° Abili.**

Comme au tableau III.

**VII° Alisai.**

AMPELA LEMBUDI. — Femme au postérieur humide.

Le consultant jouira de la femme qu'il aime. Si c'est une femme qui consulte, soivant le cas: ou elle aura celui qu'elle aime, ou elle deviendra une prostituée.

**VIII° Fahavalu.**

FALI KA TSITRA. — Etre joyeux mais en danger.

Le malheur ne tardera pas à fondre sur le consultant.

**IX° Fahasivi.**

VELU MITANGIRIKA. — Vivre en plongeant.

Le consultant devra se baigner dans une eau profonde: rivière ou mer, et y plonger.

**X° Umbiasi.**

TSI LAHI LUATRA. — Qui n'est pas tout à fait homme.

Le consultant ne deviendra jamais riche et puissant.

**XI° Hanina.**

TANANA MIHARUNA ENDI TSI MULI TSI MAHAZU. — La main que l'on avance vers la viande frite, ne revient jamais sans en emporter.

Signe de réussite.

**XII° Zanahari.**

Forme esclave, impossible à obtenir.

**XIII° Surutani.**

Comme au tableau III.

**XIV° Tuvulahi.**

LENTSITSUKU. — Avoir la verge humide.

Le consultant possèdera la femme qu'il désire.

**XV° Lalana.**

VELU MITAHA. — Vivre en se soignant.

Signe de guérison, les *udi* seront efficaces.**XVI° Kiba.**SURUKA SINTAHA (de *taha*: soins).

ZAHU MAMELUN'IZI. — Ma prière le guérira, je le guérirai.

Le *mpisikidi* devra renforcer la puissance de ses *udi* par des invocations<sup>1</sup>.

Ou bien:

TUHI SUSUTRA, RARI SUMARIAKA. — Les fils de raffia seront enchevêtrés, le tissus sera difficile à faire.

Les deux époux se disputeront continuellement.

<sup>1</sup> *Suru masintaha*, prière pour sanctifier les remèdes.



Tableau VI.

Forme *Alakarabu* se retrouvant dans les colonnes :

I° Tale.

LANGARUKA TSI MAHAFATI HAU. — *Langaruka* qui ne peut tuer un pou<sup>1</sup>.

Le héron regarde de loin mais s'enfuit au moindre danger. Le consultant sera comme lui sans courage.

II° Mali.

KILANDI BE MIHURIKI. — *Kilandi* qui crie beaucoup (mais qui n'est pas recompensé de ses peines<sup>2</sup>).

Le consultant ne profitera pas de son travail, un autre en recueillera les fruits à sa place.

III° Fahatelu.

VEZINGEZI FA TSI LAVU. — Secoué mais non abattu.

Le malheur pourra atteindre mais non abattre le consultant.

Ou bien quelquefois :

VURINK'AUMBILAH, TSI TRAMASU MIPI. — Un clin d'œil suffit pour ensorceler.

Signe de mort.

IV° Biladi.

ALA MANAMBUZU. — Forêt où l'on est embarrassé jusqu'au cou.

Grosses difficultés à surmonter.

Ou bien :

FUTSI VAZAN'ANTANI. — Molaires blanches sous la terre.

Signe de mort.

V° Fianaha.

ZAZA MALIU MASU. — Enfant aux yeux propres.

Signe de guérison.

VI° Abili.

BE AVAI. — Grandes épaules.

Signe de pauvreté. Le consultant devra porter lui-même ses bagages pendant ses voyages.

VII° Alisal.

RANUMASU LATAKA-RANUMASU AN'TRATRA. — Les larmes tombent sur sa poitrine.

Signe de malheur.

VIII° Fahavalu.

MAMUA LAHI. — Produire des mâles.

Le troupeau, la fortune ne s'accroissent pas, car les mâles sont tués pour être mangés, les femelles, seules sont conservées pour donner des petits.

IX° Fahasivi.

TSI MITSINDZU RANUMENA. — Qui ne verra pas l'eau rouge.

Signe de mort. Le consultant mourra avant la saison des pluies, époque où les eaux sont rouges par suite des orages.

<sup>1</sup> *Langaruka*, sorte de héron : *Ardea garzetta*. L.

<sup>2</sup> *Kilandi*, sorte d'échassier blanc : *Ardea bubuleus* L., pique-bœuf, fausse aigrette.

**X° Umbiasi.**

MENA HATUKA. — Sa nuque est rouge (on ne peut l'écraser, sous-entendu).  
 Signe de puissance.

**XI° Hanina.**

HUMANA FA HISARAKA. — Mangeons car nous allons nous séparer.  
 Signe de mort.

**XII° Zanahari.**

Forme esclave impossible à obtenir.

**XIII° Surutani.**

Comme au tableau II.

**XIV° Tuvulahi.**

SUA LAHI AVI TSI MBA KAZINI. — Revenu sans encombre, mais ses parents ne sont pas satisfaits (du résultat du voyage). (Traduction douteuse.)

Signe de médiocrité. Les entreprises ne réussiront pas.

**XV° Lalana.**

AKUNDRU VELUNA ANITU. Bananier vivant aujourd'hui seulement.  
 Ne se reproduit pas, ne donne pas son rejet. Signe de misère.

**XVI° Kiba.**

TRANU MIHEVA. — Maison en ruine, maison *miheva*<sup>1</sup>.  
 TRANAU MIHEVA, ALUKA AMBUVUNANA. — Maison en ruine, se mettre à l'ombre sous la faîtière.

Signe de malheur et de misère.

**Tableau VII.****Forme *Adalu* se retrouvant dans les colonnes:****I° Tale.**

LAVA RANDZU. — Longues jambes (pour mieux se sauver).

AKURAINI TSI MATI. — On le saisira mais il ne mourra pas.

Ou bien:

AMBAVA TSI VUAHUTA. — Mis dans la bouche il ne sera pas mangé.

Le consultant échappera à tout danger.

**II° Mali**

AUMBI VALUN-DZATU MANDZAKA AN'TANIN-DZEHL. — Huit cents bœufs parqués sur un espace d'un empan en carré.

Richesse, venant très vite et impossible à conserver.

AMINI MANDZURIAKA. — Avec des choses très blanches<sup>2</sup>.

Ajouter au *fanafudi* quelque chose de très blanc.

<sup>1</sup> *Miheva*: formée de deux poteaux supportant la sablière et de quatre faibles poteaux d'angle, recouverte de quelques feuilles de *ravinala* ou de quelques poignées d'herbes, maison peu solide offrant un mauvais abri comme on en fait dans les rizières un peu avant la récolte.

<sup>2</sup> *Mandzuriaka*, qui présente une vaste surface d'un blanc éclatant comme des nuages, l'écume de la mer, de la toile étendue.

### III° Fahatelu.

AMBARAVARAN'IBULISI. — A la porte d'*Ibulisi* (Iblis).

Signe de mort. Il y a deux portes au ciel; celle du *Zuali* où se tient un *Zañahari* qui vérifie l'identité de celui qui est mort. S'il y a eu erreur, l'esprit s'en retourne sur terre et anime à nouveau le corps qui le renfermait. S'il n'y a pas eu erreur, l'esprit continue sa route et franchit la deuxième porte, celle d'*Ibulisi*. Il ne peut alors plus revenir un arrière<sup>1</sup>.

Ou bien :

ANTSESIBE, TSI MANIRI HUMANA. — Personnage important ne cultivant pas lui-même sa nourriture.

AMPIKITRA MAGNINA. — Petit et mince mais pas seul.

Signe de richesse.

### IV° Biladi.

TAULANA MIKATRUKA, TANI BE MANDZARI TSABU. — Os solides, vaste champ fertile.

Signe de puissance et de richesse.

### V° Fianaha.

FIZEHETIN-DUHA. — Couper les cheveux.

Procéder à la première coupe des cheveux, s'il s'agit d'un enfant en bas âge, prendre une mèche de cheveux pour l'ajouter au *fanafudi*, s'il s'agit d'une grande personne.

Ou bien :

ZAZA MANDZAKA HEVA. — Un enfant qui rend ses parents malheureux depuis son jeune âge (traduction incertaine).

Le consultant aura un mauvais destin.

### VI° Abili.

ABILI MENDU MESO. — Un homme prodigue (qui enduit de graisse son couteau).

La femme se mariera avec un homme prodigue.

### VII° Allisai.

MANDRURU MIURUKU. — Cracher et s'embrasser.

TIA VALIKU? ANDESU, AHU, ZAHU TIA HUMBA. — J'aime mon mari, emportez-moi car je veux vous suivre.

Femme lascive.

### VIII° Fahavalu.

TSI HANDRIKANDRININA. — Qu'on n'ose regarder en face.

TSI REBAKA AN-DAPA. — Impossible à vaincre même dans l'intérieur du palais du roi.

Signe de grande puissance.

### IX° Fahasivi.

RANU TUNDRAKA VELUNA ASESI. — Grande crue, les vivants seront poussés devant soi.

Le consultant aura beaucoup d'enfants. Ils seront si nombreux qu'on ne pourra tous les porter. On les fera marcher devant soi en les poussant comme un troupeau le bœufs.

<sup>1</sup> Voir «Réveil du *sikidi*», notes sur le *Zuali* et *Ibulisi*.



**X° Umbiasi.**

Comme au tableau II.

DZLAUHI TSI MITRENI RUY. — Deux taureaux ne mugissent pas à la fois.

Signe que l'on gagnera ses procès ou que l'on réglera à son avantage toutes ses affaires, ou que l'on sera plus fort que ses ennemis.

**XI° Hanina.**

TRANU BE FENU VARI. — Une grande maison remplie de riz.

Signe de prospérité.

**XII° Zanahari.**

MIHALI VULA, TSIRESIM-BULAMENA. — Qui cherche de l'or et n'est pas vaincu par lui.

Signe de richesse.

**XIII° Suruntani.**

ZAHU IREKI MIMALU TANI, RAZAKU BE MITAHI. — Moi seul regnerai dans le pays, mes ancêtres m'aideront.

Signe de puissance.

**XIV° Tuvulahi.**

MANDALU MANITRA AVELU. — Là où il passe cela sent bon.

Le consultant sera aimé.

**XV° Lalana.**

VATAMBE TSI VUKININA. — Grande caisse que l'on ne doit pas enjambrer (cercueil).

Signe de mort.

**XVI° Kiba.**

TRANU BE TSI RUBAKA, MAJEJU MALAKA TANA TULUFANA. — Maison grande et belle reçoit souvent la main à qui l'on a donné.

RUY HENI. — Deux fois autant.

Signe de richesse.

**Tableau VIII.****Forme *Alahidzana* se retrouvant dans les colonnes:****I° Tale.**

MAHANTITRI ARIVU TAUNA. — Vivre pendant mille ans.

VELU MITANU TUNGUZU. — Vieux au point d'avoir besoin d'un bâton (pour marcher).

TSI MATI ALANI TANI. — Qui ne meurt pas en terre étrangère.

Le consultant deviendra très vieux.

**II° Mali.**

AUMBI MAZAVA LUHA. — Un bœuf à tête blanche.

Faire le sacrifice d'un bœuf de cette robe.

**III° Fahatelu.**

FAHATELU ANTITRA HAVANA FUTSI VULU. — Un vieux parent à tête blanche.

Le consultant recevra la visite d'un parent à cheveux blancs.

**IV° Biladi.**

AHITRA MANIAN-BUZUNA. — Herbe qui entoure le cou.

Le consultant devra porter autour du cou un collier fait d'herbes dont l'espèce est désignée par le *sikidi*.

**V° Fianaha.**

TULUHU LAHI TSI VAKINKULITRA, VELUNA TERITERI. — *Tulu* mâle que les vers ne mangent pas. Il vivra malgré la gêne.

Le consultant sera en danger, mais il y échappera.

**VI° Abili.**

BE AVELU. — Large sentier<sup>1</sup>.

Le consultant aura une famille si nombreuse que, lorsque ses membres marcheront l'un derrière l'autre, ils traceront fortement un large sentier.

**VII° Alisai.**

MAHARITRA AMINITIAN-DALINI. — Persévérer dans un amour profond.

TSI ANDEHILAHIL. — Qui n'est pas pour un homme, ne sera pas prise par un homme.

Femme sage et fidèle.

**VIII° Fahavalu.**

MARU LEFUNA. — Beaucoup de sagaies.

Le consultant sera très fort, n'aura rien à craindre.

**IX° Fahasivi.**

KAKAZU TSI FUFUNDRIAKA. — Un arbre qui ne sera jamais caché sous les flots.

Personne ne sera jamais au dessus du consultant.

**X° Umbiasi.**

Comme au tableau VI.

**XI° Hanina.**

Comme au tableau III.

**XII° Zanahari.**

Forme esclave impossible à obtenir.

**XIII° Suruntani.**

Comme au tableau II.

**XIV° Tuvulahi.**

SAHUNDAHI AVI AMINI TSI BUKA. — Grenouille mâle que l'eau n'a pas ramollie.

TSI MANUMPULAHY. — Qui n'est pas sous les ordres d'autres.

Signe de grande supériorité. Le consultant sera très puissant.

**XV° Lalana.**

TSI MULI FUANA. — Qui ne s'en retourne pas sans résultats.

Le voyage entrepris sera heureux et profitable.

**XVI° Kiba.**

TRANU MAINTI ANDRI. — Maison aux poteaux noircis (par la suie).

Ajouter à son *fanafudi* des fragments de vieux poteaux.

<sup>1</sup> *Avelu*, désigne les sentiers tracés par les pieds de ceux qui voyagent.

## Tableau IX.

Forme *Alabiavu* se retrouvant dans les colonnes:

## I° Tale.

Vœu récent.

Le consultant a fait un vœu tout récemment. Il doit l'accomplir.

## II° Mali.

Comme au tableau V.

## III° Fahatelu.

Comme au tableau VIII.

## IV° Biladi.

TANI LEMPUNA. — Terre formant un creux<sup>1</sup>.

Se baigner dans ces eaux, remède souverain pour les incestueux.

## V° Fianaha.

KIBUTE. — Prononciation spéciale de *Kambuti*, orphelin.

Le consultant deviendra orphelin ou laissera des orphelins.

## VI° Abili.

BELULUHA. — Grand fardeau sur la tête.

La femme aimée du consultant viendra le rejoindre et apportera toutes ses affaires afin de s'installer chez lui.

## VII° Alisai.

MAVUNUNU. — Mamelles grises, sales.

Femme dont les enfants ne têtent pas, meurent en naissant ou très jeunes. Ses seins sont sales.

*Ampela azon-tsiboka*. Femme prise avec des chatouillements (principalement du bout du doigt dans les hanches). Femme qui se donne facilement.

## VIII° Fahavalu.

VAHASIKINI. — Le vêtement est dénoué (vêtement que l'on roule autour du corps en temps de guerre). (Voir no. XV.)

L'ennemi sera vaincu, on n'a plus besoin de rouler le *sikidi* autour du corps.

## IX° Fahasivi.

Comme au tableau V.

## X° Umblasi.

MANABUKA. — *Udi* qui a perdu ses vertus.

Les *udi* des autres sont rendus inoffensifs par ceux que l'on donnera au consultant.

## XI° Hanina.

Comme au tableau III.

<sup>1</sup> *Tani-lempuna*, ancien cratère transformé en lac, creux naturel au sommet des montagnes où l'eau s'accumule.



**XII° Zanahari.**

Forme esclave impossible à obtenir.

**XIII° Suruntani.**

Comme au tableau III.

**XIV° Tuvulahi.**

ZATUVU TUKANA ANTANANA. — Un seul jeune homme dans le village.

Le consultant deviendra le plus important, le plus choyé ou le plus considéré de son village.

**XV° Lalana.**

VAHASIKINI. — Dont les vêtements tombent tout seuls (par suite de maigreur ou de faiblesse).  
(Sens différent du no. VIII.)

KUTREKAKA (pour KETRAKA). — Abattu, affaibli par le malheur.

Le consultant sera tellement abattu par le malheur qu'il n'aura pas la force de retenir ses vêtements.

**XVI° Kiba.**

TRANUBE TSITSI VUVU. — Maison dont la faîtière n'est pas recouverte.

Pour prendre ses remèdes, le consultant devra se mettre dans une case inachevée.

**Tableau X.**

**Forme *Karidza* se retrouvant dans les colonnes:**

**I° Tale.**

HARAVUANA TSI LANI AMINI FALIANA TSI AFAKA. — Joie qui ne finit pas et bonheur qui ne tarit pas.

Ou bien:

LEHILAHİ RAVURAVU, MANANGI MITSINDZAKA. — Les hommes sont contents et les femmes dansent.

Signe de bonheur et de réussite, le consultant sera toujours heureux.

**II° Mali.**

MAIZINKUTRU. — Bœuf blanc à pieds noirs.

Sacrifier un bœuf de ce pelage.

**III° Fahatelu.**

MENA KUFIA TSI MANDREMBI HIVUKU. — Chapeau rouge qui n'écrase pas les herbes des champs.

Signe de richesse. Le consultant ne sera pas obligé d'aller dans la brousse.

**IV° Biladi**

ANTSURU AMBANI LELA. — *Antsuru*<sup>1</sup> dont le tranchant est tourné vers le sol.

Signe de mort, la bêche est levée pour creuser le tombeau.

**V° Fianaha.**

ZAZA MANDIMBI HEVA. — Enfant qui remplace dans les biens.

Héritage en perspective.

<sup>1</sup> *Antsuru*, talon de sagaie ou, au figuré, bêche, *angadi*.

**VI° Abili.**

MUFUNDZA AUMBI, MAMUNDZA ANTANANA. — Prendre un bœuf au lasso, le prendre dans la ville.

Prendre un bœuf au lasso pour le sacrifier, ou, suivant le cas, ajouter au *fanafudi* un morceau de lasso ayant déjà pris des bœufs.

**VII° Alisai.**

FITIA MAHINTERAKA (terme spécial). — Amour qu'on ne peut cacher, qu'on étale au grand jour.  
Le consultant aura la femme aimée.

**VIII° Fahavatu.**

SABUHA TSISI ANTSURU. — Sagaie dépourvue de talon.

1° Ne se servir que de sagaies sans talon à la base.

2° Signe de non réussite, une sagaie dépourvue de talon n'étant pas une arme de jet très sûre.

**IX° Fahasivi.**

MANIDZEDZA. — Rendu nombreux.

Si le consultant a déjà des bœufs, ses troupeaux s'accroîtront.  
S'il est malade, d'autres maladies l'atteindront.

**X° Umbiasi.**

MENA HATUKA AMINI TSINDRIA MITUMBITRI. — Nuque rouge (que l'on ne peut serrer) car elle glisse et s'échappe lorsque on veut la prendre<sup>1</sup>.

Le consultant échappera au danger.

**XI° Hanina.**

MATI MANIRI HANINA. — Mort en désirant de la nourriture.

Mourir de misère ou de faim.

**XII° Zanabari.**

Forme esclave impossible à obtenir.

**XIII° Suruntani.**

VELUN'ANDUANI. — Vivre dans le village royal.

Le consultant devra quitter sa résidence et habiter la village du roi ou un *duani*, ancienne résidence royale.

**XIV° Tuvulahi.**

MAEVA TALINDZU. — Qui a une belle ombre.

Qui se pavane en marchant comme un personnage d'importance.  
Le consultant deviendra un personnage important.

**XV° Lalana.**

TSINDRUKA TSI MANIRI NI MAMANA. -- Becquetée, bouchée que ne désire pas celui qui possède.

Signe de richesse, le consultant n'aura plus rien à désirer.

<sup>1</sup> *Mitumbitra*: s'échapper comme une graine d'orange ou de courge que l'on presse entre les doigts.

XVI° Kiba.

MARU SARAVI. — Beaucoup de *saravi*<sup>1</sup>.

Signe de richesse.

Tableau XI.

Forme *Asumbula* se retrouvant dans les colonnes:

I° Tale.

MAIZIM-BUHU. — Dos noir = le dos, le flanc est l'opposé de l'intérieur (*ati*), de la marmite.

Pour guérir, le consultant doit se frotter le dos avec de la suie qui s'attache aux flancs des marmites.

II° Mali.

BE RUNUNU MITETE. — Beaucoup de lait qui tombe goutte à goutte.

TEMBUAY BE RUNUNU. — Les génisses même ont du lait.

Le troupeau sera très prospère. Le consultant deviendra riche bien qu'étant jeune.

III° Fabatelu.

BESAKUNUKA. — Qui s'enveloppe hermétiquement dans son *lamba* et reste immobile.

Le consultant sera sans énergie.

IV° Biladi.

TAMANGU RUI FANUNGUA. — Deux cercueils posés l'un sur l'autre (le cercueil proprement dit et le couvercle).

Signe de mort.

V° Fianaha.

ZAZA LAHULAHU VULA. — Enfant qui aime à demander de l'argent.

L'enfant sera quémandeur, importun.

VI° Abili.

ABILI RUY VUHU. — Abili a deux dos.

Un double calamité fondra sur le consultant.

VII° Alisai.

BE HANANA (ou ULU MARU AUMBI) AMIN'NI BE TAHIRI. — Possède beaucoup parmi ceux qui conservent.

Signe de richesse.

VIII° Fahavalu.

BERIMURIMU FAHAVALU, MASIKA. — Qui épouvante, ennemi méchant.

Grand danger pour le consultant. On le conjure en ajoutant au *fanafudi* des fragments d'arbres ou d'arbustes épineux surtout des *fahavalunkazu* ou *angivi*<sup>2</sup>.

IX° Fahasivi.

VUVU BE TSIRITRI. — Fontaine qui ne tarit jamais.

Les biens du consultant ne tariront jamais.

<sup>1</sup> *Saravi*: corbeilles à couvercle pour serrer les habits, les bijoux.

<sup>2</sup> *Solanum erythracanthum* BOJ. Solanées.





**IV° Biladi.**

SAMBU TUDI, KARANI AVI. — Le bateau est mouillé, les commerçants indiens arrivent.

Signe de prospérité, les commerçants indiens pourront acheter et vendre beaucoup de choses.

**V° Fianaha.**

BETUKUTANI. — Grande cour.

Le consultant héritera plutôt de maisons et de rizières que de troupeaux.

**VI° Abili.**

ABILI MANDIDI TUMPUNI. — Femme qui commande son maître.

MANABE TENA. — Qui augmente de soi-même.

Les malheurs, la maladie augmenteront.

**VII° Ali-ai.**

ANDUNUVAVI-BEMIHISATRA. — Beaucoup qui avancent lentement, comme une personne très grosse, un animal très gras, une procession.

Sens du *sikidi*: qui a un gros postérieur. Ainsi sera la femme du consultant.

**VIII° Fahavalu.**

SABOHA-MENA ZAHANA. — Sagaie à manche rouge (dur et résistant).

Le consultant résistera aux maladies.

**IX° Fahasivi.**

RANUBE MALAZA. — Grande rivière fameuse.

Le consultant devra se baigner dans la rivière indiquée.

**X° Umbiasi.**

MANALA MAHAFAKA. — Qui peut enlever tous les maléfices d'autrui.

Ou bien:

MANATOU MAHUMBI. — Qui réussit tout ce qu'il entreprend.

Signe de réussite, les *udi* seront efficaces.

**XI° Hanina.**

SABUHA AVI HANINA. — Sagaie qui aura de quoi manger.

Grand succès à la chasse.

**XII° Zauahari.**

DZURU NI MARU. — Nombreux pour le sacrifice.

Tous les parents du malade devront assister au sacrifice.

**XIII° Surutani.**

AZU NAHITA. — Qui peut voir.

Ou bien:

TSI MATI ANDETRA, VELUNANKAZAVANA. — Qui ne périt pas dans le danger, mais vit dans la clarté.

Excellent destin.

**XIV° Tuvulahi.**

MADIU SIKINA. — Vêtements propres.

Ou bien :

BE KIHANTA. — Beaucoup de *kihanta*<sup>1</sup>.

Signe de richesse.

**XV<sup>o</sup> Lalana.**

BE TARAZU. — Porter ses paquets sur l'épaule au bout d'un bâton.

Signe de pauvreté.

**XVI<sup>o</sup> Kiba.**

TAPANI MANDRUATRA. — Qui déborde sans être plein.

Le consultant, ayant peu de biens, fait de grandes dépenses et se ruine.

**Tableau XIII.**

**Forme *Taraiki* se retrouvant dans les colonnes :**

**I<sup>o</sup> Tale.**

TRETRE LAVA, BARAKA MIDITRA. — Se plaindre constamment, un malheur entre.

Le consultant se plaindra constamment, sera toujours malheureux.

**II<sup>o</sup> Mali.**

MAHIA BE HANINA. — Etre maigre au milieu de l'abondance.

TSI FALIA MANDUVA MANDZAKA VALU TAUNA. — Ne soyez pas joueux même si vous réglez pendant huit ans.

Signe de misère qui succédera à la fortune.

**III<sup>o</sup> Fahatelu.**

Comme au tableau II.

**IV<sup>o</sup> Biladi.**

TANI BE MISUMPITRI. — Terre non ouverte.

Si le consultant est malade, signe de guérison, comme au tableau V.

S'il s'inquiète de ses futures récoltes : terre stérile.

**V<sup>o</sup> Fianaha.**

TSI DAIK'AUDI. — Impénétrable aux *udi*.

Les *udi* des ennemis seront sans action sur lui.

**VI<sup>o</sup> Abili.**

DZUNDZUMBE MARANITRA. — Gros pieu pointu.

Faire avec un épieu servant à chasser le sanglier, ce qui est dit au tableau XI, no. XIV, *Tuvulahi*.

**VII<sup>o</sup> Alisai.**

MAHIA MANIN'AHU. — Maigre parce que l'on pense à moi.

La femme du consultant se désole et maigrit pendant son absence.

**VIII<sup>o</sup> Fabavalu.**

SABUHA TSI MIFUTITRA. — Sagaie n'ayant pas la pointe en bas (placée normalement).

SABOHA TSI HAMADIKA AMIN'NI TUMPUNI. — Sagaie qui ne trahira pas son maître.

Le consultant conservera toujours sa position, sa fortune.

<sup>1</sup> Sorte de vêtement formé d'une pièce d'étoffe attachée à la ceinture et descendant jusqu'aux pieds.



**IX° Fahasivi.**

RANU LANUSINA. — De l'eau dans laquelle on nage.

Si le consultant part en voyage, il rencontrera sur sa route beaucoup de rivières débordées, non guéables.

S'il est malade, il devra se baigner dans une eau profonde.

**X° Umbiasi.**

BE HUZATRA. — Très fort, très musclé.

Le consultant sera très robuste.

**XI° Hanina.**

VARI TSI TAKA TAUNA. — Riz qui ne permet pas de finir l'année, d'attendre la récolte nouvelle.

Signe de misère.

**XII° Zanahari.**

TUNGUZU VULA FUTSI. — Canne en argent.

Le consultant sera heureux et riche.

**XIII° Surutani.**

KIRINTSAMBULA FUTSI. — Tintement de l'argent que l'on compte.

Signe de richesse.

**XIV° Tuvulahi.**

ULUN'AVI LAVITRA. — Une personne venant de loin.

Annonce l'arrivée d'un étranger qui arrivera un dimanche et viendra du sud.

**XV° Lalana.**

TUNGUZU VULA MENA. — Une canne en or.

Signe de grande fortune et de grande puissance.

**XVI° Kiba.**

TRANU AVI ZARA. — Maison dans laquelle viendra le bonheur.

Signe de bonheur.

**Tableau XIV.**

**Forme *Betsivungu* se retrouvant dans les colonnes:**

**I° Tale.**

SIKINDAHI<sup>1</sup> FATATRA, SABURUBUNGU<sup>2</sup> MURA VUTSUTRA. — Le *lamba* a été fortement attachée à la ceinture et pourtant il est tombé facilement.

Le malheur frappera le consultant, ses projets ne réussiront pas, quelles que soient les précautions qu'il prenne.

**II° Mali**

KIDZEDZA BE HATUKA. — Jeune sauterelle a forte nuque, à grosse tête.

Incorporer une de ces sauterelles à son *fanafudi*.

<sup>1</sup> *Sikindahi*. Lambeau de toile serré autour des reins, qui passe entre les jambes et ne couvre que le milieu du corps, appelé encore *sadika* ou *salaka*.

<sup>2</sup> *Saburubungu* ou *saribubunga* sorte de *sadika* laissant à découvert moins de nudité.

AUMBI MAVU NUNU. — Vache aux mamelles sales.

Signe de malheur, les vaches n'auront pas de veaux ou ces veaux mourront dès leur naissance.

### III° Fahatelu.

BE ANDILANA. — Grand tour de ceinture.

Le consultant aura mal aux reins. Il devra acheter chez les Indiens un collier de perles noires appelées *vunimainti* et le porter autour des reins, à même la peau.

### IV° Biladi.

VATU AN'TETI. — Pierre sur la colline.

### V° Fianaha.

ZAZA USA. — Enfant malingre, qui guérit difficilement.

Ainsi seront les enfants du consultant.

### VI° Abili.

FAMAKI MENA ZAHANA. — Hache au manche rouge.

Signe de pauvreté, le consultant devra se servir beaucoup de sa hache pour gagner sa vie.

### VII° Alisal.

AMPELA MIVUNKINA ZAHU MANAMPAK'AZI. — Femme dormant en chien du fusil; c'est moi qui la redresserai.

Le consultant aura la femme aimée.

### VIII° Fahavalu.

SABUHA TUKANA, SABUHA FILU. — Une seule sagaie, une sagaie aiguisée.

Le consultant succombera, la maladie, la mort en triompheront.

### IX° Fahastri.

BE TANI RITRY, FARIHI MITSETSIDRANU. — Terre sèche. Marais dont l'eau s'est infiltrée dans le sol.

La fortune du consultant se dissipera petit à petit.

Ajouter un morceau de terre sèche au *fanafudi*.

### X° Umbiasi.

MIUNDRIKU AMINI TSI MIANKU. — Avoir la tête baissée et ne point la relever.

Signe de malheurs prochains, qui accableront de tristesse.

### XI° Hanina.

VARI LANIMPUDI. — Riz mangé par les cardinaux.

Signe de misère.

### XII° Zanahari.

Forme esclave impossible à obtenir.

### XIII° Surutani.

TSIGNINDRAZANA. — (Blâmé par) les âmes des ancêtres.

Pour les calmer, leur offrir en sacrifice tout ce qu'elles demandent.

**XIV° Tuvulahi.**

BE KIHANTA ANITU, SAMBETAVETA AMARAI. — Avoir beaucoup de vêtements aujourd'hui, et être nu demain.

Signe de pauvreté prochaine.

**XV° Lalana.**

LALAN-TSARUTRA, BE FANUNGA. — Route difficile avec beaucoup de côtes à monter.

Les projets conçus se réaliseront difficilement. Il vaut mieux les abandonner.

**XVI° Kiba.**

TRANU LAVUN-TSIUKA. — Maison que le vent a abattue. (Doit être relevée immédiatement.)

Le consultant doit se soigner tout de suite.

Tableau XV.

**Forme *Alihutsi* se retrouvant dans les colonnes:**

**I° Tale.**

TANTARA MANANA. — Prier pour avoir des richesses <sup>1</sup>.

Les sacrifices faits aux ancêtres suffiront, inutile de travailler pour acquérir des richesses.

**II° Mali.**

KILUA ZATU AMINI MANIDZEDZA. — Cent *kilua* devenant comme un vol de sauterelles. (*Kilua*: vache n'ayant mis bas qu'une fois.)

Les troupeaux deviendront innombrables.

**III° Fahatelu.**

VALANTSIVA TSI MIRIA-DAZA. — Son d'*antsiva* pour ne pas laisser s'éteindre la renommée <sup>2</sup>.

Le consultant deviendra fameux et tout contribuera à attirer l'attention sur lui.

**IV° Biladi.**

TALAHU FITU. — Sept cris de désespoir et de détresse.

Signe de malheur, le consultant se plaindra toujours.

**V° Fanaha.**

ZAZA VELUMPANI. — Enfant vivant grâce à la feuille du *fani* <sup>3</sup>.

Faire un *fanafudi* avec des feuilles de *fani*.

**VI° Abili.**

IMPITU MANERAKARENA. — Digérer sept fois ses richesses.

Les richesses seront inépuisables. Le consultant, se ruinât-il sept fois, sera toujours riche.

**VII° Alisa.**

AMPELU MAITU-RAVAKA. — Femme dont les bijoux sont brisés.

Signe de malheur, le ménage du consultant sera désuni . . .

<sup>1</sup> *Mitantara*: prier, supplier *Zahahari*.

<sup>2</sup> *Antsiva*, sorte de gros coquillage univalve servant de trompe d'appel.

<sup>3</sup> *Piptadenia chrysostachys*. BENTH: Légumineuses donnant les graines de *sikidi*.



**VIII° Fahavalu.**

Comme au tableau VI.

**IX° Fahasivi.**

MAMUA VAVI. — Qui ne produit que des femmes.

Signe de fécondité et de prospérité.

**X° Umbiasi.**

KARAKATU FITU TSI AVADIKI MAHAL. — Sept solidités, le plus savant ne pourra le tromper.

Les *udi* donnés ne pourront être combattus par aucun autre, même donné pas les *muasi* les plus fameux.**XI° Hanina.**

MAMI AHU. — Je suis sucré (= doux, aimé).

Les *udi* donnés feront aimer le consultant de tout le monde.**XII° Zanahari.**ZANAHARI MANATRIKA. — *Zanahari* est en face de vous, il sous protège.  
Le consultant sera béni par les *Zanahari*.**XIII° Surutani.**

KUTRU FANDJAVA FUTSI. — Sabots de bœuf en argent.

KIRINTAMBULA FUTSI. — Tintement de l'argent que l'on compte.

Signe de richesse.

**XIV° Tuvulahi.**

Comme au tableau II.

**XV° Lalana.**

TETEZA MAHATUHU. — Un pont pouvant joindre (les deux rives).

Ou bien:

ANTAFIA MAHAVITA. — Un débarcadère ayant déjà servi.

LEMBATUMITA. — Des pierres mouillés sur lesquelles on vient de passer (traduction douteuse : le *lembatumita*, de l'avis de certains, est une cérémonie que l'on célèbre pour exorciser l'emplacement d'une case dans laquelle quelqu'un est mort).

Le voyage s'accomplira sans encombre.

**XVI° Kiba.**

TRANUBE MIHUZUNA. — Une maison qui tremble, qui n'est pas solide.

Le consultant changera souvent de femmes et ne pourra ainsi se constituer un foyer.

**Tableau XVI.****Forme *Alakausi* se retrouvant dans les colonnes:****I° Tale.**

HATUK'UNDRILAHIKELI MAHALEU NI SARUTRU. — La nuque d'un jeune mouton peut supporter un grand malheur.

Bien que le consultant soit jeune il aura à subir de dures épreuves, mais il en triomphera.

**II° Mali.**

MANTSINDUAHENA. — Viande corrompue, qui sont mauvais.

Les bœufs du consultant mourront.

**III° Fahatelu.**

AMBURIU FA HU MATI. — Prenez-le car il va mourir.

Ou bien :

TSINDRIU FA HU RESI. — Prenez-le car il sera vaincu.

Signe de malheur, échec complet.

**IV° Biladi.**

ANTSURU ANABU LELA, ANTSURU MANDA TANI. — Le talon de la sagaie est dirigé haut et refuse la terre.

TANI MALAIM-PATI. — La terre n'aime pas le mort.

Signe de guérison.

**V° Fianaha.**

Comme au tableau IX.

**VI° Abili.**

LUHEFINA. — *Luhefina* (coussinet rond dont les femmes se servent pour porter leur cruche sur la tête).

Si le consultant est bien portant : signe de pauvreté, il devra porter lui-même ses fardeaux. S'il est malade : ajouter des fragments de ce coussinet au *fanafudi*.

**VII° Alisal.**

BELULUHA (ou BETATAU) AVI TSI ALAINA. — Avec une grosse charge sur la tête, vient sans qu'on la réclame.

Une femme qui aime le consultant viendra le trouver.

**VIII° Fahavalu.**

DZLAULAH MINU-DRANU : ATERI MAHATUKANA, TSI ATERI MAHATUKANA. — Un taureau qui veut boire se dirige droit vers la rivière, qu'il soit accompagné ou non.

Signe de courage.

Ou bien :

MAMALIUMPA. — Qui répond à l'insulte par l'insulte.

Les *udi* permettront de rendre le mal pour le mal.

**IX° Fahasivi.**

ANDRUVU MILA SUFINA MAHARE. — J'ai besoin d'une coquille, mes oreilles entendront seulement.

Le malheur n'atteindra pas le consultant. Il en entendra parler seulement. Pour atteindre ce résultat préparer le *fanafudi* indiqué par le *mpisikidi* et l'enfermer dans une coquille.

**X° Umblasi.**

MANABUKA. — Oter ses propriétés (qualités, vertus).

Les *udi* des autres seront inoffensifs.

**XI° Hanina.**

Comme au tableau III.

**XII° Zanahari.**

Forme esclave impossible à obtenir.

**XIII° Surutani.**

KITRU FANDZAVA MENA KIRINTSAMBULAMENA. — Sabots de bœuf en or. Tintement des pièces d'or que l'on compte.

Signe de richesse.

**XIV° Tuvulahi.**

SAMBURIM-BAHUAHA. — Arrêté par la foule.

Le consultant sera atteint par le malheur et succombera.

**XV° Lalana.**SASAPUANA (en vain). — Echec, signe de malheur. Pour enlever ce mauvais sort, faire un *fanafudi* dans lequel entrent un morceau de balai, un fragment de pilon à riz ou de mortier parce que ces objets travaillent en vain et ne sont pas récompensés.

Ou bien:

KUBAI TURULUHA. — Bâton qui fracasse le crâne.

Signe de malheur.

**XVI° Kiba.**

VELUNDRENGI. — Faire du feu en frottant deux morceaux de bois.

KIRIHU ARI FATANA. — Les calebasses à eau sont éparpillées autour du foyer.

Signe de malheur et de misère.

\* \* \*

Si le *mpisikidi* s'en tenait là dans ses combinaisons, elles seraient au fond relativement faciles et le premier venu, en peu de temps, en saurait le «tu autem». Mais il rapproche les colonnes les unes des autres, les compare entre elles pour en tirer des conclusions plus précises, des enseignements plus profonds. La présence d'une forme déterminée dans une colonne ayant une certaine signification, celle-ci se trouve considérablement modifiée par la rencontre de la même forme dans d'autres colonnes, car elles se régissent mutuellement.

C'est ainsi que dans notre tableau la forme *Taraiki* se rencontre dans les colonnes, *Fahasivi*, *Surutani*, *Lalana*, *Mahugu*, *Zanabintananambu* et *Luza aumbi*.

Si je veux connaître le résultat d'un voyage que je désire entreprendre, le *sikidi* me dit que je rencontrerai sur ma route beaucoup de rivières débordées, beaucoup de difficultés. Cela m'est confirmé par les colonnes *Fianaha* et *Fahavalu* qui ont la forme *Alikula* et qui signifient, la première: lézard à longue queue, ce qui est très mauvais, et la deuxième: maladie qui vient de l'ouest.

Mais ces difficultés seront vaincues, et je m'enrichirai car *Surutani* m'annonce que j'aurai beaucoup d'argent à compter, et *Lalana* me prédit que j'aurai une canne en or. Toutefois je devrai me méfier des rivières où il peut se trouver des caïmans, et de tout ce qui vient de l'ouest, soit du manioc



que je voudrais manger et qui proviendrait d'un village situé dans cette direction, soit des bœufs que je rencontrerai. De plus, je ne devrai pas me diriger du côté de l'ouest mais plutôt vers le sud, direction préférée de la forme *Taraiki*.

Les significations des colonnes changent encore suivant le genre des questions qui sont posées. Si le *sikidi* me donne la forme *Adabarai* à la colonne *Biladi*, la réponse sera : Terre rouge dont la racine coupée, c'est-à-dire : terre retournée sans dessus dessous.

La prédiction est mauvaise si le consultant est malade et désire savoir s'il guérira bientôt. La terre sera coupée, c'est-à-dire retournée par les pas de ses bœufs qui seront très nombreux. Il sera opulent.

Si le *sikidi* présente *Alikisi* à la colonne *Alisai*, la prédiction est mauvaise si le consultant est marié : sa femme le trompera. Elle est excellente s'il est célibataire, il aura la femme aimée, toutes les femmes aimées.

Il est facile, par ces quelques exemples de voir combien le *mpisikidi* peut varier ses réponses et satisfaire ainsi tous ses clients. Ce n'est pas là le seul parti qu'il en tire.

Si le *sikidi* annonce les mauvais sorts, il indique aussi les moyens de les conjurer. Il fournit des remèdes pour combattre les mauvais destins de l'heure, du jour ou du mois, pour lutter contre les fantômes, contre les sortilèges, contre tous les maux. Mais sur ce chapitre, les confidences sont très rares, et aucun *mpisikidi* ne consent à dévoiler ses secrets. Malgré tous nos efforts, malgré toutes nos promesses, nous n'avons rien pu apprendre. Certains nous ont indiqués forces remèdes et leurs propriétés, mais ils ont obstinément refusé de nous dire pourquoi le *sikidi* les obligeait à prescrire ceux-là de préférence à d'autres qui auraient pu être tout aussi efficaces.

## CHAPITRE VII.

### Autres Invocations du *Sikidi*.

A titre documentaire nous donnons ci-dessous le texte et la traduction d'une certaine nombre d'invocations du *sikidi* usitées sur la côte est, dans la région de Manandzari. Nous les devons à l'obligeance de RAFIRINGA, gouverneur indigène.

*Famuhazani ni sikidi nataun'i Baulahi au Manandzari.*

Le réveil du *sikidi* par Baulahi de Manandzari.

*Fuha, Rahiaka<sup>1</sup>! Fuha Vuavahi<sup>1</sup>!  
Fuha, Fasimbetsimandri, Fasimbetsimaturi!*

Réveillez-vous, Rahiaka! Réveillez-vous, Vuavahi! Réveillez-vous, Sable-qui-ne-vous-reposez-pas, Sable-qui-ne-dormez-jamais!

*Hamuhazana anau mandry, hamuhazana anao maturi, tsi antambu, tsi luza, fa marary Rahianuna, fa-*

Si on vous réveille, vous qui vous reposez, si on vous réveille, vous qui dormez, ce n'est pas pour de grands

<sup>1</sup> *Rahiaka* et *Vuavahi*. Noms synonymes. Désignent un arbre non identifié au point de vue scientifique, à bois tendre, servant à faire des vans et dont les graines sont employées pour consulter le *sikidi*.

*havalu*<sup>1</sup> *ni aretina, fahasivi anga-drazana*<sup>2</sup> *Sulutana*<sup>3</sup>; *kafara tsy hafaka ny mamparary, lazaunau halánana*<sup>4</sup>; *tany miasana ni miadi misi bibi*<sup>5</sup>, *dia lazaunau halánana, musavin'uluna ni miadi lazaunau halánana!*

*Izani hamuhazána anau, Rahiaka, hamuhazána anau, Rafasina, fa iza-hu mahareñi vulana aminau, anau mahareñi vulana amin-Zañahari, anau tuvulána, izahu ravuravu, anau mamesi*<sup>6</sup> *izahu meñameñatra.*

*Famuhazant ni sikidi nataun'i Fuitri au Manampuntsin'iefaka.*

*Fuha, Halánana! Fuha Vuandrahiaka! Fuha Kupakupaka*<sup>7</sup>! *Fuha*

malheurs, ce n'est pas pour des calamités, c'est parce que un tel est malade. *Favavalu* est la maladie, *fahasivi* est la colère des ancêtres dont il est le descendant vivant. S'il est malade parce qu'il a fait un vœu et qu'il ne l'a pas accompli, dites-le, ô sable; s'il est malade parce que le terrain qu'il a défrichi était hanté, dites-le, ô sable; si ce sont des sortilèges qui le rendent malade, dites-le, ô sable!

C'est pour cela que je vous réveille *Rahiaka*, que je vous réveille, ô sable, car c'est moi qui entends vos paroles tandis que vous entendez les paroles qui viennent de *Zañahari*. Si vous consentez à me répondre (à me dire la vérité), je serai très content, mais si vous me trompez, je serai couvert de honte.

Le réveil du *sikidi* par Fuitri de Manampuntsin-Iefaka.

Réveillez-vous, Halanana! Réveillez-vous, graines de Rahiaka! Réveil-

<sup>1</sup> *Fahavalu* et *Fahastvi*. Nom de deux colonnes du *sikidi* qui tirent leurs noms de leur rang dans le tableau: ce sont les huitième et neuvième. Le mot *fahavalu* signifie à la fois ennemi et huitième.

<sup>2</sup> *Anga-Drazana*. Maladie frappant ceux qui enfreignent un *fadi* (ou prohibition) prescrit par les ancêtres ou ceux qui se jurent.

<sup>3</sup> *Sulutana*. Désigne les ascendants mâles (par rapport au consultant) qui ne sont pas encore décédés. Se prend ici dans le sens de descendants des *Razana* ou ancêtres déjà morts.

<sup>4</sup> *Halanana*. Sable noir et fin du bord des rivières qui servait primitivement à consulter le *sikidi*. On le répandait sur une planchette ou *luka* ou *dukana* en couche mince et uniforme, puis du bout de l'index, le *mpisikidi* traçait à la surface quatre lignes sinueuses au hasard. Cela fait il comptait les sinuosités qu'il avait tracées. Si leur nombre était pair, il comptait deux et traçait deux petits traits verticaux servant à la représentation graphique des colonnes. Si leur nombre était impair, il ne comptait qu'un et marquait un trait seulement.

Chez les Tanala, au contraire, on traçait un trait si les sinuosités étaient en nombre pair, et deux dans le cas contraire.

<sup>5</sup> *Tany miasana misi bibi*. Lieu où le malade a travaillé. Lorsqu'un indigène défrichant un terrain pour le semer, vient à tomber malade, on dit: *ni tani niasani nu miadi azi, misi bibi*; la terre qu'il travaille lui a porté malheur (litt. a lutté contre lui), elle est hantée par des esprits malfaisants. L'endroit est alors abandonné pour jamais.

<sup>6</sup> *Mamesi* pour *mametsy* de *fetsi*. Tromper adroitement, mentir, circonvenir.

<sup>7</sup> *Kupakupaka*. Surnom donné au sable parce que l'eau de la rivière le déplace, l'agite, parce que le vent le fait voler, parce qu'il tombe de lui-même, sans consistance, lorsque rien ne le retient plus.

*Zedranu<sup>1</sup>! Fuha Fasina! Fuha Dukana!*

*Hamuhazána anau tsi gudundranumasina tsi tafika be hu avi, tsi ranu be mañiaka maina ni andru mihakina, murana ni andru mifahasi<sup>2</sup>, anau mandri ankitapu<sup>3</sup>, izahu mandri ambelatsihi, anau zanak'anabavin'dZañahari, izahu zanak'anabavin, ulumbeluna!*

*Ka manantsafa anau Halánana ahu. Tale dia mbula Rahianuna: Tsikarara tsi afaka, dia zakai; vava ni abidi mindau mati nu miadi dia zakai; tsi izani fa fanta nu mamparari dia zakai; musavin'uluna nu miadi dia zakai; tani niasana nu miadi dia zakai!*

*Tale dia mbula Rahianuna ini, tundru tukana tsi vakina<sup>4</sup>. Mali dia ni hariana; Fahatelu ampikikiki mpiravu resi; zaraku tsi hánana<sup>5</sup>; Biladi dia tani hitumerana<sup>6</sup> Fihana-hana dia ni zanaka; Abidi dia ni reni; Bisimisai dia ni vadi; Faha-*

lez-vous, Kupakupaka! Réveillez-vous, Zedranu! Réveillez-vous, Fasina! Réveillez-vous, Dukana!

Si je vous réveille, ce n'est pas que la mer gronde, ce n'est pas qu'une armée ennemie nous menace, ce n'est pas que nos rivières débordent; si le temps est sec, la sécheresse règne, si le temps est pluvieux, il y aura des pluies torrentielles; vous dormez dans un petit sac, moi je dors sur une natte; vous êtes l'enfant de la sœur de *Zañahari*, je suis l'enfant de la sœur d'une personne quelconque!

Et voilà que je vous interroge, moi, ô sable. Tale est toujours un tel. Si ce qui le rend malade est un vœu qu'il n'a pas observé, dites-le; s'il n'a pas observé les dernières volontés d'un de ses parents morts, et que cela soit la cause de sa maladie, dites-le; si ce n'est pas cela, mais que ce soit un serment prêté à la légère pour couvrir un mensonge, dites-le; si ce sont des sortilèges, dites-le; si c'est une terre hantée qu'il aura défrichée, dites-le!

Tale est toujours. Un tel, doigt qu'il ne faut pas couper. Mali est la richesse; Fahatelu est un ricaner qui se réjouit du malheur des autres, heureusement qu'il n'aura pas cette joie (aujourd'hui au sujet du consultant); Biladi est l'endroit où l'on

<sup>1</sup> *Zedranu*. Surnom donné au sable, peut-être parce que l'eau le ronge, le force à s'abaisser, à s'affaïsser; *Fasina* et *Halánana* sont aussi des synonymes de sable.

<sup>2</sup> *Fahasi*. Implique toujours l'idée de calamité, par conséquent ici, de pluies torrentielles.

<sup>3</sup> *Kitapu*. Le petit sac dans lequel on met le sable lorsqu'on s'en est servi, car on le conserve précieusement.

<sup>4</sup> *Tundru tukana tsi vaki*. Cette expression a deux sens cachés. D'après les uns, elle veut dire qu'il ne peut y avoir deux chefs et, par extension, que l'on ne peut consulter le *sikidi* que pour un consultant à la fois. D'après d'autres, elle s'interprète ainsi: Il n'y a pas de milieu: ou Dieu le guérira ou il l'appellera à lui. Toujours l'obscurité que nous avons signalée au début.

<sup>5</sup> Cela veut dire: *Fahatelu* se réjouit du malheur des autres, il ne se réjouira pas aujourd'hui, car, heureusement, il n'arrivera pas malheur au consultant.

<sup>6</sup> *Hitumerana*, de *tuetra*, *tuitra*, qui donne *mituetra*, et dans les provinces *mitumuetra*, *mantuitra* habiter, résider, demeurer.



*valu dia aretina mañanu; Fahasivi dia anga-drazana; Umbiasa dia izahu mpitana halánana; Hadza dia ni hanin-kuhanina; Hakina dia anau Zanahari; Rabebeminu<sup>1</sup> mitumetra avuhinatu, munina avuhidaluna<sup>2</sup>, tsara dia misundrutra, ratsi dia mizetsia, anau Zanahari miankuhutra manume ni ratsi miantsilani manume ni tsara<sup>3</sup>.*

*Manantsafa anau, Zanahari ahu; inuna mua ni tahina mamparari Tale iu? Ni andru nivelumani nu mamparari ari manan gam bintana dia zakai; Sulutana dia rai aman'dreni, vavan'ni Sulutana<sup>4</sup> nu miadi dia zakai; Seli dia haravuaana; Safari dia lálana; Akiba dia ni tranu, Anau milaza lainga izahu meñameñatra, anau tuvulaña izahu ravuravu.*

*Famuhazani ni sikidi nataun'i Tsialefitra au Ampasimbula.*

*Fuha anau, Halánana! Fuha anau, Rehiaka! Fuha anau, Dukana! Fuha anau, Fasina!*

demeure; Fihanahana est l'enfant; Abidi est la mère; Bisimisai est le mari (ou la femme); Fahavalu est la maladie qui affecte; Fahasivi représente les mânes des ancêtres; Umbiasa c'est moi, détenteur de ce sable; Hadza sont les aliments que l'on mange; Hakina c'est vous, ô Zanahari, Rabebeminu demeurant à Avuhinatu, résidant à Avuhidaluna; c'est bien lorsque vous montez, c'est mal lorsque vous descendez; c'est vous, ô Zanahari, qui envoyez sur nous force calamités lorsque vous tournez votre face vers nous, qui nous comblez de biens lorsque vous levez votre face.

Je vous interroge, ô Zanahari. Pour quelle faute Tale, que voici, est-il malade? Est-il né un jour néfaste, et son destin se dresse-t-il contre lui? Dites-le; Sulutana représente ses parents, son père et sa mère encore vivants; a-t-il enfreint une de leurs défenses et est-ce cela qui le rend malade? Dites-le; Seli c'est le bonheur et la joie; Safari est la route, Akiba est la maison.

Si vous dites des mensonges je serai couvert de honte, mais si vous daignez me dire la vérité je serai bien heureux.

Le réveil du *sikidi* par Tsialefitra d'Ampasimbula.

Réveillez-vous, Halánana! Réveillez-vous, Rehiaka! Réveillez-vous, Dukana! Réveillez-vous, Fasina!

<sup>1</sup> *Hakina, Rabebeminu* ou *Rababaminu*. Différentes appellations pour désigner Zanahari, l'Être suprême.

<sup>2</sup> *Avuhinatu* et *Avuhidaluna*. Désignerait d'après certains *mpisikidi* des lieux paradisiaques (?).

<sup>3</sup> Tout ce paragraphe est assez obscur et les explications qui nous ont été données ne nous satisfont pas complètement.

<sup>4</sup> *Vavan'ni Sulatana*. Expression à comparer avec *vavan'ni Abili* rencontrée plus haut et qui désigne la violation des volontés dernières d'ascendants morts, tandis que celle-ci concerne les volontés des ascendants encore vivants.

*Hamuhazaku anau maty, hamuhazaku anau mandri, tsi antambu, tsi luza manuntsafa izay zavatra manahina an'dRahianauna ahu, anau sakerukeruka masun'akuhu kika mahita ni lavitra; aza misakalahi saundzu anau<sup>1</sup> ni tûka afe-ninau ka ni vandi ka havuakanau.*

*Tsi zahu ni milaza lainga fa milaza ni ambavanau fa hianau nu andrekitampun'ny ulumbeluna, izai zavatra lazainau henuin'ni ulumbeluna.*

*Famuhazan'ni sikidi nataun'ni Abdulla au Manandzari.*

*Fuha! Fuha! Sikidi! Fuha, Halanana! Fuha, Raitendrika! Fuha, Dukana! Fuha, Fasimbetsimaturi! Fuha, Halanambetsimandri! Fuha, Rundrun<sup>2</sup>!*

*Hamuhazana anau, Halanana, hamuhazana anau Sikidi, tsi dundun-drindrina, tsi varatra hamaki, tsi antambu atsimu, tsi antambu avaratra, tsi antambu atsinanana tsi antambu ankandrefana, tsi zaza mihira, tsi akuku lahi miadi, tsi basi mipuaka, tsi izani hamuhazana anau Halanana, takunina ni antambu, babena ni luza, ka fusainau Halanana, vuambara ka ambarai, vuaturu ka turui, ni tu atefai am-*

Si je vous réveille, vous qui reposez, si je vous réveille, vous qui dormez, ce n'est pas pour des calamités, ce n'est pas pour de grands malheurs. Je vous demande quelle est la faute commise par Un tel; vous êtes petit comme les yeux d'un coq qui pourtant voient ce qui est au loin; ne prenez pas exemple sur le saundzu, ne cachez pas la vérité pour ne laisser apparaître que le mensonge.

Ce n'est pas moi qui dis des mensonges, je répète seulement ce qui sort de votre bouche; c'est en vous que repose la confiance du genre humain, et tout le monde écoute ce que vous nous révélez.

Le réveil du *sikidi* par Abdulla de Manandzari.

Réveillez-vous! Réveillez-vous! Réveillez-vous, *sikidi*! Réveillez-vous, Halanana! Réveillez-vous, Raitendrika! Réveillez-vous, Dukana! Réveillez-vous, sable-qui-ne-dormez pas! Réveillez-vous, sable-qui-ne-vous-reposez-pas! Réveillez-vous, Rundrun!

Si je vous réveille, vous sable, si je vous réveille, vous *sikidi*, ce n'est pas que l'on frappe contre nos murs, ce n'est pas que la foudre soit tombée, ce n'est pas que des calamités surviennent au sud, au nord à l'est ou à l'ouest, ce n'est pas que les enfants chantent, que les coqs se battent, que l'on tire des coups de fusils, ce n'est pour rien de tout cela que je vous éveille ô sable; nous portons sur nos épaules de grands

<sup>1</sup> Aza misakalahi saundzu anau, etc. etc. Le saundzu est une aroidée comestible (*Colocasia antiquorum* SCHOTT) qui produit de grandes feuilles étalées en éventail, mais cache songneusement en terre et sous les feuilles le tubercule renflé qui est la partie du végétal la plus estimée.

<sup>2</sup> Rundrun. Liane non identifiée dont les graines servent à consulter le *sikidi*.

*bunin'ni tsihi hitukin'ni Umbiasa-nuru*<sup>1</sup>.

*Taza nibuahan'ni Sikidi? Tamin'ni Anakara, tamin'ni Zafitsimetu, tamin'ni Anterutri, tamin'ni Zafimbulahazina, tamin'ni Antambahavala, Zafimpuhika, Zafinianarana, Antesahi, Anteriana*<sup>2</sup> *izani nibuahan'ni Sikidi.*

*Ari taza kua nibuahan'ni Sikidi? Tandriandava ti manambara nufi, ni nufianau tsi nufiku, ni nufiku tsi nufinau, Andratrimu izani nibuahan'ni Sikidi: Anambu tsi hanin'ni varika*<sup>3</sup> *tsi hanin'andrehi*<sup>4</sup> *tsi anatudizan'ni reureu*<sup>5</sup>, *ari antani tsi tumbuhin'ni sukina*<sup>6</sup>, *tsi hanin' trañdraka*<sup>7</sup>, *ari andranu tsi anatudizan'ni zumpuna*<sup>8</sup>, *tsi tambanin'ni truzu*<sup>9</sup>!

*Ka anau mahareñi vitsivitsika amin'dZanahari, zahu marare vitsivitsika aminau, anau tuvulana, zaho*

malheurs; nous portons sur notre dos des calamités (c'est-à-dire de grands malheurs nous menacent) et maudissez-les, ô sable, ce que vous me révélez, je le révélerai à mon tour, ce que vous m'indiquerez je l'indiquerai, étalez la vérité sur la natte pour que moi, Umbiasi-heureux, je puisse avoir confiance en vous.

D'où est originaire le *sikidi*? Il vient des Anakara, des Zafitsimetu, des Anterutri, des Zafimbulahazina, des Antambahavala, des Zafimpuhika, des Zafinianarana, des Antesai, des Anteriana, c'est de toutes ces castes que vient le *sikidi*.

Et d'où encore est originaire le *sikidi*? de Tandriandava, là où on révèle ce que l'on voit en songe, vos songes ne sont pas les miens, les miens ne sont pas les vôtres. C'est encore d'Andratrimu que vient le *sikidi*, en haut le *varika* ne le mange pas, il n'est pas mangé par l'*andrehi*, le *reureu* ne peut y pondre ses œufs; sur terre le hérisson ne peut l'affouiller, le *trañdraka* ne peut le manger; dans l'eau les mulets ne peuvent y faire leurs œufs et les baleines ne sont pas en-dessous!

Et vous pouvez entendre ce que chuchotte Zanahari, tandis que moi je peux entendre ce que vous me

<sup>1</sup> *Umbiasanuru*. Titre honorifique dont se gratifient les *Umbiasa* ou *mpisikidi* dans l'exercice de leurs fonctions.

<sup>2</sup> Familles résidant dans la Province de Farafangana et renommées pour leurs pratiques du *sikidi* et leur connaissance du *surabe* ou *coran*.

<sup>3</sup> *Varika*. Désigne diverses espèces de Lemurs, soit le *L. catta*, soit diverses variétés de *L. mongoz*.

<sup>4</sup> *Audrehi*. Désigne dans certaines régions un oiseau non identifié, dans d'autres une espèce de chauve-souris.

<sup>5</sup> *Reureu* ou *vurundrehu*. Nom d'un oiseau: *Leptosomus discolor*.

<sup>6</sup> *Sukina*. Animal insectivore hibernant, de la famille des Centetides: *Echinops Telfairii*.

<sup>7</sup> *Trandraka*. Animal insectivore hibernant: *Centetes ecaudatus* et *centetes semispinosus*.

<sup>8</sup> *Zumpuna* ou *Zimpuna*. Espèce de poisson, sorte de mulot très commun sur la côte.

<sup>9</sup> *Truzu*. Cétacés marins; *Physeta macrocephalus* et *Balaena australis*.



*ravuravu, anau vandi vulana, izahu meñameñatra<sup>1</sup>!*

*Dia milaza marina anau Sikidi, hamuhazána anau Rahianuna marray. K'inuna nu mankarari anazi? Vilavilan'uluna<sup>2</sup> va? Ve tsinin'i Sulutana nandzari fahasivi? Fa anau Sikidi tarabe<sup>3</sup> mahita, mahita ni lavitra, mahita ni marivu, tsakirikirika<sup>4</sup> masun'akuhukali keli ini, fa mahita ni lavitra, tadinim-buay; sufin; umbilahi, marareñi ambuhitra, mahareni an-dranu.*

*Ka dia mitukava anau sikidi. Inuna nu mankarari?*

*Anau Tale ve? Tsiari, tsi zahu, hui izi.*

*Anau Mali? Tsiari kua, hui izi.*

*Anau Fahatelu? Tsiari kua, hui izi.*

*Anau Biladi? Tsiari kua, hui izi.*

*Anau Fihanahana? Tsiari kua, hui izi.*

*Anau Abidi? Tsiari kua, hui izi.*

*Anau Bisimisai? Tsiari kua, hui izi.*

*Anau Fahavalu? Tsiari kua, hui izi.*

*Anau Fahasivi? Tsiari kua, hui izi.*

chuchottez; si vous voulez me dire la vérité j'en serai ravi, mais si vos paroles sont mensongères j'en aurai grand'honte!

Nous vous disons la vérité, ô *sikidi*, nous vous réveillons parce que Un tel est malade. Qu'est ce qui le rend malade? Est-ce que ce sont des sortilèges qu'on lui aurait lancés? Est ce la colère d'un de ses parents auquel il aurait désobéi qui cause tout ce mal? Vous êtes *sikidi*, un grand miroir qui voit, qui voit ce qui est loin et qui voit ce qui est près, vous êtes petit comme les yeux de ce petit coq que voilà, mais ils distinguent très bien ce qui est au loin, vous avez l'ouïe du caïman, l'oreille du taureau, entendant ce qui est dans l'eau et ce qui se passe sur terre.

Et il faut que vous nous répondiez, ô *sikidi*. Qu'est-ce qui le rend malade?

Est-ce vous Tale? Pas du tout ce n'est pas moi, dit-il.

Est-ce vous Mali? Ce n'est pas moi non plus, dit-il.

Est-ce vous Fahatelu? Ce n'est pas moi non plus, dit-il.

Est-ce vous Biladi? Ce n'est pas moi non plus, dit-il.

Est-ce vous Fihanahana? Ce n'est pas moi non plus, dit-il.

Est-ce vous Abidi? Ce n'est pas moi non plus, dit-il.

Est-ce vous Bisimisai? Ce n'est pas moi non plus, dit-il.

Est-ce vous Fahavalu? Ce n'est pas moi non plus, dit-il.

Est-ce vous Fahasivi? Ce n'est pas moi non plus, dit-il.

<sup>1</sup> Cette phrase se retrouve à peu près dans tous les textes d'invocation qu'il nous a été donné de recueillir.

<sup>2</sup> *Vilavila*. Sortilège, synonyme de *musavi*.

<sup>3</sup> *Tarabe*. Beaucoup plus employé sous la forme *Fitaratra*: miroir.

<sup>4</sup> *Tsakirikirika*. Synonyme de *Sakerukeruka* déjà employé dans l'invocation de *Tsialefitra*.

*Anau Umbiasa? Tsiari kua, hui izi.*

*Anau Hadza? Tsiari kua, hui izi.*

*Hakina Andriananahari munina Avuhinatu, mipetraka Avuhidaluna, maña vitsi ni mati, mañamaru ni veluna, mati raha aminau Zanahari, veluna raha aminau Zanahari!*

*Anau Salutana va? Tsiari, hui izi.*

*Anau Seli? Tsiari kua, hui izi.*

*Anau Lalana (ou Safari)? Tsiari kua, hui izi.*

*Anau Akiba? Tsiari kua, hui izi.*

*Ka eka anau Tale mitundra Fahavalu mitundra Fahasivi, mankarari Rahianuna dia lazau.*

*Ka hui Tale. Tsi izahu, fañanahi kabaru ni tranuku, kabaru ni vadiku, kabaru ni zanaku, kabaru ni umbiku, izani anahi, hui Tale.*

*Kandzu anau Mali, ka misi tsi-kafara tsi hafaka, vulana hadinu, izani mankarari dia lazau; ka eka tsi izani fa malin'ni Fahatelu ni mankaraki dia lazau.*

*Kandzu anau Biladi mitundra Fahavalu amim-pahastoi! Tsiari, hui Biladi. Zahu veluna ni uluna hani-tsaka anahi, mati ni uluna hu andri aminahi hiandra ni lanitra.*

Est-ce vous Umbiasa? Ce n'est pas moi non plus, dit-il.

Est-ce vous Hadza? Ce n'est pas moi non plus, dit-il.

O, Andriananahari, qui demeurez à Avuhinatu, qui habitez Avuhidaluna, vous diminuez le nombre des morts, vous augmentez le nombre des vivants; si l'on meurt, c'est que vous l'avez voulu, ô Zanahari, si l'on vit, c'est parce que vous le voulez, ô Zanahari!

Est-ce vous Sulutana? Ce n'est pas moi, dit-il.

Est-ce vous Seli? Ce n'est pas moi, dit-il.

Est-ce vous Lalana (ou Safari)? Ce n'est pas moi non plus, dit-il.

Est-ce vous Akiba? Ce n'est pas moi non plus, dit-il.

Et si vous êtes encore (toujours) Tale qui amenez l'ennemi, qui conduisez les calamités et rendez malade. Un tel, dites-le.

Et Tale répond. Ce n'est pas moi, ce qui me concerne sont les choses relatives à ma maison, les choses relatives à ma femme, à mes enfants, à mes bœufs, tout cela me concerne dit Tale.

Et si cela provient de vous, Mali, si un vœu fait aux ancêtres n'a pas été observé, si des promesses ont été oubliées, si c'est cela qui rend malade, dites-le; si ce n'est pas encore cela, si, au contraire, cela provient de sortilèges d'un parent malfaisant dites-le.

Pourtant si c'est vous, Biladi, qui avez apporté les ennemis ainsi que les sortilèges! Non répond Biladi. Quant à moi, lorsque les hommes sont vivants, ils me foulent aux pieds et lorsqu'ils sont morts ils se reposent dans mon sein pour contempler le Ciel!

*Kandzu anau Fihanahana, fiha-nahandraha nu mankarari, ka misi tsikafara, tsi hafaka, vulan-kadinu, izani nu mankarari. Tsiari hui Fihanahana.*

*Kandzu anau Abidi, na anau Abibi mati, na anau Abidi veluna, nu manihi si mankarari mitundra Fahavalu, mitundra Fahasivi, dia lazau; Tsiari, hui Abidi. Zahu ampitaiza uluna, nitaiza ka nahabe.*

*Kandzu anau Bisimisai, misi tsi-kafara tsi hafaka, vulan-kadinu izani nu mankarari. Tsiari, hui Bisimasai. Mañana tunun-tunun-tsirika<sup>1</sup> vahabuapaka<sup>2</sup> antani tsi miletaka, andranu tsi mirai, izani ni manahina, mitundra fahavalu mitundra fahasivi!*

*Kandzu anau Fahavalu, ari anau Fahasivi mitundra ni Zanahari, miditra au anatin'ni tranu mankarari dia lazau. Anau Fahasivi latsaka anati ranu, anau Fahavalu latsaka ambudivuangi: tulaka i Fahavalu, misintaka i Fahasivi, tsi namunu tsi nandratra<sup>3</sup>.*

*Kandzu anau, Umbiasa, ni mandrusu ni Fahavalu, mandrusu ni Fahasivi mankarari. Laha misi tukimbavan' umbiasa tsi hafaka fa-*

Et si c'était vous Fihanahana, l'infiniment petit, qui le rendez malade, si un vœu fait aux ancêtres n'a pas été observé, si des promesses n'ont pas été tenues, si cela le rend malade? Non ce n'est pas cela, répond Fihanahana.

Pourtant si c'était vous, Abidi, soit vous Abidi mort, soit vous Abidi vivant, qui portez malheur et qui rendez malade, qui apporte à les ennemis ainsi que les sortilèges, dites-le! Non ce n'est pas moi, dit Abidi. Moi je suis une nourrice, ceux que j'ai nourris sont devenus grands.

N'est-ce pas vous Bisimisai, et n'y a-t-il pas un vœu fait aux ancêtres inobservé ou des promesses oubliées, n'est-ce pas cela qui rend malade? Non ce n'est pas cela, dit Bisimisai, mais faire comme les nœuds du palmier. Tsi rika, et les racines du Vuapaka qui dans la terre ne s'entrecroisent pas et dans la maison ne s'unissent pas, voilà ce qui donne des craintes, ce qui amène le malheur ainsi que les calamités.

Ou bien n'est-ce pas vous, Fahavalu et vous, Fahasivi, qui introduisez Zanahari dans la maison pour rendre malade? Dites-le, vous, Fahasivi, qui êtes tombé dans l'eau, vous, Fahavalu, qui êtes tombé au pied du citronnier, mais Fahavalu a été repoussé et Fahasivi a dû s'éloigner sans avoir tué ni blessé.

Ne serait-ce pas vous, Umbiasa, qui amenez les malheurs, qui causez les calamités; n'est-ce pas vous qui rendez malade? Si une promesse

<sup>1</sup> *Tsirika*. Sorte de palmier: *Dypsis gracilis* et *Phloga polystachya* J. et P.

<sup>2</sup> *Vuapaka*. Nom d'un arbre non identifié. Les paroles sont symboliques. Elles sont adressées à Bisimisai qui représente la femme. Elles supposent que le ménage est désuni, que le mari et la femme ne s'accordent pas plus que la tige du *tsirika* et les racines du *vuapaka*.

<sup>3</sup> Ceci est une manière d'encourager le malade, de lui inspirer confiance.



*ditra tsi efa*<sup>1</sup> *halakü izani*; *Umbiasa aluha, umbiasa afara, ni natauni hafaku, ni atauku tsi hafani. Tsiari hui Umbiasa, Zahu uluna mpitaha uluna, mangataka amin'dZañahari mitalahunuru, misautra havelumana, izani ni anahi Umbiasa.*

*Kandzu anau Haza nu mankarari, lazau Laha misi hadza hanina tandalana*<sup>2</sup> *laha misi hazatamim' pahatelu, laha misi tsikafara natau tamin-tranina, laha misi hanina natau hu hanina nefa tsi nuhanina*<sup>3</sup> *(na hanina natau tsi hu hanina nefa nuhanina)*<sup>4</sup> *ka izani nu mankarari, ka izani nu mitundra kibube fenu retsi*<sup>5</sup> *dia lazau Tsiari, hui ni Haza.*

*Kandzu anau Zanahari, ka misi zaka tsi tianau Zanahari, natauni, ari kua misi tsi kafara tsi hafaka, vulan-kadinu, nanatsahi anau, Za-*

faite à un Umbiasa n'a pas été tenue, si un exorcisme prescrit n'a pas été fait, à cela je pourrai remédier. Le premier était un Umbiasa mais le second l'est aussi. Je puis défaire ce qu'il a fait, mais il ne pourra point défaire ce que j'aurai fait moi-même! Non ce n'est pas cela, dit Umbiasa. Je suis une personne qui soigne les personnes; j'implore Zanahari, je lui demande de la joie, je lui offre les prières que nous faisons pour la guérison de nos malades, voilà mon rôle à moi, dit Umbiasa.

Si c'est vous, Haza, qui le rendez malade, dites-le. S'il a mangé quelque chose en route, s'il a absorbé des aliments provenant d'un ennemi, s'il a fait un vœu aux ancêtres concernant certains aliments, s'il est des aliments qu'il devait manger et qu'il n'a pas absorbés ou s'il a mangé des aliments qu'il ne devait pas prendre, si c'est cela qui le rend malade, si c'est cela qui donne «un gros ventre plein de mauvaises choses», dites-le. Non ce n'est pas moi, dit Haza.

Si le mal venait de vous, Zanahari, s'il était des choses que vous ne vouliez pas que nous fassions ou des propos qui vous auraient déplu,

<sup>1</sup> *Faditra tsi efa.* Lorsqu'une personne est gravement malade on immole un bœuf, un mouton, un poulet, un animal désigné par le *sikidi* afin de conjurer le sortilège et les mauvais sorts. Cela constitue une sorte d'offrande de remplacement: l'animal est immolé, sacrifié au lieu et place du malade.

<sup>2</sup> *Haza nuhanina tandalana.* Les malgaches croient qu'il n'est pas prudent de manger en chemin à moins de jeter sur la route une partie de ce que l'on mange, afin que les esprits qui peuvent hanter les lieux traversés, puissent s'en régaler. Si quelqu'un ne prend pas cette précaution et vient à tomber malade, on dit qu'il est atteint de *Harakaraka* (mal causé par un profit volé: volé aux esprits, s'entend).

<sup>3</sup> C'est le cas d'une femme enceinte qui a des envies que l'on n'a pu satisfaire.

<sup>4</sup> C'est le cas d'une personne qui, pour une raison quelconque, jure de ne plus manger chez une autre et qui, par honte, par faiblesse ou pour tout autre motif, ne tient pas sa promesse.

<sup>5</sup> Maladie, oppression, malaise, causés par une colère que l'on a dû réfréner, par un emportement auquel on n'a pu donner libre carrière.

*ñahari, niandra ni lanitra niduna  
ni tani, ka izani nu mahavinitra  
anau, Zanahari dia lazau.*

*Kandzu anau Sulutana ni mit-  
undra Fahavalu, mitundra Faha-  
sivi, ka anau Sulutana angatra,  
auau Sulutana razana amindrai dia  
lazau.*

*Kandzu anau Seli ni miadi, la-  
ha misi Sedilahi ratsi, mitundra  
mali ratsi, mamilavila dia lazau.  
Tsiari, hui Seli; resaka ahu hui izi,  
ka tsi miadi uluna.*

*Kandzu anau Lalana, laha misi  
kabaru ni hulalana vulana hu sa-  
fari, izani ni mankarari, mananu  
ahu hipetraka, ahu tsi hipetraka<sup>1</sup>.  
Tsiari, hui Lalana.*

*Kandzu anau Akiba masina,  
Akiba manuruna ni makarari dia  
lazau. Tsiari, hui Akiba, zahu ulu-  
ma hipetraham' uluna, hui izi.*

s'il y avait des vœux faits aux an-  
cêtres rester inobservés des promesses  
oubliées; si l'on avait juré publique-  
ment sur vous, Zanahari, pour cou-  
vrir des mensonges, en levant la tête  
au ciel et en frappant sur la terre,  
et que cela ont excité votre colère,  
ô Zanahari, dites-le.

Et si c'était vous, Sulutana, qui  
ayez amené les malheurs et apporté  
les calamités, si c'était vous, Sulu-  
tana, le mauvais esprit, vous, Sulu-  
tana, un ancêtre du père, dites-le.

Si c'était vous, Seli, qui entamez  
la lutte, s'il est un Sedilahi mauvais  
qui ensorçèle et commette une mau-  
vaise action, dites-le. Non, ce n'est  
pas moi, dit Seli. Je cause seule-  
ment, dit-il, mais ne me bats contre  
personne.

Si cela provient de vous, Lalana,  
s'il y a des affaires qui se sont pro-  
duites en route, des paroles qui ont  
été dites en chemin, si c'est cela  
qui rend malade; si je reste chez  
moi alors que je devrais être en  
route et réciproquement, et que cela  
soit ce qui me rend malade, dites-le.  
Non ce n'est pas cela, dit Lalana.

Et si cela provient de vous, mai-  
son sainte, si c'est vous, maison du  
bonheur, qui rendez malade, dites-  
le. Non ce n'est pas moi, dit Akiba,  
je suis une personne sur laquelle  
d'autres demeurent, dit-il.

---

<sup>1</sup> Prévoit le cas de celui qui dit: Sous peu je me rendrai à tel endroit et qui ne s'y  
rend pas ou qui dit: Sous aucun prétexte je ne me rendrai dans tel endroit, et qui s'y rend  
quand même.

## Bibliographie.

- E. DE FLACOURT: Histoire de la Grande Isle de Madagascar (1661). Ch. XLII. Des Omblasses en général de quelque chose de leurs manières de Squille et Astrologie judiciaire, p. 171 et suivantes.
- R<sup>d</sup> DAHLE: Antananarivo Annual and Madagascar Magazine (1875—1900). Sikidy and Vintana. Half-hours with Malagasy diviners. No. X, 1886, p. 218—234; No. XI, 1887, p. 315—324; No. XII, 1888, p. 457—467.
- R. P. CALLET: Tantara ny Andriana. (Réimpression de l'Académie Malgache.) Vol. I, p. 91 et suiv.
- G. FERRAND: Les Musulmans à Madagascar et aux Comores (1891). 1<sup>re</sup> partie. Les Antaimoro. Ch. V, p. 73 et suiv.
- D<sup>r</sup> LASNET: Annales de Médecine et d'Hygiène Coloniales. No. 4, 1899. Notes sur les Sakalava, p. 487—491.
- C<sup>no</sup> VACHER: Revue de Madagascar. No. 6, juin 1905. Etudes ethnographiques, p. 508—512.
- GUÉNOT: Revue de Madagascar. Bulletin de la Société de Géographie de Toulouse. Idées Religieuses des Sakalava.
- A. DANDOUAU: Bulletin de l'Académie Malgache. Vol. V, 1907, p. 61—72. Ny famohazan'ny Sikidy. (Région d'Analalava.)
- H. RUSSILLON: Bulletin de l'Académie Malgache. Vol. VI, 1908, p. 115—162. Le Sikidy Malgache.
- C<sup>no</sup> ARDANT DU PIE: Bulletin de l'Académie Malgache. Vol. IX, 1911, p. 195—207. Le Sikidy chez les Tanala de l'Ikongo.
- H. DOULIOT: Journal du voyage fait sur la côte ouest de Madagascar.

## Table des matières.

	page
Chapitre I. Qu'est-ce que le <i>Sikidi</i> . . . . .	546
» II. Le Réveil du <i>Sikidi</i> . . . . .	547
» III. Formation des Colonnes du <i>Sikidi</i> . . . . .	558
» IV. Aspect que peuvent prendre les colonnes du <i>Sikidi</i> . . . . .	566
» V. Comment on consulte le <i>Sikidi</i> . . . . .	833
» VI. Interprétation du <i>Sikidi</i> . . . . .	833
» VII. Invocation pour le réveil du <i>Sikidi</i> en usage sur la côte est . . . . .	861
Bibliographie . . . . .	872





## The Mengap Bungai Taun,

the "Chant of the Flowers of the Year", a sacred chant used by the Sea-Dyaks on the occasion of a sacrificial feast to invoke a blessing on the fruits of the field.

By the Very Rev. E. DUNN, Prefect Apostolic, Kuching, British Borneo.

(Continuation.)

### XXIX. The spirits prepare to halt.

484. *Tebang bu  
menalu nusu.  
Sadoh tuboh bradu ngetu.*

484. Cut down the bu  
so knotted.  
And lets prepare to halt.

485. *Nyau bal nyawa  
mpai matah ka selada  
ngemongai sugi,  
rapar prut mpai  
nyumat nyumai  
brapi.*

485. Our mouths are dry  
and we have not gathered  
our fuel,  
we are hungry  
and still we have not  
cooked.

486. *Lemi  
di pati  
papan ponggong,  
lembut  
di tut  
kapaialang patong.*

486. Our loins  
are weak  
and stiff,  
our knees  
give way  
and fail.

### XXX. The spirits camping and cooking.

487. *Gri gri  
rarak entali.  
Sadoh tuboh ngetu brapi.*

487. Withered and dead  
the entali tree.  
Let us then camp and cook.

488. *Tipan  
ka lutan  
kaiyu arang,  
api  
nyadi  
mau rerindang.*

488. Place  
on the coals  
the burning brand,  
the fire  
burns  
with leaping flame.

489. *Nyauk  
ka menoa Sempok<sup>1</sup>,  
genok sigi bai, genok sigi tinggal,  
  engkah di lubok  
dalam begelemang.  
Ambi kayu  
ka menoa Kantu*

489. From the land of Sempok  
we draw our water,  
one gourd we bring away, one gourd  
  we leave in the deep  
dark pool.  
From the land of Kantu  
we take our wood,

<sup>1</sup> Sempok = Singhi a country, whose inhabitants burn the dead.

*sa perekas bai, sa perekas tinggal,  
engkah di pun  
klampai silang.*

490. *Ngambi ruas<sup>1</sup>  
ka menoa Katibas,  
sa perekas bai, sa perekas tinggal,  
engkah di rembok  
buloh lalang.  
Ngambi daun<sup>2</sup>  
ka menoa Bliun  
sa perekas bai, sa perekas tinggal,  
engkah di pun  
biro bumbang.*

491. *Asi mansau agi ngigi ara,  
tuang lauk banyau ngereba,  
makai nyumai nda blaok,  
ngipong lempauong beketup tunjok.*

one bundle we bring, one bundle we  
leave at the foot  
of the kalampai tree.

490. From the land of Katibas  
we take bamboo,  
one bundle we bring, one bundle we  
leave, at the foot  
of the lalang bamboo.  
From the land of Bliun  
we take our leaves  
one bundle we bring, one bundle we  
place at the foot  
of the biro bumbang.

491. The rice  
though scarcely cooked  
and vegetables  
still raw,  
they eat their frugal meal.

### XXXI. The spirits view the country.

492. *Tebang jintik  
kayu tundan tarik,  
sadoh tuboh bisi nilik.*

493. *Malik ka kanan  
baka reban  
nganti nunu,  
malik ka kiba  
baka rampu  
wi labu.*

494. *Bejako Katupong: "Ni jalai  
kitai nandai  
Lemiding Rambai  
daun bekerundai  
nurun takang?  
Ni jalai kitai nandang  
Jelaian Rinjan  
di tepan kaban  
bangau lelang?  
Ni jalai kitai nuju*

492. Cut down the jintik  
and draw away the ladder,  
we prepare to view the country.

493. We gaze to the right,  
t'was like felled jungle  
ready to burn,  
we gaze to the left,  
t'was like a corpse  
of labu cane<sup>3</sup>.

494. Then Katupong: "Where lies our  
way to the feast  
at Lemiding Rambai  
with its stalk  
full of leaves?  
Where lies the way to the feast  
at Jelaian Rinjan  
where roost  
the wandering bangau!  
Where lies the way

<sup>1</sup> *Ruas* = hollow sections of bamboo used as cooking pots.

<sup>2</sup> In campin out large leaves are used as plates.

<sup>3</sup> Similes describing the crowds flocking to the feast.

ka Panchur Jambu  
numpu ka ulu  
galang mlintang?  
Ni jalai kitai ngempa  
ka Ranggir puda  
pedar umbang?"

to Jambu falls  
at the foot  
of the great cross stone?  
Where lies the way  
to Ranggir, unripe  
with acrid skin?"

**XXXII. The spirits seak a ladder and continue their way.**

1. The serpent ladder.

495. *Nti pia tebang klita  
menyabau muda.  
Sadoh tuboh ngambi tangga.*

495. Then cut down the klita  
menyabau muda.  
Let us prepare to find a ladder.

496. *Angkat Pangkas*  
*remaong raras*<sup>1</sup>  
*kilili panjong.*  
*Angkat Bujang*  
*Gluga Tandang*  
*Sambai Bejampong:*  
*ngambi tangga asoh aki Unggam*  
*datai ari Linggam*  
*langit begemong.*  
*Ngambi tangga asoh Sa Atu Atu*  
*datai ari ulu*  
*Tapang betenong.*

496. Uprose Pangkas  
the tree tiger  
of the long drawn whoop.  
Uprose Bujang  
Gliga Tandang  
Sambai Bejampong:  
to seek a ladder from Aki Unggam  
who comes from Linggam  
of the echoing skies  
to seek a ladder from Atu Atu  
who comes from upper  
Tapang Betenong.

497. Nyau di bantai ka tangga lama  
  klia ia,  
nyau di bantai ka tangga tuai se-  
  ruba ada.

497. They offered a ladder from the  
ancient times,  
they offered a ladder of former ages.

498. *Peda, betangga*  
*ka sawa*  
*benyut benyut,*  
*belalau*  
*ka nabau*  
*lebut lebut.*

498. And Lo, the ladder  
was the boa's  
waving folds,  
its rail  
the spirit  
serpent.

499. *Nya jalai kitai nandai nurun  
ngabang,  
nya jalai kitai ngempa makai ke-  
nyang.*

499. This is the way that leads to  
the feast,  
this is the way to go and eat our  
fill.

500. Orang ke dulu nyau manggai di  
kayu malam ngaiong ngelindong.  
Nyau manggai di kaiyu raia dua  
bebandong.

500. The first in the line arrive at Kaiyu Nalam Ngaiong nglindong. They arrive at Kaiyu Raia dua bebandong.

<sup>1</sup> A wild cat marked like a leopard.



## 2. The spirits arrive at the land of Sepu of the glowing brand.

501. *Nyau nengah ponggang remang  
branyut,  
nyau nengah baroh ribut betiup.*

502. *Nya laman Sepu bara sa pa-  
pong lutan,  
Menoa Gasan sa burong Undan.*

503. *Bini ia Ndu Seteba buloh sem-  
paiong,  
Ndu Asir Beringin Trong.*

504. *"Kati nuan unggau kami nan-  
dai  
Krangas punai  
di Bintis Langgai  
Kempat Tiang?  
Kati nuan unggau kami nuju  
ka Panchur Jambu  
numpu ka ulu  
galang mlintang?"*

505. *"Aku nda unggau, aka banget  
gawa diau di menoa,  
aku banget kiroh manyoh kerja.*

506. *Nti siang ari aku nda brintli  
makai merarau,  
nti malam aku nda bepelam tindok  
di kubau."*

507. *Nya jako Sepu bara sa papong  
lutan,  
nya jako Gasan sa burong Undan.*

501. They pass the edge of the drift-  
ing clouds,  
they pass beneath the blowing storm.

502. This is the land of Sepu of the  
glowing brand,  
the land of Gasan the bird Undan.

503. His wife Ndu Seteba Buloh  
Sempaiong,  
Ndu Asir Beringin Trong.

504. "How now, wilt come with us  
to the feast  
at Krangas Punai  
di Bintis Langgai  
Kempat Tiang?  
How now, wilt come with us  
to Jambu to the falls  
that face  
the great cross stone?"

505. "I come not with you, I am too  
busy at home,  
I am so full of care and business.

506. All the day long I rest not to  
take the midday meal,  
All the night long I close not my  
eyes in bed."

507. Thus spoke Sepu the fiery  
brand,  
thus spoke Gasan the bird Undan.

## 3. The spirits arrive at the land of Utan Tengah Menoa.

508. *Gurus gurus  
batang tepus  
nyuntai,  
sadoh tuboh ngunjar bejalai.*

509. *Kejang  
ka sapuntang  
malu nubai,  
rumban  
pengkaian*

508. Straight and true  
as the tepus stem  
reclining [along.  
with steady pace they swiftly pass

509. They start  
for a tuba beating's  
length,  
They haste  
for the camp

*menoa buhai,  
tuju  
lagu  
unggai laun datai.*

in another land,  
they pass  
straight on  
to avoid delay.

510. *Orang ke dulu nyau manggai  
di pun Cherebun China,  
nyau manggai di Batang Lembang  
Jawa.*

510. The first in the line arrive at  
the foot of Cherebun China.  
They come to Batang Lembang Jawa.

511. *Nya laman Utan Tengah Menoa,  
nya laman Antu Entara Meriba.*

511. That is the land of Utan Ten-  
gah Menoa,  
that is the land of Antu Entara Meriba.

512. *"Kati nuan unggau kami nan-  
dai  
Lemiding Rambai  
daun bekerundai  
nurun takang?  
Kati nuan unggau ngempa  
ka Ranggir  
Pedar Umbang?"*

512. "How now, wilt come with us  
to the feast  
at Lemiding Rambai  
with its stalk  
full of leaves? [feast  
How now, wilt come with us to the  
at Ranggir Puda  
Pedar Umbang?"

513. *"Aku nda unggau, aku banget  
kiroh manyoh kerja,  
aku banget gawa diau di menoa<sup>1</sup>.*

513. "I cannot come, I am so full of  
care and business,  
I am too busy at home.

514. *Daun  
bai mimit ka enkerabun  
petang klita,  
pating  
bai mimit ka penyelinting  
mata ngelala.  
Batang  
bai mimit ka pemandang  
besai rila,  
bandir  
bai mimit ka pengabir  
kitai nyala,  
urat  
bai mimit ka pemenat  
sidi bisa."*

514. But take some leaves  
to hide you  
from the light,  
some branches  
take to hide  
from prying eyes,  
A bit  
of the trunk, to win for you  
great fame.  
A bit  
of the buttress  
for a catch  
when you throw the net,  
a bit  
of the root to deaden  
a searching pain."

<sup>1</sup> There seems a mistake here in the order of strophes: strophe 519 would fit better in here, see str. 510.

## 4. The spirits arrive at the land of the drying heat.

515. *Gurus gurus*  
*batang tepus*  
*nyuntai,*  
*sadoh tuboh nguntus*  
*bejalai.*

516. *Orang ke dulu nyau manggai*  
*di tinting madang burai*  
*puput ka ribut balun alun.*  
*Manggai di monggo madang nke-*  
*rebai*  
*begulai unggau madang tarum.*

517. *Nya laman panas niang man-*  
*di pating* [ding  
*bongai uchong.*  
*nya laman Kamarau Sanggau nge-*  
*di takang* [rindang  
*lengain burong.*

518. "Kati nuan unggau kami nuju  
*ka Panchur Jambu*  
*numpu ka ulu*  
*galang mlintang?*  
*Kati nuan unggau nandang Jelaian*  
*Rinjan*  
*di tepan kaban*  
*bangau lelang?"*

519. "Aku nda unggau, aku ngemata  
*Cherebun* [ka pun  
*China,*  
*aku ngemata ka batang*  
*lembang*  
*jawa."*

520. *Angka orang ke tatau*  
*ka nyarau*  
*nutoh ngelonggang,*  
*angka orang ke bujang*  
*ka mai ka lelanjang*  
*tandok labong.*  
*angka orang ke darah*  
*ka mai selit*  
*ka dujong<sup>1</sup>.*

515. Straight and true  
 as the tepus stem  
 reclining,  
 with steady step they swiftly pass  
 along.

516. The first in the line arrive at the  
 hill of the burai clump,  
 blown hither and thither by the wind.  
 They come to the hill where grows  
 the plant for dying red, the plant for  
 dying black.

517. This is the land of the drying  
 that brings forth [heat  
 bunches of blossoms.  
 The land of Kamarau Sanggau that  
 the bunches [ripens  
 of lengain burong.

518. "How now wilt come with us  
 to Jambu falls  
 that face  
 the great cross stone?  
 Wilt come to the feast  
 at Jelaian Rinjan  
 where roost  
 the wandering bangau?"

519. "I cannot go for I must guard  
 the Cherebun  
 China tree,  
 I must watch the  
 lembang  
 jawe tree."

520. Lest the mischievous  
 should lop  
 the branches,  
 lest young men  
 should steal it  
 to feather their cap,  
 and the maidens  
 to deck out  
 their hair.

<sup>1</sup> [There is wanting a rhyme in the last verse.]



5. The spirits arrive at the land of Randau Ruran.

521. *Gurus gurus  
batang tepus  
nyuntai,  
sadoh tuboh ngunjar bejalai.*
521. Straight and true  
as the tepus stem  
reclining [along,  
with steady step they swiftly pass
522. *Ngi sapa rumah  
tengkujah  
kitai?  
ngi sapa dampu  
teresa  
jalai?*
522. Whose house  
is this  
we are passing now?  
whose shed  
is that  
by the way?
523. *Orang ke dulu nyau manggai  
madang puchong [di tuchong  
di peda betelidak.  
Nyau manggai di tinting  
madang taring  
di peda bekechukak.*
523. The first in the line arrive  
at the hill studded  
with medicine vials.  
They came to a hill,  
a place  
all juting with tusks.
524. *Nya laman Akar Ruran pisit  
genturong,  
nya laman Bujang Gemurang Lam-  
pong.*
524. This is the land of the Ruran  
bine so thick and close,  
the land of Bujang Gemurang Lam-  
pong.
525. *"Kati nuan unggau kami majoh  
ka Panchur Jauh  
ke ningkujoh  
numbak ngerejang?  
Kati nuan unggau kami ngempa  
sula  
klingkang?"*
525. "How now wilt come with us to  
to the falls [the feast  
that thrust  
and pierce?  
Wilt come with us  
to the feast  
of altars?"
526. *"Aku sangat kiroh manyoh  
kerja,  
aku sangat gawa diau di menoa.*
526. "I am so full of care and bu-  
siness,  
I am too busy at home.
527. *Tang ubat  
mai ditu kita serengkab genap  
nada di timpang.  
Batu pati  
mai ditu ke bebuleh  
jampat mansang.  
Batu jadian  
mai ditu kena besimpan  
nda kala puang.  
Batu tenong*
527. But take from here  
some charms of every kind  
without fail.  
The padi stone  
take hence to hasten  
the growing grain.  
The creative stone  
take hence for filling  
a store that can never fail.  
The tenong stone

*mai ditu kena beruntong  
menang bedagang.*

*Batu tuah*

*mai ditu kena bedengah  
mali balang.*

*Batu tubu*

*mai ditu ngambi sida uchu ambu  
ka besuror tau dagang.*

*Batu ai*

*mai ditu, uleh aku ngambi di reni  
bungai pasang.*

*Tandok rusa*

*mai ditu ke bepanga  
lima bepampang.*

*Bongai<sup>1</sup>*

*mai ditu sesangga  
tebang."*

528. *Nya jako Randau Ruran pisit  
genturong.*

*Nya jako Bujang Gemurang Lam-  
pong.*

6. The spirits arrive at the land of Pulang Gana.

529. *Gurus gurus*

*batang tepus*

*nyuntai*

*Sadoh tuboh nguntus  
bejalai.*

530. *Orang ke dulu nyau manggai  
di dan kayu malam*

*serepau beasap asap,*

*Manggai di puchok Kayu Raia  
beselila jampat besilat.*

531. *Nyau nampai rumah panjai  
ke merundai*

*ngakar tingang.*

*Nyau nampai rumah pandak  
rejang anak*

*Katupong labang.*

532. *"Nya menoa anak aku*

*Sa Langkang Kirai Sa Rajah Sua,*

*Nya menoa anak aku Mrum Pengibai*

*Sa Pulang Gana.*

take hence for gain  
in successful trade.

The tuah stone  
take hence to ensnare  
a stricken foe.

The tubu stone  
take hence that your sons  
may wax rich by trade.

The water stone  
take hence which I took  
from the foam of the rising tide.

The deer's horn  
take then hence  
with its five spreading branches.

My flowers  
take you hence to shield  
from the evil eye."

528. Thus spoke Randau Ruran pisit  
Genturong.

Thus spoke Bujang Gemurang Lam-  
pong.

529. Straight and true  
as the tepus stem  
reclining

with steady pace they swiftly  
march along.

530. The first in the line arrive at  
the night tree

half hidden in smoke,  
They come to the top of Kayu Raia  
with thick foliage, waving.

531. Whence they saw a long house,  
long

as the trailing tingang.  
Whence they saw a short house,  
that a young  
katupong could fly through.

532. "This is the land of my son  
Sa Langkang Kirai Sa Rajah Sua,  
the land of my son Mrum Pengibai  
Sa Pulang Gana.

<sup>1</sup> [There seems to be wanting a word ending on a.]

533. *Nya orang ngemeran ka tutong  
lama,  
kemeran ka sawa  
indu sawa.  
Nya orang ngemeran ka tutong  
nyaman  
moa kemeran ka ngelipan  
indu kala.  
Nya orang ngemeran ka tutong palu,  
moa kemeran ka sudu  
urar naga."*

533. These are the men who possess the ancient drum where dwells the boa constrictor. These are the men who own the drum where dwell the centipede and scorpion. These are the men who own the drum where dwells the dragon snake."

534. *Nya jako Lembu Tuai di batu  
dinggai dinggai,  
nya jako Meta Rajah Pengibai.*

534. Thus spoke Lembu chief of the jutting stone, thus spoke Meta Rajah Pengibai.

I. The spirits arrive from new to the land of Pulang Gara.

535. *Nti pia tuju lagu menoa buhai,  
rumban pengkalan unggai  
laun datai.*

535. Then pass we on to another land, we haste to the camp to avoid delay.

536. *Orang ke dulu nyau manggai  
di monggo runsur ujan,  
kemeran ka blaian  
krang sengkenyang.  
Nyau manggai di bukit Dinding  
Tinggalan,  
kemeran ka prugan  
pumpun temiang.  
Nyau manggai nanga Limau janting  
besiring kuning  
pun pugo mentemu langkang.  
Nyau manggai rantau Nyangau Je-  
ling rapas perening  
mata nentang.*

536. The first in the line arrive at the mount of the burrowing rain, that's known for its leafy woods of sengkenyang. They come to the hill called Dinding Tinggan, that's known for its thickets of shooting bamboo. They come to the mouth of the wild where grows [lime tree the safron plant. They come to the reach of Nyangau that stretches away [Jeling rap out of sight.

537. *Nya laman Sa Langkang Kirai,  
Sa Rajah Sua,  
nya laman Mrum Pengibai, Sa Pu-  
lang Gana.*

537. This is the land of Sa Langkang Kirai, Sa Rajah Sua, The land of Mrum Pengibai, Sa Pulang Gana.

538. *Bini ia Ndun Serintum tanah  
tumbuh garoh garoh  
tengah menoa,  
Daiang Kemelang tanggi buloh penoh  
lulong ensuga.*

538. His wife



539. *Mansa*  
*tangga*  
*nunjan niki,*  
*gigai lalau*  
*lichau*  
*purus skali,*  
*datai*  
*di tikai*  
*dudok nerepi,*  
*jari*  
*bejeluti*  
*ngerok kandi,*  
*nyawa*  
*besapa*  
*monggal igi.*

540. "Nama di tutong ka nuan bapa,  
*unggai tembu tembu?*  
*Nama di tutong ka nuan Aya,*  
*unggai badu badu?"*

541. "Aku nutong ka kita, akan, a-  
*nak mensia ka begauwai bungai*  
*taun,*  
*anak mensia sangat kiroh bekerja*  
*turun.*

542. *Aku ka mai kita nandai*  
*Lemiding Rambai*  
*daun bekerundai*  
*nurun takang,*  
*aku ka mai kita ngempa*  
*ka Ranggir Puda*  
*Pedar Umbang.*

543. *Sari tu anak mensia mati se-*  
*rinti babi blang,*  
*sari tu anak mensia nyau selinggau*  
*manok menang."*

539. Arrived  
 at the ladder  
 they haste to climb,  
 they seize the rail  
 with one grasp  
 of the hand,  
 they sat  
 cross legged  
 on the spreading mat,  
 whilst they finger  
 and search  
 in the sireh bag,  
 a word  
 or two  
 of greeting pass.

540. "Why were you beating your  
 drum, Father,  
 so long and loud?  
 Why were you beating your drum,  
 and would not cease?" [Uncle,

541. "I beat it for you, my son, for  
 the children of men are holding  
 the Bungai Taun,  
 the children of men are busy with  
 work in the fields.

542. I want to take you along to the  
 at Lemiding Rambai [feast  
 with its stalk  
 full of leaves.  
 I want to bring you to eat  
 at Ranggir Puda  
 Pedar Umbang.

543. To day the sons of men have  
 killed their great white pig,  
 to day the sons of men have gath-  
 ered their fighting cocks."

#### XXXIII. The spirits start for the feast.

544. *Nti pia dabang dabang*  
*kayu menoang.*  
*Umbas kitai sadoh tuboh nurun*  
*ngabang.*

544. Then cut down  
 the menoang tree,  
 enough that we prepare to start for  
 the feast.



551. *Nda brini*  
*mansa ai,*  
*badu nda,*  
*Aji nemu batu pari*  
*tegar ngenchanang.*  
*Nda chemabok*  
*mansa lubok,*  
*badu nda,*  
*aka Aji nemu batu patok*  
*kenyulong tauang<sup>1</sup>.*  
*Nda briak*  
*mansa lupak, badu nda,*  
*aka Aji nemu batu juak*  
*tegar melonggang.*

551. They waded  
 the river  
 with out a bubble,  
 No wonder for Aji had the pari stone  
 for crossing a currant.  
 They waded  
 the deep  
 without a gurgle, [beak  
 no wonder for Aji had the charmed  
 of the kenyulong tauang.  
 They waded  
 the pools  
 without a ripple,  
 no wonder for Aji had a juak stone  
 giving strength to pass over.

XXXV. Aji arrive at the land of the fresh and rich sengkenyang stalks.

552. *Tebang legai*  
*pedalai rambai,*  
*Sida Aji sadoh tuboh niki ka pantai.*

552. Cut down  
 the pedalai rambai,  
 Now Aji prepares to mount on shore.

553. *Nda bringgut*  
*mansa rumput,*  
*badu nda, uleh Aji nemu batu sima<sup>2</sup>*  
*urar kendauang.*  
*Nda brias*  
*mansa babas,*  
*badu nda,*  
*uleh Aji nemu batu utas*  
*juing sepematang.*  
*Nda bringu*  
*mansa monggo,*  
  
*badu nda, uleh Aji nemu batu jugo*  
*bejampong kempang.*  
*Nda brasai*  
*mansa tatai,*

553. The grass when passed  
 stands motionless,  
 no wonder for Aji had the sima<sup>3</sup> stone  
 of the kendauang snake<sup>4</sup>.  
 They pass  
 the woods  
 without a brush,  
 No wonder for Aji had an utas stone  
 of the poisoned arrow.  
 They climb  
 the hill  
 without a noise,  
 No wonder for Aji had the crest stone  
 of the brave<sup>5</sup> bejampong.  
 They pass  
 the heights  
 scarce knowing it,  
 No wonder for Aji had the light limbed  
 bamboo charm.

<sup>1</sup> A kind of beaked fish.

<sup>2</sup> [Rhyme in disorder.]

<sup>3</sup> *Sima* = a snake's belly.

<sup>4</sup> *Bungarus flaviceps*.

<sup>5</sup> *Hydrouchta frontalis* = an omen bird.



557. Nyau ngenong bala Aji bisa?  
ninga katawa takang sengkenyang  
deg,  
ngerising ka puting dabong gigi,  
gaga ka diri  
di bai orang ngabang ka batang  
Rajang tisi,  
napat ka ai padi di prini ningka  
betiang,  
munyi katawa bini Tuhan Ku<sup>1</sup>, Ani  
nindok nindok ka selantang Kumang  
anak asi  
nyandeh di krusi  
ke bekaki  
jajang jajang.

557. Then the men of Aji full won-  
 dered to hear the sengkenyang  
    stalks laugh  
 the laughter of gleaming teeth,  
 overjoyed to be brought  
 by our men to the feast, to the borders  
    of Rajang stream,  
 to partake of rice wine in the ningka  
    jar,  
 like the laughter of Tahan Ku's wife  
    Ani,  
 as she rocked her beautiful daughter  
 to sleep  
 resting  
 on a four legged chair.

<sup>1</sup> A chief of Arab descent.

558. *Nyau ngenong bala Bragai bisa  
ninga katawa takang sengkenyang  
rinda,  
ngerising ka puting dabong nyawa,  
ukai nda gaga  
ke di bai orang ngabang ka batang  
Rajang rinda,  
napat ka tingkira  
ngi anak mensia ke sedia  
nadai ka timpang,*

*munyi katawa bini Tuhan Rajah  
nindok nindok ka lantang anak dara  
naik ka brinda  
kapal prang.*

559. "O Ini, ari ni kami ningkoh,  
ari ni kami ningong?  
O Ini, ari ni kami mai, ari ni kami  
nanggong?"

560. "Kita, uchu, nda tau baka ka  
utai diri, [ngambi  
kita, uchu, nda tau baka ka nge-  
utai panas. [rampas

561. *Nyadi tu, uchu, takang seng-  
kenyang rinda  
ke baru bedaun dua,  
ukai tu nda tedai tingkoh niang  
Buah Raia  
unggau Orang Kaia Nyuah.  
Ga pemulai siduai ari tu munya, lalu  
di terenak kaia di tanah badas baka,  
sertai kitai nanam jeluan padi rara.  
Ga mpai tanti ka nglui udah buma,  
ndor siduai nyau ngibai di benong  
lempauong tajau menaga  
serta dua,  
sama sa pasang.*

562. *Nyadi tu, uchu, takang seng-  
kenyang muda,  
ke baru niki daun lima,*

558. Then the men of Bragai full  
wondered to hear the clustering  
sengkenyang  
laughing the laughter of gleaming  
teeth,  
overjoyed to be brought  
by men to the feast to Rajang's broad  
stream,  
to partake  
of the spreading feast  
prepared without stint  
by the sons of men,  
Like the laughter of our Rajah's wife,  
as she rocked to sleep her pretty child  
on the deck  
of the great war ship.

559. "O Grani, where shall we pluck,  
where shall we gather?  
O Grani, where shall we take, where  
shall we cull?"

560. "Now, children, you must not be-  
have as if you were taking your own,  
You must not greedily snatch as at  
something worthless.

561. Now these fine stalks of seng-  
kenyang  
with the two new leaves  
are the very same plants which were  
culled from by the late Buah Raia  
and Orang Kaia Nyuah.  
And on their return from here, they  
planted them in fine rich soil  
together with the padi called jeluan  
rara.  
Therefore the farming time was scar-  
cely over,  
when they were able to buy and place  
in the room  
a pair  
of menaga jars.

562. Now these young stalks of seng-  
kenyang  
with their five new leaves,

*tu tedai ningkoh niang Juna  
unggau niang apai Limpa.  
Ga pemulai ia ari tu klia, Lalu di  
tanam di emperan kaki paia,*

*sertai kitai nanam jeluan padi paia.*

*Ga mpai tanti ka kitai tembu nyeput  
jingkuai tangkai padi bingka,  
ndor siduai saman ngibai tajau rusa  
beukir ngena [linga linga  
melebat bentang.*

563. *Nyadi tu, uchu, takang seng-  
kenyang tuay,  
ke baru niki bedaun jurai,  
ukai tu nda tedai pedua aku unggau  
niang Meringai,  
unggau Mingat apai Runai.*

*Ga pemulai siduai ari tu munya, lalu  
di tanam di emperan tanah landai,  
sertai kitai ngibun di taun padi me-  
rakai.*

*Ga mpai tanti ka kitai tembu nyeput  
jempuli padi indai ubai,  
ndor siduai saman mli di benong  
tajau rauwai,  
betutop ka bebindai besai  
betali rantai  
beburong rindang.*

564. *Nyadi tu, uchu, takang seng-  
kenyang nginjing,  
ke baru niki bedaun maioh bepating,  
ukai tu nda tedai pedua aku unggau  
niang Juing.*

*Ga pemulai ia ari tu munya,  
lalu di tanam ia di tanah blakang  
tinting  
sertai kitai nerenak ka tambak padi  
sangking.*

*Ga mpai tanti ka kitai tembu nyeput  
jingkuai tangkai padi puting  
ndor Juing ngibai tajau panding .  
bebulu kuning begehening  
mansau pinang.*

are the very same plants culled from  
and the late apai Limpa. [by Juna  
And on their return from here they  
planted them on the plain by the  
swamp  
together with the padi called jeluan  
paia.

Therefore we had not finished pluck-  
ing the waving ears of rice,  
when they were able to buy a beau-  
of perfect [tiful rusa jar  
figure and shape.

563. Now these old stalks of seng-  
kenyang  
with tapering leaves,  
are the very same plants I shared with  
the late Meringai,  
and Minggat the father of Runai.

And on their return from here they  
planted them on a level plain,  
together with the padi called me-  
rakai.

Therefore we had not finished har-  
vesting the crop,  
when they were both able to buy a  
rauwei jar,  
ands its cover, a large shallow gong  
with its ample  
bird chain.

564. Now these high stalks of seng-  
kenyang  
just putting forth their branches,  
are the very same plants I shared with  
the late Juing.

And on his return from here  
he planted them at the back of the  
hill,  
whilst we were planting out the sang-  
king padi.

Therefore we had not finished plucking  
the waving ears of rice,  
when Juing bought a panding jar,  
of yellow tinge, shining  
like the ripe pinang.



565. *Nyadi tu, uchu, takang seng-  
kenyang gadong,  
ke baru niki bedaun jerong,  
ukai tu nda tedai pedua aku unggau  
Sempurai apai Tedong,  
unggau Usit apai Tambong.  
Ga pemulai siduai ia ari tu klia, lalu  
di tanam di tanah lengkap nem-  
pusong,  
sertai kitai nanam jeluan pulut ba-  
kong.  
Ga mpai tanti ka kitai nyeput jem-  
puli padi rabong,  
ndor siduai saman mli di benong  
tajau lempauong  
ke reringgong  
atas panggang.*

566. *Nyadi tu, uchu, takang seng-  
kenyang tanam,  
ke baru niki tumbuh didan,  
ukai tu nda tedai pedua aku unggau  
niang Unal Bulan,  
Ga pemulai ia ari tu klia, lalu di ujak  
ka ia di tanah ponggang emperan,  
sertai kitai nanam jimpuli enkanan,  
ga mpai tanti ka kitai tembu nyeput  
jingkuai tangkai padi tanam,  
ndor niang Unal Bulan nyau ngibai  
di benong tajau plauan  
ka rementan  
dua bedinjang.*

565. Now these yellow stalks of seng-  
kenyang,  
that are sprouting with healthy leaves,  
are the very same plants I shared with  
Sempurai apai Tedong,  
and Usit apai Tambong.  
And on their return from here, they  
planted it on broken ground,  
whilst we planted the rice jeluan  
pulut bakong.  
Therefore we had not yet plucked  
the growing crop  
when they both bought a fine lem-  
paong jar  
handsomely gracing  
the jar stand.

566. Now these planted stalks of  
sengkenyang,  
that are throwing out fresh branches,  
are the very same plants I shared with  
the late Unal Bulan,  
And on his return from here he planted  
them at the end of the plain,  
whilst we sowed the enkanan rice.  
Therefore we had scarce finished reap-  
ing the ears of ripening corn,  
when the late Unal Bulan bought a  
plauan jar  
so large  
and tall.

XXXVI. Kedak Kumang, the goddess of the sengkenyang stalks furnishes them with the stalks.

1. Kedak-Kumang culls the stalks.

567. *Tebang buloh  
kalanggai ipoh  
Inituai sadoh tuboh lalu ningkoh.*

567. Cut down  
the kalanggai ipoh bamboo,  
the ancient dame prepares to cull.

568. *Angkat Kedak  
Kumang biak  
tindok jinak  
baroh selepak  
bintang dani.  
Angkat kedai  
Kumang tuai*

568. Up rose Kedak  
Kumang the young  
that soundly  
slept beneath  
the morning star.  
Up rose Kedai  
Kumang the old

*gali ngadai  
di kerkai  
dunjong padi.  
Lalu di suli  
ka lepi  
sanggol degi,  
di binching ia saing bliong baji,  
kamboh sida Memaloh kaban Tali,*

*tempa sida skia Ibàn Enkari,  
lalu di subak ia unggau bruga ba-  
tang sugi,  
di juhiaunggautunjokinduujongjari,  
lalu nyerebingai ninggang tikai kubor  
api:*

*kadua ninggang pinggai lelaki,  
lalu begulai unggau ai padi  
di perni  
ningka betiang.*

569. *Angkat Ini tuai mangsang ning-  
koh takang sengkenyang kirai,  
lalu di binching ia saing pending  
bliong nyamai  
unggau duku batang Brunai*

*lalu di ram ia unggau ginchingan  
jari ponggai,  
di peda lalu rebah nyerebingai  
ninggang tikai siku enseluai,  
lalu begulai unggau rendai  
sepemongai  
jelumpang tumbang.*

570. *Angkat Ini manang lalu di  
binching ia saing bliong lajong,  
unggau duku besi rantong,  
mansang ninkoh takang senkenyang  
gadong,  
lalu di ram ia unggau ginchingan  
tunjok ujung,  
dia takang senkenyang gadong,  
lalu rebah ngerebingai ninggang  
tikai tudong long,  
kadua ninggang singkap jalong tu-  
bong,*

who laid down to rest  
on the padi  
heap spread out to dry.  
She fastened  
her hair  
in a comely knot,  
she bravely grasped an axe of steel,  
wrought by Memaloh men the friends  
of Tali,  
shaped by Dyaks from Enkari,  
she dug under it with a shapely  
sword,  
and pushing with her finger's end,  
it fell prone on the mat called kubor  
api,  
some fell on the plate called lelaki,  
and mingled with the sweet rice wine  
brewed  
in a ningka jar.

569. Then up rose the ancient dame  
to cull the stalks of sengkenyang,  
bravely she grasped by the haft  
the ready axe, and a sword from  
Brunais stream  
pushing with her shapely hand,

behold it fell on the mat  
called siku ensiluai,  
mingling with the white rendai  
like fallen  
jelumpang flowers.

570. Then up rose the ancient dame  
and grasping a heavy axe  
and a well worn sword,  
she began to cull the yellow stalks  
of sengkenyang,  
she pushed with her shapely hand,  
and the yellow stalks of sengkenyang  
fell prone on the mat called tudong  
long,  
some into a large tubong basin,

*lalu begulai unggau tepong  
di ranggong  
mansau pisang.*

571. *Angkat Ini tuai lalu di biching  
ia rantong bliong lama,  
unggau duka bantan Saba,  
kamboh sida Memaloh, gaga sida  
kleka  
mansang ningkoh takang sengken-  
yang muda,  
disegingia unggau saiing bliong lama,  
di ram ia unggau ginchingan jari lima,  
peda lalu bekedara ninggang tikai  
mata puna,  
ka dua ninggang singkap pinggai  
penana,*

*lalu begulai unggau ai jawa  
linga linga  
di benda rusa  
ke beukir ngena  
melebat bentang.*

572. *Ankat Ini tuai mansang ning-  
koh takang sengkenyang radu,*

*lalu di binching ia lumpung rantong  
mata duku,  
lalu di ram ia unggau ginchingan  
tunjok indu,  
disubak ia unggau rantong mata duku,  
peda lalu rebah nyerebingai ninggang  
tikai sapar rampu,  
lalu begulai unggau ai raru  
palu indu  
bekembai brang.*

573. *Angkat Ini tuai lalu di binching  
ia saiing bliong nyaman,  
unggau rantong duku tajam,  
di kamboh sida Memaloh Langgai  
Lebuan,  
mansang ningkoh takang sengken-  
yang tanam,  
lalu rebah nyerebingai ninggang  
tikai sapar anam,*

and mixed with  
the long  
banana cakes.

571. Then up rose the amcient dame,  
grasping an old axe head  
and a sword of Saba make,  
wrought by the Memaloh men and  
shaped by kleka,  
she began to cull the young seng-  
kenyang,  
she heaved it with the old axe head,  
and pushed with her shapely hand  
and behold it fell prone on the mat  
called mata puna.  
some falling on a penaga plate,

and mingled with the jawa wine  
that filled  
the rusa jar,  
so beautifully  
shaped and figured.

572. Then up rose the ancient dame  
to cull the deep red stalks of seng-  
kenyang,  
she bravely grasped a long sharp  
sword,  
and pushed with her shapely hand,  
and dug with her long sharp sword,  
behold it fell prone on the mat cal-  
led sapar rampu,  
and mixed with the wine from rice  
pounded  
by stout armed women.

573. Then up rose the ancient dame  
grasping the haft of the ready axe,  
and a fine sharp sword,  
wrought by Memaloh men of Lang-  
gai Lebuan,  
and began to cull the stalks of seng-  
kenyang,  
which fell prone on the mat called  
sapar anam,



*lalu begulai unggau penyaaram mlam  
mlam,  
baka bulan  
pernama rumpang.*

574. *Angkat Ini tuai lalu di bin-  
ching ia rantong lumpung baja,  
kamboh Memaloh kaban Tumba,*

*mansang ningkoh takang sengken-  
yang rinda.  
Lalu di saiing ia unggau pinding  
bliong baja,  
di ram ia unggau ginchingan jari lima,  
peda lalu ngerebingai ninggang sapar  
tiga,*

*lalu begulai unggau tingkera  
ngi anak mensia  
bla sedia  
nadai di timpang.*

575. *Angkat Ini tuai lalu di binching  
ia ratong bliong kapak,  
kamboh sida Memaloh, tempa sida  
Sarawak,*

*mansang ningkoh takang sengken-  
yang galak,  
lalu di seging ia unggau saiing  
mata kapak,  
di ram ia unggau ginchingan tunjok  
anak,*

*dia takang sengkenyang galak,  
lalu rebah nyerebingai ninggang  
tikai subak belambak,  
lalu begulai unggau ai tuak timbak,  
di benong menaga bujang.*

576. *Angkat Ini tuai mansang ning-  
koh takang sengkenyang nginjing,*

*lalu di ram ia unggau ginchingan  
tunjok jari biting,  
di subak ia unggau kapak mata  
kunding,  
tempa sida Klika, kamboh sida Bebu-  
ling,*

and mixed with the mlam mlam cakes  
round as the moon  
at the full.

574. Then up rose the ancient dame  
and grasping the axe of steel  
wrought by Memaloh men the friends  
of Tumba,  
began to cull the spreading stalks  
of sengkenyang.  
rooting it up with the steel axe,

she pushed with her shapely hand,  
and behold it fell prone on the sapar  
tiga,

and mixed with the viands  
prepared by the sons  
of men  
without fail.

575. Then up rose the ancient dame,  
grasping the keen steel axe,  
wrought by the Memaloh men, shaped  
in Sarawak,

and began to cull the rich sengken-  
yang stalks,  
and heaving with the keen-edged axe,

she pushed with her shapely hand,

the rich stalks of sengkenyang  
fell prone on the mat called subak  
belambak.

and mixed with the wine  
drawn from the menaga jar.

576. Then up rose the ancient dame  
and began to cull the stalks of  
sengkenyang,

she pushed with her shapely hand,

she dug with the keen-edged axe,

shaped by Klika, wrought by Bebu-  
ling,



*nya deh, uchu Nendak,  
pugo sengkenyang galak,  
nunda serak  
tungkol pisang.*

my child Nendak,  
of the rich sengkenyang,  
like the numberless rows  
in the pisang flower.

583. *Nti bisi di peda kita deh, indai  
                    dai Burong Puna Bangka,  
takang sengkenyang muda,*

583. And if you, dame Burong Puna  
  Bangka,  
should see more sengkenyang stalks  
  on the way,  
cull them with your shapely hand,  
with wich you deftly weave  
the patterned  
blanket.

*japai unggau ginchingan jari lima.  
ke teleba unggau kita gawa  
ngentucha  
di bali tingkabang.*

584. And if you, dame Burong Ruai,  
  should any see,  
cull them with your shapely hand,  
which weaves so deftly the pattern, di  
perambai  
manok menang.

584. *Nti di tampai kita deh, indai  
                                    Burong Ruai,  
japai unggau ginchingan jari chong-  
ke teleba unggau kita ngachai [gai,  
di prambai  
manok menang.*

585. *Nti bisi di peda kita unggau  
                            senaia mata tisi,  
deh indai Sabangki Aji, [jari,  
japai unggau ginchingan jari ujung  
ke teleba unggau negi rebor api  
ke betisi  
mansau nyang.*

585. And if with your bright eyes  
                            you should see any,  
dame Sabangki Aji,  
cull them with your shapely hand  
that so deftly weaves the rebor api  
with bright  
red edge.

586. *Nti bisi di peda kita unggau  
                            senaia mata pichit,  
takang sengkenyang pisit,  
japai unggau chonggai jari mit,  
ke teleba unggau kita nyungkit  
di burit  
baju bebrang.*

586. And if with your small bright  
  eyes,  
you should find more sengkenyang,  
cull it with your little hands  
well used to embroider  
the edge  
of the sleeved coat.

587. *Nti bisi di peda kita unggau  
                            senaia mata mlintu  
deh indai Klabu Ronggu,*

587. And if with your fine bright  
  eyes  
you should see any, dame Klabu  
  Ronggu,

*japai unggau ginchingan tunjok indu,  
ke teleba unggau kita nabu  
mesai tuboh  
manok kapaiang."*

cull it with your shapely hands,  
well used to roll the cotton ball  
as big as  
a kapaiang fowl's egg."



**XXXVII. After having received fresh sengkenyang stalks Aji retraces his way.**

588. *Tebang legai*  
*pedalai Rambai,*  
*sida Aji sadoh tuboh nikal pulai.*

588. Cut down the legai,  
 pedalai, rambai,  
 Aji prepares to retrace his way.

589. *Kejang*  
*sa puntang*  
*malu nubai,*  
*rumban*  
*pengkalan unggai laun dalai.*

589. They start  
 for a tuba  
 beating's length,  
 they haste  
 to the camp to avoid delay.

590. *Nyau manggai di rumah panjang*  
*ke merundai*  
*ngakar tingang.*  
*Nyau manggai di rumah pandak,*  
*rejang anak*  
*Katupong labang.*

590. They arrive at the house  
 long as the trailing  
 tingang creeper.  
 They arrive at the house  
 that the white katupong  
 could fly through.

591. *Nyau gaga ati Ndu Anggo*  
*Kaul Katupu,*  
*nyau gaga ati Daiang Chang Ka-*  
*chuyu.*

591. Then the heart of Ndu Anggo  
 Kaul Katupu rejoiced,  
 Then the heart of Daiang Chang  
 Kachuyu rejoiced.

592. *"Tu baru aku unggau kita nan-*  
*dai bedauwai masang.*  
*tu baru aku unggau kita ngempa*  
*makai kenyang."*

592. "Now indeed can I go with you  
 to the feast,  
 now indeed can I go with you to  
 eat our fill."

**XXXVIII. The wife of Pulang Gana sings the praises of the sengkenyang.**

593. *Tebang klita*  
*menyabau muda,*  
*"Anang guat, anak aku sadoh tu-*  
*boh dulu ngua<sup>1</sup>.*

593. Cut down the klita  
 menyabau muda,  
 "Stay awhile, my child, we must  
 first prepare to sing.

594. *Lalu angkat Ndun Serentum*  
*Tanah Tumboh Garoh garoh Ten-*  
*gah Menoa,*  
*Daiang Kemelang Tanggi Buloh Pe-*  
*noh lulong Ensuga,*  
*ngua takang sengkentang rinda,*  
*sandik unggau menyeti bali kaduka,*  
*ayun unggau kusun lumpong se-*  
*sumba,*  
*gitang di ponggang peretang rumah*  
*raia,*

594. Then up rose Ndun Serentum  
 Tanah Tumboh Garoh garoh Ten-  
 gah Menoa,  
 Daiang Kemelang Tanggi Buloh Pe-  
 noh lulong Ensuga,  
 to sing of the rich sengkenyang,  
 wrapped up in a fine wrought blanket,  
 swinging in the folds of ruddy cloth,  
 hung at the end of the galleried  
 house.

<sup>1</sup> Ngua = To sing the praises of anything.







596. *Lalu angkat Ndun Serintum*  
   *tanah landai,*  
*lyak Serindak tanggi di bingkai,*  
*ngua takang sengkenyang kirai,*  
*di sandik unggau menyeti bali en-*  
   *kerebai,*  
*di ayun unggau kusun kangan unyai,*  
*di gitang di ponggang puting, pe-*  
   *manggai.*  
*Ading unggau telinting dabong jurai*  
*muchau munyi Melanau tukang luan*  
   *brangai,*  
*bejako munyi Sabaru nunga lauai,*  
  
*besampi munyi Menani manang*  
   *Matai.*  
*Baru ka nangka nya nyau di sapa*  
*Bujang Selangkang Kirai ari pang-*  
   *gau begurau tuntun gundai:*  
  
*"Lapa wai deh munyi nya deh re-*  
   *tuai, munyi sampi Petinggi nye-*  
   *rang Brunai?"*  
*Baru nangka nya, nyau ninga se-*  
   *lantang Kumang anak andai*  
*di bilik baik baka tasik ngumbang*  
   *Brunai:*  
*"Lapa jako siduai munyi nya, deh*  
   *mengua karong brada?"*  
*Au, deh selantang anak andai.*  
*"Uji merening nuan unggau buling*  
   *mata nampai,*  
*Nama ti aku pangku tu? nda pugo*  
   *takang sengkenyang kirai?*  
*Blakang aku lempai lang menyeti*  
   *bali enkerebai.*  
*Tuju moa aku tu ukai tu nda me-*  
   *naga tajau rawai.*  
*Kati ko aku nda ngua takang seng-*  
   *kenyang kirai?*  
*Bata tu pagi ila di bai kitai apai*  
   *nuan ngabang ka batang Rajang*  
   *landai.*

596. Then up rose Ndun Serintum  
   of the plain,  
 the Lady of the bamboo hat,  
 to sing to the sengkenyang stalks,  
 wrapped up in a red stained blanket,  
  
 swinging in folds of blue cloth,  
 hung to the ends of the ceiling rack.  
  
 She sang with a clear and mellow voice,  
 like Melanaus building the bows of  
   their boat,  
 like the voice of Sabaru greeting  
   the chiefs  
 like the voici of Menani manang  
   Matai,  
 She had not sung long when the  
 voice of Bujang Selangkang Kirai,  
 called out from the sleeping cot  
   as high as one's head:  
 "What is that noise you are making,  
   my dear, like the song of Petinggi  
   invading Brunai?"  
 They had not spoken long when their  
 darling child, the pretty Kumang  
 heard from her beautiful room shin-  
   ing like Brunai's sea:  
 "What are you talking about, my  
   Mother dear?"  
 "Yes indeed, my darling child,  
 just look now here with your dark  
   piercing eyes.  
 Do you not see wath I carry? these  
   precious stalks of sengkenyang?  
 Therefore my shoulders are swathed  
   in the red stained blanket.  
 Do you not see in front of me two  
   fine menaga jars?  
 How could I but sing to this fine  
   sengkenyang?  
 The more that to morrow your fa-  
   ther takes us to the feast at Ra-  
   jang's ample stream.

<sup>1</sup> [Rhyme in *ai* wanting, because the same word has been put here as in str. 591 where indeed the rhyme in *a* is required; comp. the same irregularity in str. 594.]

*Ukai tu agi di bai kitai pulai ka  
peretang rumah panjai,  
kena kitai nyileh rendai  
sepemongai  
jelumpang tumbang."*

597. *Lalu angkat Serintum Tanah  
Ngesimbu,  
Iyak Serindak Tanggi Biru  
ngua takang sengkenyang radu,  
di ayun unggau kusan kangan sa-  
kaiyu,  
di gitang di ponggang pugo tanju.  
Di ading unggau telinting dabong  
sudu,  
michau munyi Melanau nimbau tu-  
kau luan prau,  
besampi munyi Menani manang  
Lansu.*

*Baru ka nangka nya nyau di sapa  
Bujang Pulang Gana ari panggau  
begurau tuntun pegu:  
"Lapa wai, deh munyi nya deh re-  
tuai? Munyi sampi Petinggi nye-  
rang Kantu?"*

*Baru nangka nya nyau ninga se-  
lantang Kumang anak indu  
di bilik baik baka tasik pulau Baku:*

*"Lapa kenang siduai munyi nya deh  
menemangkarong mengngempa?"*

*"Au, deh selantang Kumang anak  
indu,*

*uji merening nuan unggau buling  
mata melintu,*

*Nama tu ti aku pangku tu? nda  
takang sengkenyang radu?*

*Blakang aku lempai lang menyeti  
bali kumbu,*

*Tuju moa aku tu ukai benong tajau  
bindu?*

*Kati ko aku nda ngua takang seng-  
kenyang radu*

Nor shall we bring these back again  
to the long galleried house,  
we exchange them for the white rendai  
like fallen  
jelumpang flowers."

597. Then up rose Ndun Serintum  
Tanah Ngesimbu<sup>1</sup>,  
Iyak Serindak Tanggi Biru,  
to sing to the red sengkenyang,  
Swinging in the folds of kangan cloth,  
hung at the verandah's end,  
She sang with a clear and mellow  
voice,  
like the Melanau's song when build-  
ing their boats,  
like the song of Menani Manang  
Lansu.

She had not sung long when the voice  
of Bujang Pulang Gana called out  
from his cot as high as one's neck:  
"Why, what is that noise you are  
making, my dear, like the song of  
Petinggi invading Kantu?"

They had not spoken long when their  
daughter, the pretty Kumang,  
heard from her beautiful room like  
the sea at Pulau Baku:

"What is all that talk about my  
mother dear?"

"Yes indeed, my pretty child Ku-  
mang,  
just look now here with your dark  
piercing eyes,

Do you not see what I carry? these  
fine red sengkenyang stalks?

Therefore my shoulders are swathed  
in the patterned blanket.

Do you not see in front of me the  
bindu jar?

How could I but sing to these fine  
red sengkenyang stalks?

<sup>1</sup> Tanah ngesimbu = a mound. Serindak = their hat. Tanggi = their hat. Biru = a small species of palm used for making hats.

<sup>2</sup> [Rhyme in *u* wanting; conf. note to str. 596.]

Bata di bai kitai sida apai nuan  
 ka batang Rajang meleku,  
 Ukai tu agi di bai kitai pulai kitu,  
 kena kitai nyileh ai raru  
 ngi indai Klabu Runggu  
 palu indu  
 bekembai brang.

598. *Angkat bini Pulang Gana ngua  
takang sengkenyang nginjing,*

*di ayun unggau kusuu kangan kuning,  
di gitang di ponggang tisi dinding.  
Muchau munyi Melanau nimbau  
tukau prau liling  
besampi munyi Menani Manang  
Linsing.*

*Baru ka nangka nya nyau di sapa  
Pulang Gana, di panggau begurau  
tuntun pending:*

*"Lapa wa, deh munyi nya deh re-  
tuai? Munyi sampi Petinggi nye-  
rang Peng?"*

Baru ka nangka nya nyan ninga  
selantang Kumang dara telanjing:

“Lapa jako siduai munyi nya deh  
megua karong nengeming?”

"Au, deh selantang Kumang dara te-  
uji meda lalu merening. [lanjing  
Nama ti aku pangku tu, nda takang  
sengkenyang nginjing?

Blakang aku lempai lang menyeti  
bali aji besening.

Tuju moa aku tu nda menaga tajau  
panding.

*Kati ko aku nda ngua, ngading?  
Bata tu pagi ila di bai kitai sida  
apai nuan ngabang ka batang  
Rajang nanging.*

*Ukai tu agi di bai kitai pulai ka  
peretang rumah di tinting,  
kena kitai nyileh brau kuning  
ke begencharing  
mandang lumpang.*

The more that to morrow your father  
takes us to winding Rajang's stream,  
Nor shall we ever bring these back  
again,

we exchange them for the wine  
of the mother of Klabu Runggu  
pounded  
by stout armed women.

598. Then up rose the wife of Pu-  
 lang Gana, to sing to the seng-  
   kenyang stalks,  
 swinging in the folds of yellow cloth,  
 hung at the end of the wall,  
 She sang like Melanaus building  
   their listing boats,  
 like the sang of Menani Manang  
   Linsing.

She had not sung long, when the voice of Pulang Gana called out from his cot as high as one's ear: "Why what is that noise you are making, my dear, like the song of Petinggi invading the Pengs?" They had not spoken long when their beautiful daughter Kumang heard the sound:

“What is that you are talking about,  
my mother dear?”

"Yes indeed, my lovely child Kumang, look here and behold.

Do you not see what I carry these  
beautiful sengkenyang stalks?  
Therefore my shoulders are swathed  
in the patterned blanket.  
In front of me are a menaga and a  
panding jar.

How could I but sing for joy?

The more that to morrow your father  
takes us to feast at Rajang's glis-  
sening stream.

And we shall never bring these back  
again to the long house up on the hill,  
we exchange them for the yellow rice  
that glitters  
in bamboo shields.



599. *Angkat bini Salang kang Kirai  
ngua takang sengkenyang lebat.*

*Di sandik ia unggau menyeti bali  
di kebat,  
di ayun ia unggau kusun lumpong  
sekelat,  
Ading unggau telinting dabong kem-  
pat,  
muchau munyi Melanau nimbau tu-  
kau panjai ampat,  
besampi munyi Menani Mañanag  
Rechap.*

*Baru ka nangka nya nyau di sapa  
Pulang Gana ari panggau begurau  
tuntun pusat<sup>1</sup>:*

*"Lapa wa, nuan munyi nya deh  
retuai  
munyi sampi Petinggi nyerang Se-  
lat?"<sup>2</sup>.*

*Baru ka nangka nya nyau ninga  
selantang Kumang dara Ndat:  
"Lapa jako siduai munyi nya deh  
mengua?"*

*"Audehselantang Kumang dara Ndat,  
uji merening nuan unggau buling  
mata pelepesap,  
Nama ti aku pangku tu? nda pugo  
takang sengkenyang lebat?  
Blakang aku lempai lang menyeti  
bali di kebat,*

*"Tuju moa aku tu ukai menaga ta-  
jau jumat,  
Kati ko aku nda ngua takang seng-  
kenyang ruat?"*

*Bata tu pagi ila di bai kitai sida  
apai nuan mansang ngabang ka  
ka Batang Rajang ndap;  
Ukai tu agi di bai kiyai pulai ka  
peretang rumah panjai ampat,  
kena kitai nyileh setupat  
lebat  
di daun sila isang."*

599. Then up rose the wife of Sa-  
lang kang Kirai to sing to the stalks  
of rich sengkenyang.

She carried them wrapped in a pat-  
terned blanket,  
she swung in the folds of scarlet  
wool,

She sang with a clear and mellow  
voice,

like Melanaus when building their  
four fathomed boats,

like the song of Menani Manang  
Rechap,

She had not sung long when the voice  
of Pulang Gana called out from the  
cot as high as the waist:

"Why what is that noise you are  
making, dear,  
like the song of Petinggi invading  
Selat?"<sup>2</sup>.

They had not spoken long when the  
pretty maid Kumang over heard:

"What are you two talking about,  
mother dear?"

"Yes indeed, my pretty maid Kumang,  
just look then here with your laugh-  
ing eyes.

Do you not see what I carry child?  
these rich sengkenyang stalks?

Therefore my shoulders are swathed  
in the fine patterned blanket.

In front of me stand the menaga and  
jumat jars,

How could I but sing to these fine  
sengkenyang stalks?

The more that to morrow your father  
takes us to the feast to Rajang's  
stream;

Ne'er more shall we bring these back  
to the house of fourfold length,

we exchange them for the heavy cakes  
wrapped

in isang leaves."

<sup>1</sup> Pusat = navel.

<sup>2</sup> Selat = Singapore.

600. *Udah klita  
menyabau muda,  
tembu lambu udah ngua.*

600. The klita  
menyabau muda are cut,  
The nyua has come to an end.

**XXXIX. The ranks of the hosts are arranged.**

1. The ranks of the sons of Sengalang Burong.

601. *Dabong dabong  
kaiyu menuang, Sadoh tuboh nurun  
ngabang.*

601. Cut down the menoang tree,  
we prepare to start for the feast,

602. *"Aku dulu ka kita Aya", pia ko  
jako Pusai  
ulun tuai  
pengan umai  
mampol tisi.*

602. "I take the lead, Uncle," thus  
spoke Pusai,  
the ancient slave  
that guards  
the edge of the farm.

*"Aku nangkan nuan buat", jako  
ulun dulu [Jadu,  
peneresa jimu  
ambun pagi.*

"And I come next, my friend" said  
a former slave [Jadu,  
that brushed away  
the morning dew.

*"Aku nangkan nuan buat", jako  
Lanong  
pengan durong  
dunjong  
padi.*

"And I shall come next, my friend"  
said Lanong,  
whe guards  
the store  
of padi.

603. *"Sapa kita tau ngintudi kami?  
Sapa kita tau ngalit ka abi kaki?"*

603. "Who of you can follow me?  
Who can follow my trail?"

604. *"Aku nangkan nuan pia ko  
jako Nendak  
bejulok Sungkak  
Talun Ladong.*

604. "I shall follow after you" said  
Nendak,  
surnamed Sungkak  
Talun Ladong.

*"Aku nangkan laki diri" ko jako  
Ndu Anggo Randau Ruran,  
kadua nama, Daiang Katupong  
Bungai Buan.*

"I come next to my husband", said  
Ndu Anggo Randau Ruran,  
her other name, Daiang Katupong  
Bungai Buan.

*"Aku nangkan bini nuan buat", nya  
jako Bekubu*

"I shall follow after your wife, friend,"  
said Bekubu

*Burik Bulu  
Burong Katupong.*

Burik Bulu  
Burong Katupong.

*"Aku nangkan laki diri" pia ko  
jako Ndu Cherbok Mangkok China,  
kadua, Ndu Gulin Tinchin Temaga.*

"And I shall follow your husband,"  
said Ndu Cherbok Mangkok China,  
her other name, &c.

*"Aku nangkan bini nuan buat", pia  
ko jako Bragai*

"I come next to your wife, friend,"  
said &c.

*Ringan Mudai  
Sibau Jejabong.*

"*Aku nangkan laki diri*", *pia ko jako*  
*Kechindai Lauai Bepantak Jirak,*  
*kadua nama Dara Entaba Malun*  
*Kupak.*

"*Aku nangkan bini nuan, buat wai,*"  
*jako Pankas*

*remauong Raras*

*Kilili Panjong.*

"*Aku nangkan laki diri*" *pia jako*  
*Ndu Pelempah Sabong Jurai,*  
*kadua nama Ndu Langgo Kenun-*  
*song Ngembai.*

"*Aku nangkan bini nuan, buat wai,*"  
*jako Nembuas*

*Burong Badas*

*Bekunkong Rekong.*

"*Aku nangkan laki diri*" *pia ko jako*  
*Ndu Ambong Puchong Penebas,*  
*kadua nama Ndu Lanchong Blang*  
*Mas.*

"*Aku nangkan bini nuan buat wai*"  
*jako Klabo*

*Puntul iko*

*Papau Nyenabong.*

"*Aku nangkan laki diri*" *nya jako*  
*Ndu Takang Bangkang Lembut*  
*Di rauut,*

*kadua nama Dara Jelaka Uleh Nujut.*

"*Aku nangkan bini nuan buat wai*",  
*jako Bujang*

*Gliga Tandang*

*Sambai Bejampong.*

"*Aku nangkan laki diri*" *pia jako*  
*Ndu Sintagi Bait di Pit,*  
*kadua nama Dara Chemerai Sambai*  
*Langit<sup>1</sup>.*

605. *Udah pupus samoa menantu*  
*Isan Lang Sengalang Burong.*  
*Udah pupus samoa menantu Isan*  
*Lang Jugo bejulok Anggo Katu-*  
*pu Gantong.*

"And I come next to my husband,"  
 said &c.

her other name, &c.

"And I after your wife, my friend,"  
 said &c.

"I come after my husband," said &c.

her other name, &c.

"I come after your wife, friend,"  
 said &c.

"And I follow my husband," said &c.

her other name, &c.

"I follow after your wife, friend,"  
 said &c.

"I follow your husband," said &c.

her other name, &c.

"I follow your wife, friend," said &c.

"And I will follow my husband,"  
 said &c.

her other name, &c.

605. We have finished naming the sons-  
 in-law of Lang sengalang Burong.  
 We have finished naming the sons-in-  
 law of Lang Jugo surnamed Anggo  
 Katupu Gantong.

<sup>1</sup> [I venture to propose to consider this long row of verses as one strophe because the final rhyme of the stanzas naming men ends in *ong*, whilst the rhymes of the stanzas naming the women differs every time. The reason of this is that the women's stanzas have only one rhyme, those of the men two rhymes.]



## 2. The ranks of other hosts.

606. "Awak ka aku nangkan sida  
Aya," pia ko jako Mambu

Ulat Bulu

Beseregu

Maioh Bekeritong

"Aku nangkan nuan buat," jako  
Blingkian

Tanah Bujang

Sa Kumpit Bubong.

"Aku nangkan nuan buat wai," jako  
Tachak

Beukir Rusok

Muchok Rebong.

"Aku nangkan nuan buat," jako  
Menarat

bejulok Kempat

Pemanjar Lumbong.

"Aku nangkan nuan buat," jako  
Baiak

bejulok Kupak

Umbang Santubong.

"Aku nangkan nuan buat," jako  
Landak

Bebulu Burak

Betingalong Ujong.

"Aku nangkan nuan buat," jako  
Plandok apai Selukei Tenong<sup>1</sup>.

"Aku nangkan nuan buat wai," jako  
Kijang

Abang

Ringngaiang.

"Aku nangkan nuan buat wai," jako  
Jani

bejulok Kimpi

giling Grunong.

"Aku nangkan nuan buat wai," jako  
Rusa

apai Ganga

Guntur Betigong.

"Aku nangkan nuan buat wai," jako  
Ingkat

Jari Jampat

Penerantang Tujong.

606. "Let me follow after him, Uncle,"  
said &c.

"And I will follow you, friend,"  
said &c.

"And I follow after you, friend,"  
said &c.

"And I come after you friend," said  
Menarat surnamed, &c.

"I will follow you, friend," said Ba-  
jak surnamed, &c.

"I follow after you my friend," said &c.

The porcupine of the white quills  
tipped with black.

"And I follow you, friend," said &c.

"And I follow you my friend," said &c.

"I follow you, friend," said Jani sur-  
named, &c.

"I follow you my friend," said &c.

"I follow you friend," said &c.

<sup>1</sup> [Seems to be in disorder.]

"*Aku nangkan nuan buat wai*", *jako*  
*Bingkang*

*Bujang*  
*Penyadong.*

"*Aku nangkan nuan buat wai*", *jako*  
*Jugam*

*Anggam*  
*Tempukong.*

607. *Tebang kenara*  
*lebau di bonga.*  
*Udah pupus samoa*  
*rintai bala.*

"I follow you my friend," said &c.

"I follow you friend," said &c.

607. Cut down the kanara  
leba di bonga.  
We have named  
the ranks of the host.

3. Further ranks of hosts.

608. "*Awak ka aku ga Aki*", *pia*  
*jako Kling Nading Krangan,*  
*kadua nama ia Uta Rajah Rendaian.*

"*Aku nangkan nuan aka*", *jako Ndu*  
*Slako Kumbu Mau Salabuan Tanda*  
*anak Rajah,*

*kadua nama ia Ndu Tegi Bali Se-*  
*buyan Beria Mandang Moa.*

"*Aku nangkan siduai anak*", *Pia*  
*jako Aji Brani Niap Bulan,*  
*kadua nama ia Suka Rajah Ring-*  
*ngaian.*

"*Aku nangkan laki diri*", *pia ko*  
*jako Ndu Dara Bintang Tiga*  
*Beria mandang empran,*  
*kadua nama ia Bineh Lilih Pong-*  
*gang Penian*<sup>1</sup>.

608. "Let me come next, grand-  
father, said &c.

"I follow you, brother," said &c.

her other name, &c.

"And I follow you, children," said &c.

his other name, &c.

"I follow my husband," said &c.

her other name, &c.

609. "*Aku nangkan bini buat wai*",  
*pia ko jako Sigai Bejalai Laka*  
*Singkang,*

*Kadua nama ia, Sigi Bro Ari Kumbai*  
*Telesai Ambun Midang.*

"*Aku nangkan laki diri*", *pia jako*  
*Dara Ansa Mirah mata Nakang*  
*Jerenang,*

*kadua nama ia Dara Baik Mata*  
*Lansik ngemata ka Chara di Menoa*  
*Adat Bedagang.*

609. "I follow your wife, friend,"  
said &c.

His other name, &c.

"I follow your husband," said &c.

her other name, &c.

<sup>1</sup> *Penian* = *Sengkenyang*.

610. "*Aku nangkan nuan ika,*" *pia*  
*jako Ndu Anggo Kaul Katupu,*  
*kadua nama, Daiang Chang Kachuyu.* 610. "And I follow you, brother,"  
said &c.  
her other name, &c.
611. "*Aku nangkan nuan sulu,*" *pia*  
*jako Lemambang Bintang Betachak*  
*Selong,*  
*Kadua nama ia, Kasui Bangi Be-*  
*sanggol Tangkong.* 611. "I follow you, my friend," said &c.  
his other name, &c.
612. "*Aku nangkan nuan Ndu,*" *pia*  
*ko Salangkang Kirai Sa Rajah*  
*Sua,*  
*kadua nama, Mrum Pengibai Pulang*  
*Gana.* 612. "And I follow you, young maid,"  
said &c.  
his other name, &c.
- "*Aku naugkau laki diri,*" *pia jako*  
*Ndun Serintum Tanah Tumbuh*  
*Garoh Garoh Tengah Menoa,*  
*Kadua, Daiang Kamelang Tanggi*  
*Buloh Penoh Lulong Ensuga.* "I follow after my husband," said &c.  
her other name, &c.
613. "*Aku nangkan bini nuan, anak,*"  
*pia ko jako Lembu di Batu dingai*  
*dingai*  
*Meta Rajah Tuai Pengibai.* 613. "I will follow your wife, my son,"  
said &c.
614. "*Aku nangkan laki diri,*" *pia*  
*ko jako Iyak Bako Pirak Rarang*  
*Kutak Batu bebli,*  
*kadua nama ia, Daiang Kelimbang*  
*Sarang Lemambang Antu Padi,* 614. "I follow my husband," said &c.  
her other name &c.,
615. "*Aku nangkan bini nuan anak,*"  
*pia ko jako Chenanun Tuai Mago*  
*ka Tatai Lobang Nyuang,*  
*kadua nama, Mluda Rajah Besai*  
*Magoh Ka Tuchong Rabong Re-*  
*mingang.* 615. "I follow your wife, my son,"  
said &c.
616. "*Aku nangkan laki diri,*" *pia*  
*ko jako Ndu Minchi di Batu Tinggi*  
*Gli Gli,*  
*Kadua nama Ndu Nala Batu Se-*  
*sangga Teman Graji.* 616. "I follow my husband," said &c.  
her other name, &c.



617. "*Aku nangkan bini nuan anak,*  
*pia jako Durong bejulok Lumpong*  
*Tibang Bebaring*  
*Tekang Getah Berandah Puting*  
*Tinting.*

617. "I follow your wife, my son,"  
 said &c.

618. "*Aku nangkan laki diri,*" *pia*  
*ko jako Ndu Dara Rakup Niga*  
*Bedinding Ari,*  
*Kadua nama Daiang Tukoh Kabang*  
*Dulang Bekaki.*

618. "I follow my husband," said &c.

her other name, &c.

#### 4. Conclusion of the ranks.

619. *Numbas kitai brintai,*  
*akan, laki Ndu,*  
*Igat apai*  
*uchu.*

619. Our ranks are long enough,  
 nephew, my daughter's husband,  
 father  
 of my grandchild.

620. *Bala besai*  
*nda ala rintai*  
*nengah tatai panjai*  
*belematang.*

620. So large  
 a host  
 cannot in order  
 march across  
 these hills.

*Bala banyak*  
*unggai alah pajak*

So large  
 a host  
 cannot in order  
 pass along  
 these vales.

*ka lebak*  
*ngeruang lumpang.*

621. *Barang tegar asoh*  
*bejalai nuju*  
*Ngerembang,*  
*Barang ke mit*  
*awak ka mensilit*  
*seblah orang.*

621. Let those who are strong  
 go first and clear  
 the way,  
 Let those who are small  
 be spread  
 throughout the band.

#### 5. Continuation of the way.

622. *Gurus gurus*  
*batang tepus*  
*nyuntai,*  
*Nendak ke dulu*  
*nda nemu kaju*  
*ngematang jalai.*

622. Straight and true  
 as the tepus stem  
 reclining,  
 Nendak the first  
 unerring  
 led the way.

623. *Orang ke tengah*  
*nyampau pemanah*  
*nda putus rintai.*

623. Those in the middle,  
 how fine the sight,  
 without a break in the line,

*Orang ke dudi  
betambak abi  
kaki bejalai.*

then those behind  
who follow the track as though t'were  
a single trail.

624. *Nya gaiak gaiak  
Indai Tuntong Buntak  
ngaiak ka serindak  
tangga di bingkai,  
Nyau gini gini  
Indai Landai Mandi  
ngepit kalambi  
baju enkerebai.*

624. With steady pace  
went Dame Tuntong Buntak  
with her large sun-hat  
with plaited brim,  
Now with steady pace  
went Dame Landai Mandi  
with her close fitting  
red dyed coat.

6. They arrive at the land of Manang-Kaban.

625. *Orang ke dulu nyai manggai  
di menoa Manang  
ke belelang  
besai untong.  
Nyau manggai di menoa Kaban ke  
bilian  
nda kala lempong.  
Laki ia, Bujang  
blia tapang  
pematang tenun,  
kadua nama, Bujang  
dulang medang  
penimbun ambun.*

625. The first in the line arrive at  
the Land of Manang  
of the well  
paid rounds.  
The arrive at the land of Kaban  
whose fees  
were never light.  
Her husband, Bujang  
the tapang weaving knife  
to tighten the woof,  
his other name, Bujang  
the medang trough  
for catching the dew.

626. *"Kati nuan unggau kami nandai  
Lemiding Rambai  
Daun Bekerundai  
Nurun Takang?  
Kati nuan nda unggau kami numpu  
ka Panchur Jambu  
Numpu ka ulu  
Galang Mlintang?"*

626. "How now, wilt come with us  
to the east at &c.  
How now, wilt come with us to the  
Jambu falls  
that face  
the great cross stone?"

627. *"Aku nda unggau, nti orang  
bisi tabin berin bunga,  
Jelapi  
tau niki  
tiang pancha.  
Nti bisi orang luput mpai neleda,  
Jaban  
tau bilian  
ngisak plangka."*

627. "I come not with you, unless  
one were taken ill,  
for Jelapi  
knows to walk  
round the pancha pole.  
Or some one should swoon,  
for Jaban  
knows how to wave  
the offering."

628. *Gurus gurus  
batang tepus  
nyuntai,  
Nendak ke dulu  
nda nemu kaju  
ngematang jalai.*

629. *Nyau manggai di ai Girau*  
*Ganjau,*  
*pandi Aji Gunti Gelundong.*  
*Nyau datai ka kiba nangka sarang*  
*Tuau*<sup>1</sup>  
*Ranggau ranggau*  
*nyabak ka bulan benong rumpang*<sup>2</sup>.

630. *Nya laman Sa Unting Unting*  
*ke beukir rekong, menoa Satum ke*  
*bebalut mesai tibang.*  
*Bini ia Ndu Serintum Sabang Jurai,*  
*Daiang Kumang Mensangai<sup>a</sup>.*

631. Nyau manggai di resam padi,  
tedai Manggi  
nemurak batu brani  
tau tenong<sup>4</sup>.  
Nyau manggai di resam badak,  
tedai Pandak Seregatak  
nemurak unsak  
gigi remauong.

628. Straight and true  
as the tepus stem  
reclining,  
Nendak the first  
unerring  
leads the way.

629. They arrive at the river called  
Girau Ganjau,  
where Aji Gunti Gelundong bathes.  
They arrive at the left, at the nest  
of Tuau  
that bitterly weeps  
at the rise of the full grown moon.

630. This is the land of Sa Unting Unting  
of the tatoood neck, the land of Satum  
whose turban's as large as a bin.  
His wife Ndu Serintum &c.

631. They come to the resam padi,  
once used by Manggi  
to bind up  
the wisard's stone.  
They come to the resam badak,  
once used by Pandak Seregatak  
to bind up  
the tiger's tooth.

632. Tebang melebu  
pumpung ponggo.  
Bala Pulang Gana ke ngabang  
mansa kresa indu.

633. Orang ke dulu nyau manggai  
di tembauwai madang nkudu.  
"Pulai ila kitai mai kena ngelaboh  
baju bebrang<sup>5</sup>."

632. Fell the melabu  
and cut off its top.  
The host of Pulang Gana pass near  
the plants useful for women.

633. He first in the line arrive at an  
old enkudu garden,  
"On our return lets bring some away  
to dye the sleeved coat."

<sup>5</sup> [In disorder.]



634. *Mansa tembauwai madang  
enkerebai.  
"Pulai ila kitai mai kena ngerebai  
ponggai paia lingkang."  
Mansa tembauwai madang tarum.  
"Pulai kitai mai, kena kitai narum  
bringga kain bidang."*

635. *Gurus gurus  
batang tepus,  
Orang ke ngabang nguntus ngelebus*

636. *Orang ke dulu nyau manggai  
di ai Pelali Laling  
di pandi Kling  
manding brani  
Nyau manggai di ai Bepangil Upang  
Pandi Kumang  
pandang blaki.*

634. They pass the old enkerebai  
garden,  
"On our return lets take some to dye  
deep red  
the ends of the paia blanket."  
They pass the old tarum garden.  
"On our return lets take some, to dye  
our women's skirts." [deep black

635. Straight and true  
as the tepus stem,  
the guests pass steadily on.

636. The first in the line arrive at the  
stream Pelali Laling  
where the brave Kling  
bathed.  
They arrive at the stream of Bepangil  
where bathed Kumang [Upang  
famed for marriage.

#### XLl. The hosts of Pulang Gana dive and bathe in the stream.

637. *Tebang pinsi  
tundan tinggi.  
Ditu bala Pulang Gana nyelam be-  
dindam mandi.*

638. *"Barang kitai chilum  
asoh mandi di ai sungai Rangki,  
ngambi tuboh ia burak, tampak be-  
bindang.  
Barang kitai ke bungkok,  
asoh mandi di sungai Alu, [dang.  
ngambi tuboh ia lurus mutai di ke-  
Barang kitai ke bau tingong,  
asoh mandi di ai sungai Garu,  
ngambi tuboh bebau di shium pen-  
gabang<sup>1</sup>."*

639. *Udah pinsi  
tundan tinggi,  
Tembu lambu udah mandi.*

637. Cut down the pinsi  
with the high ladder,  
Here the host of Pulang Gana dive  
and bathe in the stream.

638. "Let those that are dark  
bathe in the Rangki river,  
That they become light and well  
favoured,  
Let those who are crooked  
bathe in the Alu river,  
that they may grow straight as a dart.  
Let those who are evil smelling  
bathe in the river Garu,  
that they may smell sweet among  
the guests."

639. The pinsi is cut  
with the high ladder,  
The bathing has come to an end.

<sup>1</sup> [This strophe is quite singular in that the metrum is of extraordinary perspicacity, but the rhyme seems altogether wanting, except final *ang* in the last line of each of the three stanzas.]

640. "Ai ndor kitai mandi taseh  
           unggau leka plaga gitang.  
 Ai ndor kitai mandi taseh unggau  
           leka grunong sanggang.  
 Ai ndor kitai mandi taseh unggau  
           kelam monggal gantang.  
 Ai ndor kitai mandi taseh unggau  
           bintok gelang tekurang."

641. Gurus gurus  
 batang tepus  
 nyuntai, Nendak ke dulu  
 nda nemu kaju  
 ngematang jalai.

642. Orang ke dulu nyau manggai  
           di pendam lama klia  
 ia,  
 nyau manggai di pendam tuai jaga  
 sepa.

643. Dia nyau bejako bala Pulang  
       Gana: "Barang meda  
 buta."  
 Nyau bejako bala Pulang Gana:  
           "Barang nyeling,  
 juling."  
 Nyau bejako bala Pulang Gana:  
           "Barang ninjau,  
 linsau."  
 Nyau bejako bala Pulang Gana:  
           "Barang nunjok,  
 ketok."

644. Gurus gurus  
 batang tepus,  
 orang ke ngabang nguntus ngelebus.

645. "Ngi sapa rumah  
 tingkujah  
 kitai?"  
 "Ngi sapa dampa  
 teresa  
 jalai?"

640. "Let the fee for our bath in the  
       river, be a string of agate stones.  
 Let the fee for our bath in the river be  
       a string of small round bells.  
 Let the fee for our bath in the river  
       be one or two pecks of gelam.  
 Let the fee for our bath in the river be  
       a number of brazen rings."

641. Straight and true  
 as the tepus stem,  
 reclining, Nendak the first  
 unerring  
 leads the way.

642. The first in the line arrive at the  
           ancient grave  
 yard,  
 they arrive at the graves of chiefs  
           long ages  
 ago.

643. Then thus spoke the host of  
       Pulang Gana: "Whoever sees  
 will go blind."  
 When thus spoke the host of Pulang  
       Gana: "Whoever peeps  
 will get gross eyed."  
 When thus spoke the host of Pulang  
       Gana: "Whoever looks  
 becomes dim sighted."  
 When thus spoke the host of Pulang  
       Gana: "Whoever points  
 gets crooked fingers."

644. Straight and true  
 as the tepus stem,  
 the guests march steadily on.

645. "Whose house  
 is this we are  
 passing now?"  
 "Whose shed  
 is that  
 by the way?"

646. *Katupong*  
*nuntong*  
*rumah*  
*sabuah,*  
*Bragai*  
*bejalai*  
*mindah*  
*misah.*

646. Katupong arrives  
 at another  
 house,  
 Bragai  
 stays  
 not  
 on the way.

647. *Orang ke dulu nyau manggai*  
*di tanah Langgong*  
*baka Lumpong*  
*Jong Menauwa.*  
*Nyau manggai di tanah ngeruang*  
*baka ponggang*  
*talun plangka.*

647. The first in the line arrive at  
 the land of Langgong  
 like Lumpong  
 Jong Menauwa.  
 They arrive at the hollow land  
 like the wrapped  
 end of a plank.

648. *Nya laman Durong*  
*bejulok Lumpong*  
*Lamba Jingga penyukong*  
*moa Tibang Bepuncha.*  
*Nya laman Bujang Sa Mali Diau,*  
*anak Rajah<sup>1</sup>*  
*Sa Pulang Gana.*

648. This is the land of Durong  
 surnamed  
 the supporting beam  
 of the large padi store.  
 This is the land of Bujang the rest-  
 less son  
 of Rajah Pulang Gana.

649. *Bini ia Ndu Sa Chabut Rumput*  
*Kerejai Betilili niti entara.*  
*Daiang Tingkurang Tangkai Padi*  
*Beselelai unggau Tangkai Bonga*  
*Sesangga<sup>2</sup>.*

649. His wife, Ndu who plucked the  
 weeds from the edge of the padi  
 farm.  
 The Lady who ripens the ears of rice  
 and the flower, a charm for the  
 evil eye.

650. *"Kini ke nuan apai mai tuboh*  
*manyoh*  
*nda kelala?*  
*Kini ka kita apai mai anlu*  
*saribu*  
*bala?"*

650. "Where are you going, father,  
 strange [with those  
 guests?  
 Where are you going, father, with that  
 army  
 of sprits?"

651. *"Kami anak mansang nandai*  
*bedauwa masang,*  
*Kami anak mansang ngempa makai*  
*kenyang."*

651. "We are going, my child, as guests  
 to a feast,  
 We are going, my child, to eat our  
 fill."

<sup>1</sup> [Seems to be in disorder.]

<sup>2</sup> [I am quite uncertain about the nature of metrum and rhyme of this strophe].



652. "Kati nuan nda unggau kami  
 ka Panchur Jambu [nuju  
 numpu ka ulu  
 Galang Mlintang?  
 Kati nuan nda unggau kami nandai  
 Kranggas Punai  
 di binttis langgai  
 keempat Tiang?"

653. "Sari ensana  
 aku lama  
 ngipa kita, di saka  
 jalai ulang,  
 Sari kamari  
 aku nganti  
 kita nurun ngabang.

654. Pugo ngaku udah aku tepo krang  
 sengkenyang,  
 Ubat aku serangkap genap nadai ka  
 timpang.  
 Ma aku udah ngaga nganti beke-  
 jang<sup>1</sup>."

655. Nya jako Durong  
 bejulok Lumpong  
 Lamba Jinggaui Penyakong  
 moa tibang bepuncha.  
 Nya jako Bujang Sa mati diau anak  
 Sa Pulang Gana<sup>2</sup>. [Rajah

656. Gurus gurus  
 batang tepus  
 nyuntai, orang ke dulu  
 gunu gunu  
 ngematang jalai.

657. Ngi sapa rumah  
 tingkuja  
 kitai?  
 Ngi sapa dampu  
 teresa  
 jalai?

652. "How now, wilt come with us  
 to Panchur &c.

Wilt come with us to the feast at  
 Kranggas &c.

653. "From before yesterday  
 I waited  
 for you  
 at the crossing of the way,  
 All yesterday  
 I waited  
 to join the guests.

654. My stalks of sengkenyang are  
 all put bye,  
 My charms are ready all, without  
 fail.  
 My pack is ready waiting to start  
 upon the way."

655. Thus spoke Durong  
 surnamed  
 the supporting beam  
 of the large padi store.  
 Thus spoke Bujang the restless son  
 of Rajah Pulang Gana.

656. Straight and true  
 as the tepus stem  
 reclining, the first in the line  
 steadily  
 lead the way.

657. Whose house  
 is this we are  
 passing now?  
 Whose shed  
 is that  
 by the way?

<sup>1</sup> [I am not certain to have sized the true nature of the metrum and the rhymes of this strophe.]

<sup>2</sup> [Conf. above str. 647.]

658. *Nyau manggai di monggo*  
*Gulu*  
*Nenasan.*  
*Manggai di lebak*  
*Pampak*  
*Peputan.*

658. And now they come to the hill  
 of Gulu  
 Nenasan.  
 They arrive at the vale called  
 Pampak  
 Peputan.

659. *Nya laman Lauwai*  
*Panggai*  
*Penatai*  
*surat*  
*Baiyam*  
*Peduman.*  
*Laman Rajah Jegedong*  
*Pengempong*  
*Papong*  
*Umat Besiliat*  
*Tajam*  
*Sejuran.*

659. This is the land of Lauwai  
 Panggai,  
 whence came  
 the books  
 and guiding  
 compare.  
 The land of Jegedong &c.

660. *Bejulok Sempatoh*  
*Tukang Kamboh Magoh*  
*ka tingkujoh*  
*Panchur wong,*  
*bejulok Sempandai*  
*Tukang Gulai*  
*Magoh ka bukit besai*  
*balai nyabong.*

660. Surnamed Sempatoh,  
 the smith  
 who dwells  
 at the water falls,  
 surnamed Sempandai  
 the smith  
 who dwells  
 at the hill of the ample cockpit.

661. *Bini ia ndu Ampan Kelam*  
*Perni,*  
*Daiyang Katupong Bungai Nanyi.*

661. His wife, Ndu Ampan Kelam  
 Perni,  
 Daiyang Katupong bongai Nanyi.

(To be continued.)



## Kultur- und Charakterskizzen aus der Gazellehalbinsel, Neu-Pommern, Südsee.

Von P. J. WINTHUIS, M. S. C., Tavui, Neu-Pommern<sup>1</sup>.

(Schluß.)

### 2. Eine Hundegeschichte

erzählt von to Pinia, to Maidang und to Katut, Eingebornen aus dem Distrikte Tavui-liu.

Auf einer Schweinejagd hatte to Katut das Unglück, den Hund des to Vutliu zu erschießen.

To Katut hielt die Sache geheim. Da der Hund nicht mehr auftauchte, munkelte man bald, daß to Katut ihn erschossen habe.

To Katut gab dies zu, nachdem man die Blutspuren des Hundes entdeckt hatte.

To Vutliu, der Besitzer des Hundes, und besonders sein Bruder to Varkong bestanden darauf, daß der Hund bezahlt werde.

Der einheimische Richter to Pinia bestimmte, daß der Hund mit 6 Faden Muschelgeld bezahlt werden sollte.

To Varkong gab sich mit den 6 Faden nicht zufrieden, er verlangte 10 Faden, kurz darauf 20 und endlich 30, weil to Katut die Sache geheim gehalten habe.

To Katut und seine Verwandten wollten jedoch die 30 Faden nicht herausgeben.

Da sprach ia Kanavo, die Mutter des to Katut, von einer „alten Hütte“. Sie hatte den to Varkong, der von dem alten erschossenen Hund gesprochen hatte, falsch verstanden.

Da waren to Varkong und seine Schwester ia Ava und all seine Verwandten schwer beleidigt. Sie meinten, ia Kanavo habe von der „alten Hütte“ in Vunadui gesprochen, worin ia Mamar, die Mutter des to Varkong, begraben liegt, und diese Tote habe ia Kanavo beschimpfen wollen, vielleicht weil man ihr zu Ehren noch nicht genügend Feste gefeiert habe.

Und to Varkong und seine Verwandten beschimpften nun ebenfalls die Verwandten des to Katut und seiner Mutter ia Kanavo mit der „alten Hütte“ in Vunaturkapeo. Zu Ehren des Toten — to Langlanggur — der da begraben liege, habe man noch kein Fest gefeiert. Daran sollten ia Kanavo und ihre Verwandten zuerst denken, bevor sie die Toten vom anderen Stamme beschimpften.

Ebenso gereizt wie die Angehörigen des Stammes von to Varkong, waren nun die Stammesverwandten der ia Kanavo.

To Rikie und Timang, zwei Stammesverwandte des to Varkong, machten sich geradezu lustig über die Stammesverwandten der ia Kanavo. Sie prahlten mit ihrem Muschelgeld und forderten die vom anderen Stamme heraus, doch einmal zu zeigen, daß auch sie keine armen Schlucker wären.

Der einheimische Richter to Pinia betonte vergebens, daß es jetzt mit der Muschelgeld-Häuptlingsherrlichkeit zu Ende sei, daß jetzt nur noch die vom weißen Richter eingesetzten Häuptlinge etwas zu sagen hätten.

<sup>1</sup> Siehe „Anthropos“, VII (1912), S. 875 ff.



Die Beleidigung, die to Rikie und Timang den Stammesverwandten der ia Kanavo angetan hatte, war zu schwer, die mußte gesühnt werden.

Also beschlossen denn die letzteren, ein großes Totenfest zu Ehren des verstorbenen to Langlanggur zu veranstalten, um denen vom anderen Stamme zu zeigen, daß auch sie im Besitze von vielem Muschelgeld seien.

Zuerst wurde ein Tanz in einem Gehöfte der Stammesverwandten der ia Kanavo veranstaltet und am Tage darauf wurde ein großes Fest zu Ehren des verstorbenen to Langlanggur gefeiert.

Nachher wurde auch von den Angehörigen beider Stämme in einem den Stammesverwandten des to Varkong gehörigen Gehöfte getanzt. Die Tanzenden erhielten Muschelgeld. Damit gaben sich aber die Stammesverwandten der ia Kanavo nicht zufrieden. Sie verlangten, daß die vom anderen Stamme nun auch ein Fest zu Ehren eines ihrer Toten veranstalteten, damit auch sie zeigten, daß sie im Besitz von viel Muschelgeld wären. (Im Grunde genommen, damit das Muschelgeld, was die Stammesverwandten der ia Kanavo bei Gelegenheit des Totenfestes zu Ehren des to Langlanggur an die vom anderen Stamme durch Einkaufen ihrer Eßwaren verausgabt hatten, wenigstens zum Teil wieder zu den Stammesverwandten der ia Kanavo zurückkehrte.) Aber die Stammesverwandten des to Varkong wollten von einem Festfeiern nichts wissen, und so warten auch heute noch die Stammesverwandten der ia Kanavo vergebens darauf, daß to Rikie, der mit seinem Muschelgeld so sehr geprahlt hatte, nun endlich auch einmal zeige, daß er und seine Stammesverwandten reich genug seien, um große Feste veranstalten zu können.

*Tika na buñ iau to Katut iau  
nga vana mara markēt, upi ina tutut.*

*Ma iau ngire nā ra pap kai to  
Vutliu. Ma iau akate-pa ia.*

*Ma amir nga va ara Navunaram.*

*Io amir tavañun ra malana. Ma  
amir rovoi.*

*Bea a pap i vu-pa ra boroi, ma  
amir korot ia.*

*Bea i nga tur iā ra boroi, iau  
nga ti vut papa ka.*

*Bea iau nga tut iā ra boroi, io  
o ra pap i nga ti pilbarat ika o ra  
tot. Ma o ra tot i nga ti ta ia ka.*

*Ma iau nga vana upi ia. Ma iau  
nga tikau upi ia. Matañgo pa iau nga  
ngire. Ma iau nga biti ka bea pa i  
nga ta ia. Ma iau nga biti ka bea i  
nga takap uka ta ra punuono na  
market.*

Eines Tages ging ich, to Katut, mit dem Gewehr aus, um zu jagen.

Und ich erblicke den Hund des to Vutliu. Und ich nehme ihn mit.

Und wir beide schliefen in Navunaram.

Also wir beide wachen auf am Morgen. Und wir beide jagen.

Da spürt der Hund ein Schwein auf. Wir verfolgen es.

Und als das Schwein stehen bleibt, komme ich eilends (näher).

Und wie ich das Schwein schieße, springt der Hund in die Richtung des Schrotes (Gewehrlaufes). Und es (das Schrot) traf ihn.

Und ich ging, den Hund zu sehen. Und ich suchte nach ihm. Aber ich fand ihn nicht. Und ich dachte, es (das Schrot) habe ihn nicht getroffen. Und ich dachte, er sei (erschreckt) von dem Knall des Gewehres davongelaufen.

*Ma tana iau nga tia varvarpuai,  
taŋgo pa iau nga ŋgire.*

*Ma a tarai mara Rata vul dia nga  
ŋgire ra ŋgap. Ma ia tana dia nga  
varvai tukum papa, upi a tarai ma-  
mati diat a ioalo upi ra pap.*

*Io pa i nga ararikai bo ra pap.  
Ma a tinir boko. A buñbuñ parika  
iau to Pinia amir ma to Maidan,  
amir nga tir to Katut. Ma to Katut  
i la varpuai ke.*

*Ma ta ra buñ na lotu to Vite i  
nga ve-kapi to Varkoñ upi diat a io  
upi iā ra kap.*

*Ma dia nga irop uka ra malana  
ma vana: to Varkoñ ma to Vavina  
ma to Vulia ma Timar.*

*Ma dia nga aŋgile to Katut ara  
Navunaram. Ma dia nga vana.*

*Ma dia nga nuk upi iā to Vite  
ma Tabu ma to Ram.*

*Namur ma dia tir to Katut tana  
ra pap.*

*Io i mulaot mua ure.*

*To Katut i nga biti: „Maia mua,  
pa iau nga tut ia. Pa iau nga mamu-  
lai tana.“*

*I nga mulaot papa. Ma dia vartin  
papa nga ma van uti.*

*Ma iau to Pinia, iau nga tir to  
Varkoñ: „Ba avat tar mulai?“*

*„Ba maia.“*

*„Ba avat tar io-tadap mua o ra  
pap?“*

*Ma to Varkoñ i nga dari: „Bea  
maia mua, pa i nga ti mamulei ta*

Und so habe ich denn gesagt, ich  
wüßte es nicht (wo der Hund wäre,  
als man mich darnach fragte), denn  
ich habe ihn (nachher) nicht (mehr)  
gesehen.

Und die Männer vom (Distrikte)  
Rata vul sahen (die) Blut(spuren) (des  
Hundes). Und deshalb ließen sie  
immer sagen, daß die Männer von  
hier nach dem Hund suchen sollten.

Also kam der Hund noch (immer)  
nicht zum Vorschein. Und man fragte  
(immer) noch. Alle Tage fragten ich,  
to Pinia und to Maidang, wir zwei, den  
to Katut. Und to Katut sagte, er wüßte  
nicht (wo der Hund sei).

Und eines Sonntags sagte to Vite zu  
to Varkong, daß sie nach dem Hunde  
suchen sollten.

Und am Morgen traten sie heraus  
(aus ihren Hütten) und gingen: to  
Varkong und to Vavina und to Vulia  
und Timar.

Und unterwegs in Navunaram ge-  
sellte sich to Katut zu ihnen. Und  
sie gingen.

Und sie wollten zu to Vite und  
Tabu und to Ram.

Nachher (als sie diese getroffen  
hatten) fragten sie den to Katut nach  
dem Hunde.

Also gesteht er endlich ein, daß  
er darum weiß.

To Katut sagte: „Nun ja, aller-  
dings, ich habe ihn ja geschossen.  
Ich habe mich halt geirrt.“

Er bejahte es. Und sie forderten  
auf (zur Heimkehr) und gingen hieher  
zurück.

Und ich, to Pinia, fragte den to  
Varkong: „Seid ihr schon zurück?“

„Ja.“

„Habt ihr den Hund nun endlich  
gefunden?“

Und to Varkong sagte: „Aber ge-  
wiß! Er hat ihn ja aus Versehen ge-

*nă kadatal mauvana pap.*“

*Ma iau nga dari ka va: „Ba ee!“*

*Ma iau nga tir upi to Katut:  
„Bea to Katut akave?“*

*„Bea ngo avet ngo, ave varait  
ngo.“*

*Iau nga biti ka: „Ubarama ava  
lualua!“*

*Iau oro-pa ka to Bentuna: „Ba  
una lualua-mur to Katut nam!  
Amur ubara Palakuvur. Amur a  
takan pa ta laptikai na tabu, ma  
amur a kap-tar ia ta nă to Varkoñ  
uve nă ra pap.“*

*Ma to Bentuna i tul-vue mule  
au, to Katut: „Ba una vila-pa to  
Pinia!“*

*Dari. Ma Tañi i nga ve au dari  
ba: „U la na ti tup u bo ngono ra  
varkurai; to Varkoñ i toa, ba ta  
evu vinun una pa nă ra pap me.“*

*Ma iau nga tadap to Pinia. Ma  
amir nga varait.*

*Ma amir nga tadap na to Ben-  
tuna arama Palakuvur.*

*Ma i takan-tar ika va nă ra  
tabu. Di nga oñove-pa ia.*

*To Bentuna i nga tulone iamital  
ma to Kuvil ma to Pinia me.*

*To Kuvil i nga puak-pa va ra tabu.  
Ma amital nga vana ka va me. Ma  
uro Vunaṅgalip.*

*Amital nga tadap to Varkoñ me  
ma to Vutliu.*

*Iau nga takan-tar ia ka va tai  
to Vutliu.*

*Di kiki boko.*

*Pata tinata.*

*Ma to Vutliu i nga tir upi to Pole.*

*„Ba nă i tar vana nă. I burut  
bula ta ngo ra tinata.“*

schoßen, den Hund, der uns Vettern  
gehört!“

Und ich sagte dann: „So!“

Und ich fragte nach to Katut:  
„Wo ist to Katut?“

„Hier, hier sind wir, wir sind zu-  
sammen gekommen.“

Ich sagte: „Hinauf, geht voraus!“

Ich rufe to Bentuna: „Geh vor-  
aus, dem to Katut dort nach! (Geht)  
ihr zwei in das (Gehöft) Palakuvur.  
Nehmt 6 (Faden) Muschelgeld und  
bringt sie dem to Varkong für den  
Hund.“

Und to Bentuna schickt mich, to  
Katut, fort mit den Worten: „Hole  
den to Pinia!“

So (war's). Und Tangi sagte zu mir  
folgendes: „Na, dir wird das Gericht  
zusetzten; to Varkong bestimmt, daß  
du den Hund mit 20 (Faden Muschel-  
geld) bezahlen sollst.“

Und ich kam zu to Pinia. Und  
wir beide gingen zusammen.

Und wir kamen zu to Bentuna  
droben in Palakuvur.

Und er gibt also das Muschelgeld  
her. Man maß es nach Armspannen.

To Bentuna schickte mich (uns  
drei) und den to Kuvil und den to  
Pinia damit fort.

To Kuvil trug also das Muschel-  
geld. Und wir drei gingen also damit  
fort. Und hinunter nach Vunaṅgalip.

Wir kamen damit zu to Varkong  
und to Vutliu.

Ich (to Katut) übergab es also dem  
to Vutliu.

Man sitzt noch.

Kein Wort (wird gesprochen).

Und to Vutliu fragte nach to Pole.

„Der, der ist fortgegangen. Der  
hat wieder Angst bekommen vor  
diesem Gerede.“



*To Vutliu i nga tul-vue Timar ba ba upi to Pole.*

*Ma to Varkoñ i nga tut kinakinau papa ka ma i nga vut mur uka tai Timar.*

*Ma i tur arama Vunañgalip ma i oro: „Bea arua, avat a tut-varbabaiainga.“*

*Ave kimut boko.*

*Ma to Vutliu i biti ba: „Iau, iau dave? Iau ngo, iau tar ki ma ngo ra tabu.“*

*Ma namam ra kadi ta to Varkoñ. Taño ia namam i tata mulai nga. Amutal a rua-vonot-pa nam ra tabu ma ta ivat na pokono upi na vinun uña. Ma amutal vuñ-kapi ia uro pirañgu ngo na marum.“*

*Io iau nga tir to Katut: „Ba ta ivat na poko na tabu da lul-pa ia uve ngo ra tabu?“*

*Ma to Katut i nga biti ka: „Ba iot mua nã. Ina babali u tana. Iau pata tabu.“*

*Ma ave nga tut verbabaiainga.*

*Ma vakari mua di nga vana mulai ma ta vovonot upi nã ra tabu.*

*Ma dia nga mama uñuñ.*

*Io ma ra malanaina dia nga ari-kai nam to Varkoñ ital.*

*Ma dia nga ke na ñaña pirai to Kalelek upi na to Kalelek na tak-*

To Vutliu schickte den Timar nach to Pole (den to Pole zu holen).

Und to Varkong erhob sich leise und folgte dem Timar.

Und er steht droben in Vunanggalip und schreit zu uns herüber: „Holla, ihr Kerle drüben, steht doch auf und macht, daß ihr fortkommt!“

Wir schweigen noch.

Und to Vutliu sagt: „Ich, was soll ich (sagen)? Ich, ich sitze schon mit dem Muschelgeld (ich, ich bin schon zufrieden mit dem Muschelgeld).

Aber der geschwulstige<sup>1</sup> to Varkong da, der spricht wieder drein. Gebt ihr drei zu dem Muschelgeld noch 4 Faden hinzu, damit es 10 (Faden im ganzen) seien. Und bringt sie diese Nacht zu mir herunter.“

Also fragte ich (to Pinia) den to Katut: „Soll man um 4 Faden Muschelgeld bitten<sup>2</sup>, um sie zu diesem Muschelgeld hinzuzulegen?“

Und to Katut sagte mir: „Nein, lassen wir das! Ich will für ihn (den Hund) (im Gefängnis) meine Strafe absitzen. Ich habe kein Muschelgeld.“

Und wir standen auf und gingen auseinander.

Und man ging nicht mit dem (verlangten) Fehlbetrage zu to Vutliu.

Und sie warteten vergebens.

Also am anderen Morgen kamen sie herauf to Varkong die drei.

Und, böse um das Muschelgeld, saßen sie bei to Kalelek, damit to

<sup>1</sup> To Varkong hatte eine Geschwulst am Bein.

<sup>2</sup> Es ist vielfach Sitte bei den hiesigen Eingebornen, daß, wenn sie Muschelgeld benötigen, sie es bei einem ihrer Verwandten oder auch sonst einem ihrer Bekannten leihen, um es nach Monaten oder selbst nach Jahren oder auch gar nicht mehr zurückzugeben. Daher die vielen Muschelgeldgeschichten bei den hiesigen Eingebornen. Stirbt einer, dann kommt es wohl vor, daß sich verschiedene Eingeborne melden und vorgeben, der Verstorbene habe bei ihnen so- und so viel Muschelgeld geliehen, und sie wollten es nun wieder zurück haben. Da mag der Kuckuck wissen, ob das wahr ist, und sind darum die Verwandten von Verstorbenen oft in großer Verlegenheit.

*value ia utul a vinun na tabu.*

*Dari. Ma di nga tul-vue ra vila-  
vilau. Ma i nga vila-pa iavet.*

*Ma ave nga varkurai.*

*Ma to Varkoñ i nga biti; „Bea  
tañgo to Katut i varpuai lua ma iã  
tana ngo na pa ia ma ta utul a arip.“*

*Ma to Varkoñ i nga biti: „Nã ra  
pap amital añiu arirai ka kan ka-  
mamital bit na lama. Pa amital  
añine tadarake kamamital bit na  
lama. Iã ba una ve-tar ia.“*

*Ma i nga tak-pa nã ra laptikai  
a poko na tabu ma i nga vue-kapi  
ia ara pire to Katut.*

*Ma i nga biti: „Ba dat a varbaiai.  
Iot nã ra pap! Ngalika ra pa ia.  
Ngo mua amital ngo ra kini! I lapap  
ikikika mua ra ulapau i vevet mak-  
maku.“*

*Io ma i nga marum uka va mua.*

*Ma to Pinia i nga tir iau, to  
Katut: „Bea, lai, akave o ra ibaiba  
na tabu?“*

*Dari. Ma iau, to Katut, iau nga  
biti: „Bea kokonama Vunamama.“*

*Dari. Ma to Pinia i nga biti:  
„Bea urama, vila-pa muli uti. Ina  
rua-bonot i tar ia.“*

Kalelek 30 Faden vorstrecke (die ihm  
nachher to Katut und seine nächsten  
Verwandten zurückgeben sollten).

So (war's). Und man schickte  
einen Boten. Und er holte uns.

Und wir hielten eine Gerichts-  
sitzung ab.

Und to Varkong sagte: „Weil to  
Katut erst geleugnet hat, darum soll  
er ihn (den Hund) nun mit 30 (Faden  
Muschelgeld) bezahlen.“

Und to Varkong sagte: „Den Hund  
riechen wir drei anderswo und nicht  
am Fuße der Kokosbäume, die uns  
dreien gehören. Wir drei riechen ihn  
nicht aufschauend am Fuße der uns  
drei gehörenden Kokosbäume<sup>1</sup>. Also  
du to Katut zeige ihn, wo er ist.“

Und er nahm die 6 Faden Muschel-  
geld und warf sie vor to Katut hin.

Und er sagte: „Laßt uns aus-  
einandergehen. Laßt's genug sein  
mit dem Hund! Bezahlt ihn nicht!  
Na! dieses Sitzen von uns dreien!  
Es brennt das Gesäß einem jeden  
von uns Verschwägerten.“

Und es wurde Nacht.

Und to Pinia fragte mich, to Ka-  
tut: „Freund, wo sind die paar Faden  
Muschelgeld?“

So (war's). Und ich, to Katut, ich  
sagte: „Droben im Gehöft Vunamama.“

So (war's). Und to Pinia sagte:  
„(Geh') hinauf, bringe es hierher. Ich  
werde (etwas Muschelgeld) hinzu-  
legen.“

<sup>1</sup> To Varkong beklagt sich darüber, daß es ihm auch nicht vergönnt gewesen sei, den Hund in seinem und seines Bruders Gehöft am Fuße der ihnen gehörenden Kokosbäume zu beerdigen. Er sagt darum zu to Katut, daß er doch sagen solle, wo der Hund verendet sei, damit man ihn hole und im Gehöft des to Varkong begrabe. Sie hatten den Hund nicht gefunden, sondern nur dessen Blutspuren. Es ist nämlich Sitte bei den hiesigen Eingebornen, ihre Hunde in ihren Gehöften zu begraben.

<sup>2</sup> A ibaiba na tabu heißt eigentlich ein Fehlbetrag von Muschelgeld, d. h. es sind nicht volle 10 Faden. So sagt der Eingeborne auch: a vinun na tabu ma a ibaiba = zehn Faden Muschelgeld und einige Faden, die 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8 und 9 Faden sein können. Der Eingeborne sagt dann auch a vinun ma a vaiba.

*Dari. Ma iau to Katut, iau nga vila-pa ka va o ra ibaiba na tabu. Ma urama Tokokoumur.*

*Ma amir ma to Pinia, amir nga rua-varurue-pa mua o ra tabu. Ma i nga vinun.*

*Dari. Ma to Pinia i nga biti: „Bea io mua, amutal a vun̄kapi mua na ra tabu, to Maidañ ma Tibuna ma to Pinia ma to Mitau.“*

*Io dital nga vana ka va m'o ra tabu uro Vunadui.*

*Io ma to Maidañ i nga tur nã ra vinun na poko na tabu tai to Vutliu.*

*Ma to Vutliu i nga bitin̄an ika: „Nam ra tabu pa ina vatur vake. Amutal a kap mule.“*

*Dari. Ma to Maidañ i nga tir ia: „Amital a kap mule ka ngo ra tabu dave?“*

*Ma to Vutliu i nga dari: „Iau tar tatike o ra ik a tinata. Ma a tarai diat tar valoñore. Vakir mua da pa nam ra pap. Beq amutal a vanã mulai mua ma nã ra tabu abarama Vunañgalip.“*

*Io amital nga tut papa ma urama Vunañgalip.*

*Io to Vutuna i nga ve dital dari: „Bea ngo la a enanañga, ngo ra tinata i pil arikai.“*

*Dari. Ma to Maidañ i nga tir nã to Vutuna: „Ngo dave? Una vokop nã ra tinata.“*

*Dari. Ma to Vutuna i nga voñgop nã ra tinata bea ngo dari: „Bea ia Kanavo i qa vaula namo ra marut na pal.“*

*Ma nanua ia Ava i tia biti dari: „Bea ma ari va ta tikai ka i vañgue ra marut na pal? Tañgo u ia Kanavo una tia toñgol ika ta tia umana nga-*

*So (war's). Und ich, to Katut, ich holte also die paar Faden Muschelgeld. Und (ich brachte sie) hinauf nach Tokokoumur.*

*Und ich und to Pinia, wir zwei, legten das Muschelgeld zusammen. Und es waren 10 (Faden).*

*So (war's). Und to Pinia sagte: „Nun denn, so überbringt ihr das Muschelgeld, to Maidang und Tibuna und to Pinia und to Mitau.“*

*Also gingen sie mit dem Muschelgeld hinunter nach dem Gehöft Vunadui.*

*Und to Maidang gab also die 10 Faden Muschelgeld dem to Vutliu.*

*Und to Vutliu sagte: „Dieses Muschelgeld werde ich nicht annehmen. Nehmt's wieder mit.“*

*So (war's). Und to Maidang fragte ihn: „Weshalb sollen wir das Muschelgeld wieder mitnehmen?“*

*Und to Vutliu (sagte) so: „Ich habe ja jenes Wort schon gesprochen. Und die Männer haben's gehört. Den Hund wird man nicht bezahlen. Geht nur wieder mit dem Muschelgeld hinauf nach Vunañgalip.“*

*Also standen wir auf und (gingen) hinauf nach Vunañgalip.*

*Also sagte to Vutuna zu ihnen folgendes: „Na, das Gerede, was jetzt auf einmal heraufkommt, das ist ja ganz sonderbar.“*

*So. Und to Maidang fragte den to Vutliu: „Was für ein Gerede? Sprich das Gerede nach (wie es lautet).“*

*So. Und to Vutuna ahmte das Gerede wie folgt nach: „Ia Kanavo hat sich über jene alte Hütte da lustig gemacht.“*

*Und ia Ava drunten sagte folgendes: „Nun, hat denn nur einer eine alte Hütte? Du ia Kanavo klopf du mal zunächst die Schale von Mandel-*



*lip u tai namam ta ra paka na marut na pal Vunaturkapeo.*"

*Ia Ava i nga i nga tul-tar mule ka ro vinun na tabu.*

*Ma to Maidañ ma to Pinia ma Tibuna dital nga kap mule va nã ra vinun na tabu urama Tokokoumur.*

*Ma dital nga ve mule to Pinia tana ra tinata, ia Ava i nga tatike u tai ra marut na pal Vunaturkapeo.*

*Io to Pinia i nga biti: „Ta tikai na vila-pa ia Kanavo upi ina tir ia, bea a dovotina i tatike ngo ra tinata: „Ngo bea i vul ra pal ma ra marut na pal.“*

*Io ia Palania ma ia Kainaim dir nga vila-pa nã ia Kanavo aro Vunaela urama Tokokoumur.*

*Ma dital nga vut mulai. Io to Pinia i nga tir nã ia Kanavo dari: „E u ia Kanavo u nga tatike ngo ra tinata?“*

*Dari. Ma ia Kanavo i nga tir: „Dove ra tinata?“*

*Dari. Ma to Pinia i nga biti: „Bea u vul ra pal.“*

*Dari. Ma ia Kanavo i nga biti: „Ma iia i nga varvai?“*

*Dari. Ma to Pinia i nga biti: „Ia Pal i nga varvai bea u ia Kanavo bea u nga vul ra pal Vunadui.“*

baumfrüchten ab für jene alte Hütte im Gehöft Vunaturkapeo<sup>1</sup>."

Ia Ava schickte (auch) die 10 Faden (Muschelgeld) wieder zurück.

Und to Maidang und to Pinia und Tibuna brachten die 10 Faden Muschelgeld wieder hinauf nach Tokokoumur.

Und sie erzählten auch dem to Pinia von jenem Wort, was die Ia Ava gesagt hatte bezüglich der alten Hütte im Gehöft Vunaturkapeo.

Also sagte to Pinia: „Es hole jemand die ia Kanavo, damit ich sie frage, ob es wahr ist, daß sie das gesagt hat: nämlich, daß sie die Hütte mit „alte Hütte“ beschimpft hat.“

Also holten die zwei, ia Palangia und ia Kainaim die ia Kanavo (vom Gehöft) Vunaela hinauf ins Gehöft Tokokoumur.

Und die drei kamen zurück. Also fragte to Pinia jene ia Kanavo: „Ha du, ia Kanavo, hast du jenes Wort gesagt?“

Und ia Kanavo fragte: „Welches Wort?“

Und to Pinia sagte: „Daß du die Hütte beschimpft hast.“

Ia Kanavo sagte: „Wer hat (das) erzählt?“

Io Pinia erwiderte: „Ia Pal erzählte, daß du, ia Kanavo, die Hütte (im Gehöft) Vunadui beschimpft hättest.“

<sup>1</sup> Ia Ava sagt: Bevor wir das Fest zu Ehren der Toten feiern, die in der „alten Hütte“ im Gehöft Vunadui begraben liegt, sollen ia Kanavo und ihre Stammesverwandten zuerst das Fest zu Ehren des Toten feiern, der im Gehöft Vunaturkapeo in der dort stehenden „alten Hütte“ begraben liegt. Ia Ava nennt hier nur einen Teil der Vorbereitungen zum Fest, um alle Vorbereitungen zum Fest zu bezeichnen, sie spricht nur von den *ngalip* = Mandelbaumfrüchten, deren Schale die ia Kanavo entfernen soll, und deutet damit das ganze Fest an, das vorbereitet werden soll.

Im Gehöft Vunadui in der dort stehenden „alten Hütte“ hatte man schon vor drei bis vier Jahren ia Mamar, die Mutter des to Vutliu, des to Varkong und der ia Ava, begraben und ihr zu Ehren auch ein Fest veranstaltet. Ein Jahr später starb der Eingeborne to Langlanggur; er wurde im Gehöft Vunaturkapeo begraben. Seine Verwandten verteilten wohl Muschelgeld über seinem Grabe, aber ein eigentliches Fest wurde zu seiner Ehre nicht veranstaltet.

*Dari. Ma ia Kanavo i nga biti: „Bea nã la ia Pal i nga vatoromoi laŋgur uka nã. Iau, bitbiti ka dari: iau tar matote va nã to Varkoñ i pakit iavet ma i biti u taivevet, ave papalum kai Tetene, ia Ramit ma ia Vukia ma ia Kalavama iau ma ia Kubak, iã i veve avet nã to Varkoñ dari: Bea ave vura na io tadap mua o ra marut na pap ta mua ngo. Io iau nga valaŋore ngo, nã to Varkoñ i nga tatike, ma iau nga vatoromoi laŋgur uka iau nga biti bea nã to Varkoñ bea i nga vatañ ra marut na pal.“*

*Io to Pinia i nga biti u tai ra tarai: „Bea karaŋgam dat a tata ta ngo ra varvaula. Io mai malana“.*

*Io ma i malana. Ma dia vana u valoranupi ra buñ. Io ia Ava i vana, ma i tañi tatar tai to Noroñorono ma Timañ.*

*Ma i nga biti dari: „Ba pa amur marmari iau ma ngo r'aŋgu tinata na varvaula?“*

*Ma to Noroñorono ma Timañ dir nga tir varden: „Bea patana i vana ta nã diat ali ra valian?“*

*„Bea patana. To Varuru ka akanika ra valian.“*

*„Bea uro da vila-pa oa.“*

*Di vila-pa ia.*

*Ma i vilauñ dir. Ma i ki pirei dir.*

*Ma pa dir ve boko.*

*Dir veve ka ra varden ma ngo ra vavaira parika: „Avat a vana-vana ubarama ma veve namam di-tal: Bea amir a ura tabibalaimamir. Avat a ve ia Kanavo: Bea a ura*

Ia Kanavo sagte: „Nun, dann hat die ia Pal mich aber falsch verstanden. Ich sagte so: Als wir ia Ramit und ia Vukia und ia Kalava und ich und ia Kubak für Tetene arbeiteten, ging to Varkong an uns vorüber. Und er sagte zu uns folgendes: Also endlich haben wir den verfaulten Hund gefunden. Also hörte ich wie to Varkong dies sagte; nur hatte ich ihn nicht ganz richtig verstanden. Ich meinte, to Varkong habe von der verfaulten (alten) Hütte gesprochen.“

Also sagte to Pinia zu den Männern: „Morgen wollen wir über diesen Spott weiterreden. Also (kommt) zu mir morgen.“

Es ist (wieder) morgen. Und man geht ans Ufer zum Markt. Ia Ava geht auch zum Markt und sie weint vor to Ngorongorono und Timang.

Und sie sagte also: „Habt ihr beide kein Mitleid mit mir wegen des mir angetanen Spottes?“

Und to Ngorongorono und Timang, die beiden, fragten die Frauen, (die zum Ufer gegangen waren): „Ist keiner von ihnen<sup>1</sup> hierher zum Ufer gegangen?“

„Nein, keiner. To Varuru allein ist dort am Ufer.“

„So (gehe man) zu ihm hin und hole ihn!“

Man holt ihn.

Und er begibt sich zu den beiden. Und er sitzt bei ihnen.

Und sie sagen es ihm noch nicht.

Sie sagen nur den Frauen und allen Freunden: „Gehet hinauf und saget jenen dreien: Wir zwei, wir sind zwei Dickbäuche. Sagt der ia Kanavo: Die zwei jungen Leute Ti-

<sup>1</sup> Nämlich von den Stammesverwandten des to Pinia.

*bulik Timan ma to Noronoronono, bea a tabi bala i dir, upi adir ta lorlor na boro i ma adir ta ku. Ba upi dir a ien-value-pa ta ku kai ia Kanavo abarama Vunaturkapeo. Avat a ti varvarvai vuavuai tana. Ba u to Varuru una vana urama ma una ti ve-vuavue dital!*"

*To Varuru i nga tutua ma i nga ve-kapi to Uramana.*

*Io ma to Varkon i nga tutua urama Vunaturkapeo upi ba diat a tata mulai.*

*Di nga vilau i nga.*

*Ia Kanavo i nga vilau value. Ma i nga biti uve ia Kanavo: „Bea namo ra pap na peke ke! Dat a balamur-pa ka ngo ra ura mangit. Dat a ien-value-pa ngo ra ku ati Vunaturkapeo. Ma namur amital."*

*Ma to Maidan i nga tir ia to Varkon: „Ba ia muä una valar na ra tinata di vaula kamamutal ngunan me!"*

*„Iä ngo ra marut na pal."*

*„Tango u iat, kaum iat ra tinata. U nga vatan ra marut pap."*

*Ma to Maidan i nga tir vovoa: „Dove tuna ngo ra tinata i vana-tar kamamutal ngunan, ngo amutal bali ia ma ngo ra tinata upi ngo ati Amutal va mua i dovot kamamutal tinata. Amutal vaula vakuku iavet.*

mang und to Ngorongorono sind zwei Dickbäuche<sup>1</sup>, (die sich sehnen) nach Schweinsköpfen und nach Kokosbrühe<sup>2</sup>. Daß sie zuerst Kokosbrühe von der ia Kanavo in Vunaturkapeo essen möchten (sie würden es nachher zurückerstatten). Überbringt das schnell! Und du, to Varuru, geh' hinauf und berichte es den dreien schnell!"

To Varuru ging hinauf und sagte es dem to Uramana.

Und to Varkong ging hinauf ins Gehöft Vunaturkapeo, damit sie die Sache weiter besprechen.

Man begab (sich) zu ihm.

Ia Kanavo war zuerst bei ihm. Und er sagte zu der ia Kanavo: „Zum Kuckuck mit der Hundegeschichte, die ist erledigt! Jetzt wollen wir nunmehr von den zwei Angelegenheiten sprechen<sup>3</sup>. Laßt uns die Kokosbrühe zuerst hier in Vunaturkapeo essen. Nachher wollen wir drei Feste geben."

Und to Maidang sagte zu to Varkong: „Sage uns doch mal das Wort, womit man euer Gehöft beschimpft hat!"

„Das (Wort) ist das von der verfaulten Hütte."

„Aber das ist ja dein eigenes Wort. Du hast vom verfaulten Hund gesprochen."

Und to Maidang drang in ihn mit der Frage: „Welches Wort um Himmelswillen ist in euer Gehöft gedrungen, daß ihr es heimzahlen zu müssen geglaubt habt mit dem Worte inbezug auf hier? (Auf die alte Hütte

<sup>1</sup> Wir sind zwei Dickbäuche heißt: wir sind zwei Reiche, die viel Muschelgeld besitzen.

<sup>2</sup> Der Teil gilt auch hier für das Ganze: die Stammesverwandten des to Pinia sollen Schweine schlachten und Kokosbrühe herrichten, d. h. sie sollen ein Fest veranstalten.

To Ngorongorono und Timang prahlen mit ihrem Reichtum, sie wollen etwa folgendes sagen: To Ngorongorono und Timang, wir zwei sind reiche Leute, wir können Feste veranstalten, aber ihr armen Schlucker vom anderen Stamme, ihr to Pinia, to Katut und ia Kanavo, für euch dürfte es kein Leichtes sein, ebensolche Feste zu veranstalten.

<sup>3</sup> D. h. von den beiden Festen, die veranstaltet werden sollen.



*Ma ia Kanavo pa i nga vaula ta pal tai ta ngunan. A vatañ rara ka nam."*

*To Varkoñ i bili dari: „Amir, pa amir vana ra valian, ma to Vutliu. Kai Timañ ma to Noroñorono, kadir nã ra tinata upi ra ku. Ma amir, amir kaian ika ta nã."*

*Ma to Maidañ i nga tia biti: „Ma amital bula, amital tia kaian ika ta ngo r'amamital vauvaula. To Varkoñ u vatañ upi ngo ra ku, u kamu malira ava nã u pait ra ku me? Pa i dekdek nã kam tinata upi nã ra ku. Amital bula amital matote ra malira i nã ra ku. Amital a pipite r'amu ta ku. Pa i dekdek tamamital. Dat a ien-value pa ngo kamamital ma upi dat a ien vamur kamamital."*

*Io mo to Maidañ i nga vartul upi nã Timañ.*

*Ma Timañ i vut. Ma to Maidañ i nga biti u tana: „Timañ, ngo ra tinata amur turana tatike u tamamital dave? Amur bali duve ra tinata?"*

*Ma i nga biti nã Timañ: „Ma to Varuru pa i tadav iamutal?"*

*„Ta r'ava va i vut. Ma pa i varvai ta ngo ra tinata. I nga tia povut uka ra klake."*

im Gehöft Vunaturkapeo.) Euer Wort allerdings, wahr ist's, daß ihr es gesprochen habt. Uns habt ihr ohne Grund beschimpft. Und ia Kanavo hat keine Hütte von irgendeinem Gehöft beschimpft. Die hat sich nur versprochen."

To Varkong sagte so: „Wir zwei, ich und to Vutliu, sind nicht zum Ufer gegangen. Das Wort von der Kokosbrühe, rührt von to Ngorongorono und Timang her. Wir zwei, wir waren ganz erstaunt als wir das hörten."

Und to Maidang seinerseits sagte: „Und wir drei auch, wir staunten auch, als man uns auf einmal den Schimpf antat. To Varkong, du sprichst da von der Kokosbrühe. Von welcher Art Muschelgeld richtest denn du die Kokosbrühe her? Was du sagst vom Herrichten dieser Brühe, das ist nicht schwer. Wir kennen ja auch das Muschelgeld, womit man diese Brühe bereitet<sup>1</sup>. Wir werden also Kokosbrühe für dich herrichten. Das ist ein leichtes für uns. Laßt uns zunächst unsere Brühe essen, nachher essen wir die eure."

Und to Maidang befahl, den Timang zu holen.

Timang kam. Und to Maidang sagte zu ihm: „Timang, warum spricht ihr zwei Brüder jenes (Schimpf)wort zu uns? Welches Wort (von uns) fordert eure Gegenrede heraus?"

Und Timang sagte: „Ist denn to Varuru nicht zu euch gekommen?"

„Der ist allerdings gekommen. Aber von dem Wort hat er nichts gesagt. Das Gerücht davon hat sich verbreitet, als die Sonne schon hoch am Himmel stand."

<sup>1</sup> To Maidang sagt zu to Varkong, er und seine Sippe sollten doch ja nicht meinen, daß sie allein Muschelgeld hätten und daß sie allein reich genug wären, um Feste veranstalten zu können, er, to Maidang und seine Sippe besäßen auch Muschelgeld genug, um ebensolche Feste zu veranstalten.

*Io Timañ i nga kimut uka. Ma ave nga varbabaiai nga va mua.*

*Ma ra malanaina mulai a tinata mule kai to Rikie I nga tir Taŋgaŋga, i nga vovoŋopap: „Taŋgaŋga kan ke o ta ra turam to Pinia namam i tar pumpum?“*

*Io Taŋgaŋga i tia ñelñel ika: „Ee, iau, pa iau ti ararikai ubarama.“*

*Ma di nga varvai mule ta ngo ra voŋo-pap kai to Rikie ara ra valian.*

*Ma a tinata kai to Kakao i nga pot.*

*I nga biti dari u tai to Pinia: „Ba u burut? Ngala bea iau, pa ina ngala burutue diat.“*

*Una vo-pa nam dir tatike nã ra ura ñala na bala i dir: „Ba amur luluai? Ta tikai una kabaña u bea u luluai ma ra tabu. Upi una mulaot una rurut! Ma ari una mulaot, ma una tur ra mata i ngo ra tapeka, u nã ra luluai na tabu, bea u Timañ, bea u to Rikie, upi una tabar iau ma ta kapono loloi, taŋgo a var-mari. U mari iau ngo ra tapeka, ma iau iat ina nga libuna poko-pa ia, upi ina re nã ra pal me amur vaula*

Timang schwieg. Und so gingen wir denn auseinander.

Und am anderen Morgen (erfuhr man) wieder von einem Wort des to Ngorongorono (das to Ngorongorono gesagt hatte). Er verstellte sich und fragte den to Tangganga: „Tangganga, nicht wahr, das ist ja doch to Pinia, einer deiner Brüder, der da die Trommel schlägt<sup>1</sup>?“

Tangganga jedoch drückte seine Unwissenheit darüber aus: „Eh! ich, ich gehe nicht hinauf (um das zu wissen).“

Und man erzählte, wie to Rikie am Ufer sich einmal wieder verstellt habe.

Und die Worte des to Kakao<sup>2</sup> wurden ruchbar (langten an).

Er sprach also zu to Pinia: „Hast du Angst? Na, ich, ich würde vor ihnen keine Angst haben.“

Die beiden Dickbäuche, die sich selbst so genannt haben, dringen in sie (mit der Frage): „Seid ihr zwei (die großen) Herren? So nenne sich doch der eine oder andere von euch beiden bei seinem eigenen Namen, und so sage er doch, daß er ein Muschelgeldhauptide ist! Also sage er es doch und mal schnell! Und hast du es gesprochen das Wort, dann stelle dich hierhin vor diesen Tabakhauptide<sup>3</sup>, du Muschelgeldhauptide,

<sup>1</sup> To Pinia hatte an dem Morgen keine Trommel geschlagen. Aber to Ngorongorono tat, als wenn er sie gehört hätte. Darum sagte er zu Tangganga, einem Stammesverwandten von to Pinia: „Nun schau mal einer an, schon schlägt to Pinia die Trommel, um das baldige Fest anzukündigen. Also wird es wohl bald gefeiert werden.“ Es war das nur wieder eine Herausforderung vonseiten des to Ngorongorono, ein Schimpf auf to Pinia und seine Sippe, daß sie, die armen Schlucker, doch auch mal recht bald aller Welt ihren Reichtum durch die Veranstaltung eines großen Totenfestes offenbaren sollten.

<sup>2</sup> To Kakao, einheimischer Richter von Rakunai, bekannter Gewährsmann des P. JOS. MEIER.

<sup>3</sup> To Kakao hat von dem Spott gehört, den man seinem Amtskollegen to Pinia, einheimischem Richter von Tavui-liu, angetan hat. Also eilt er ihm zu Hilfe. Er sagt dem to Pinia, daß er sich als einheimischer Richter nichts solle gefallen lassen.

To Kakao nennt seinen Kollegen Tabakhauptide, weil er, wie überhaupt alle einheimischen Richter, von ihrem Chef, dem weißen Richter in Rabaul, kein Muschelgeld, sondern Stangen Tabak, mit dem hiezulande die Landesprodukte gekauft werden, dann und wann als Geschenk

*tar ia tangū. Bea una rurut. Ta tikai  
una mulaot upi ina kimul.“*

*Io iau nga tidiñ ra ngaramut, upi  
diat a vut, upi ina ve doat i ta nã  
ra tinata kai to Kakao. Iau nga oro  
to Padamuria upi na vila-pa to Var-  
koñ: „Arima to Padamuria, una  
vila-pa to Varkoñ, amital a vue ra  
barnavauna ngori.“*

*Ma iã pa i nga vut. Iã ka mua  
ia Ava dir nana dital ma Timañ.*

du Timang oder du to Rikie, und dann schenke mir doch eine Rolle Muschelgeld, denn das ist Liebe. Nachdem du mich also geliebt, mich den Tabakhäuptling, werde ich die Hütte, mit der ihr beide mich beschimpft habt, niederreißen und die Rolle Muschelgeld darüber austeilen. Also mal schnell. Stimme einer von euch beiden zu und ich werde schweigen.“

Also rührte ich die Holztrommel, damit sie kämen, damit ich ihnen die Worte des to Kakao mitteilte. Ich rief den to Padamuria, damit er den to Varkong hole: „Du, droben (im Gehöft) drinnen, to Padamuria, hole den to Varkong, heute ist es endgültig aus mit unserer Vetterschaft<sup>1</sup>.“

Und der kam nicht. Nur ia Ava, die Mutter, die gezeugt<sup>2</sup>, und Timang, nur die drei kamen.

erhalten. Er, der Tabakhäuptling solle sich doch von dem Muschelgeldhäuptling nichts bieten lassen, sagt zu Kakao zu to Pinia. Er solle den Muschelgeldhäuptling beim Wort nehmen und ihm sagen: „Nun Freund, da du so schrecklich viel Muschelgeld besitzt, so rücke mal heraus mit einer Rolle Muschelgeld und schenke sie mir. So übst du Nächstenliebe. Dann werde ich die Hütte über den Toten, womit ihr mich beschimpft habt, niederreißen, ein Fest zu Ehren des Toten veranstalten und Muschelgeld an die Leute verteilen.“

Es ist nämlich bei den hiesigen Eingebornen Sitte, daß zu Ehren eines Toten, der einer reichen Familie angehörte, zwei Feste gefeiert werden, das erste zwei Wochen, das andere zwei, drei, vier oder fünf oder auch noch mehr Jahre nach seinem Tode, wenn die Hütte, in der er begraben liegt, verfault ist. Beim zweiten Feste findet aber kein Essen statt, sondern es werden nur Tänze aufgeführt und Mandelbaumfrüchte und Muschelgeld verteilt.

<sup>1</sup> To Pinia sagt, daß er von seinen Vettern nichts mehr wissen wolle, daß sie für ihn als Verwandte nicht mehr in Betracht kämen.

<sup>2</sup> Der hiesige Eingeborne wird selten eine Frau, die bereits geboren hat, mit *u* = du anreden, sondern immer mit *amur* = ihr zwei, auch wenn sie ganz allein des Weges geht.

Der Eingeborne redet nie eine Frau vom anderen Stamme an, wenn er ihr allein begegnet, er wird sie höchstens mit dem kurzgezogenen *hō* begrüßen. Früher machte er, wenn er von weitem eine Frau vom anderen Stamme sah, einen großen Bogen, um nicht in die Nähe der Frau zu kommen.

Auch wenn mehrere Eingeborne beisammen sind, werden sich manche Eingeborne immer schämen, Frauen vom anderen Stamme anzureden. Auch diejenigen, die sich dazu erdreisten, werden sich kurz fassen, und dann eine Frau, die schon geboren hat, nie mit du anreden.

Würde man erfahren, daß ein Eingeborner eine Frau vom anderen Stamme mit du angeredet hat, so würde das von allen so ausgelegt werden, daß er mit der Frau bereits geschlechtlichen Umgang gehabt hat.

Mit einer Frau vom selben Stamme ist der Eingeborne auch noch sehr reserviert. Auch zu ihr wird er, wenn sie schon geboren hat, meistens *amur* = ihr zwei sagen, auch wenn sie allein ist. Er wird von ihr höchstens eine Betelnuß und ein Pfeiferblatt erbitten und nur ein



*Ma iau nga biti dari u ta dital: „Ba ia Ava, vakir di ore amutal ma to mangit, ma ngo ko ra tinata. Ina tir iamutal. Taŋgo amutal vaule amital ma nanima ra pal. Amutal iat amutal vaula vakuku kamamital pal. Ma amital vakari amital tatike ta tinata upi amutal a vaule amital ma nanima ta ra paka na marut na pal. Amutal vaula vakuku-pa iamital. Vakari amital nuk-tavune-vue nām to Laŋlaŋgur. Ngala i nga mat kan ta ura paka na tabu tamamital. Na ngala ta tabu i nga mal ia, upi amital a punaŋ ia me. Ma a ura matuana dir nga luŋa ka me Turaŋut ma Tamie. Ba iā va avat: Amital nga ive kana ta paka na tabu ma iā na ava tatata nurnur upi ia. Amital nuknuk pa ka nam. Ba tikai i ŋgi tutue-pa kana lukara ba amital tia nuk-pa nam to Laŋlaŋgur. Vakari amital a utul a luŋa upi amital a tavune nā to Laŋlaŋgur. Amital nuknuk-pa ia. Ngala amital a luluai na tutana, amital a a ngala ringute ka. Bea amital, amital a ngala da iavat, upi amital a ti pait ikā nā amana. Ba iā mua amutal a ve au ta nam amutal vaule au me. Iā ngo kan amutal a biti ba iau oro vakuku iamutal. Taŋgo amutal voŋo ra kor meme au abara ra valvaliau, u Timiaŋ ma ia Taba. Ma ia Ava dove kamamatal tinata nā u tagi tatar me. Taŋgo kavavat iat nam ra tinata.“*

Und ich sagte zu den dreien: „Ia Ava, weswegen man euch (hierher) ruft, ist (eigentlich) nichts, nur wegen jenes Wortes. Ich will euch fragen. Denn ihr drei habt uns drei beschimpft mit jener Hütte (droben im Gehöft) drinnen. Ihr drei habt ohne jedweden Grund unsere Hütte beschimpft. Und wir drei, wir haben nichts gesagt, was dazu hätte Anlaß geben können, daß ihr drei uns mit jener alten Hütte droben (im Gehöft) drinnen beschimpftet. Ihr drei beschimpft ohne Grund uns drei. Wir drei vergessen nicht den to Langlanggur. Wäre er, als er starb, Besitzer gewesen von zwei Häuflein Muschelgeld, hätte der sich etwas Muschelgeld hübsch verdient, dann hätten wir ihn damit begraben. Seine beiden Neffen Turangut und Tamie haben dumm gehandelt (als sie Muschelgeld über dem Grab des to Langlanggur verteilten). Aber ihr natürlich meint, daß wir von seinem Muschelgeld versteckt halten, und so sprecht ihr davon. Wir gedenken seiner. Wenn immer einer ein Fest gibt, so gedenken wir des to Langlanggur. Wir drei sind nicht so vernagelt, daß wir den to Langlanggur vergessen würden. Wir gedenken seiner. Wären wir drei reiche Häuptlinge, so würden wir drei über dem Grabe des to Langlanggur ein Fest machen. Wären wir drei (reich) wie ihr drei, so hätten wir es längst gemacht. Nun sagt mir doch endlich, warum ihr drei mich beschimpft habt. Also, daß ihr nicht

paar Worte mit ihr wechseln, oder es müßte denn eine ganz nahe Verwandte sein, mit der er sich dann auch schon etwas länger unterhalten darf.

Seine Schwägerin wird der Eingeborne immer mit *avat* = ihr anreden, niemals mit du oder ihr zwei.

Seinen Schwager redet er mit *amur* = ihr zwei an.

In Begleitung von anderen, nicht nur von Menschen, sondern auch von Tieren, wird man hiezulande immer mit Rücksicht auf die ganze Begleitung angedredet; also in Begleitung nur eines Menschen oder nur eines Tieres *amur* = ihr zwei, in Begleitung zweier *amutal* = ihr drei, in Begleitung mehrerer *avat* = ihr.

*Ma ia Ava i nga biti: „Pa amur marmari oau ta ngo r'angu tinata?“*

*Ma iau nga biti: „Dove ngo u tañtani tana? U voño-tar iamital ika upi avat a vaula amital. Ba iau vakankan iamutal ma r'ava? Taño di pa tur-pir-vue ngo ra pap. Upi dat a murmur uka ia'ra pap. Ma taño amital kaian ika ta ngo kaveva enena tinata. Ava tatike-pa ka na ngunan. Ma a pap pata. Upi mua avat a vaule amital ika ma nã ra ur. Ba upi mua ta tabu ava ngo ava kankankan upi ia, upi da pa ra pap me? Nã di nga tatatik-pa na ra tabu tai ra ahina, nã di nga papapa me. Ngala ba a boroï, taño a tabi-tabuna ma ngala bea a bulamot. Ngo ra pap pa i ti to-pa ia nã ra ñala na tabu. A mataina ra utul ma ra ivat na pokono. Ma ngo ra ñala na tabu di nga pa ia me! A laptikai ma ari ma a arip i nga mur. Ma amutal vue ke. Ngo ke ba ta loloi da pa ngo ra pap me. Ba amutal a nga takan-pa ta ik a tabu nã ina ñañare-tar ia upi da papa me. Ba ina ñañare-tar ia ka va mua: akano ra pupui, Ma amutal a io malã upi ia. Ba iã na uve ra pap, ba n'amutal kankan upi ia. Iã nã mua amutal vuavue nã ra tabu upi amutal a takan-pa nam mua kamamutal tabu ta nam ra pupui.*

meint, ich hätte euch für nichts und wieder nichts (hierher) gerufen. Denn ihr drei habt die Menge bezüglich meiner am Ufer belogen, du Timang und ia Taba [*alias* to Ngorongorono]. Und ia Ava, was haben wir denn gesagt, daß du deswegen weinst? Denn jenes Wort ist doch wohl von euch.“

Und ia Ava sagte: „Habt ihr kein Mitleid mit mir wegen des Wortes, womit man mich beschimpft hat?“

Und ich sagte: „Warum weinst du doch? Du belügst uns drei ja nur, damit ihr uns beschimpfen könnt. Womit habe ich euch denn beschimpft? Warum hat man aufgehört vom Hund zu sprechen? Davon allein sollten wir sprechen. Wir waren ganz erstaunt, als wir auf einmal euer wirklich ganz merkwürdiges Wort vernahmen. Ihr sprecht nur vom (Fest, was man) im Gehöft (veranstalten soll). Vom Hund kein Wort. Damit ihr uns mit jenen Knochen<sup>1</sup> recht beschimpfen könnt. Aber welches Muschelgeld ist das nur, warum ihr böse seid, womit man den Hund bezahlen soll? Hat man das Muschelgeld, womit wir bezahlen wollten, aus dem Mist ausgescharrt (daß ihr es nicht annehmen wollt)? Wenn es noch ein Schwein gewesen wäre, denn Schweine sind teuer. Und wenn es erst ein Pferd gewesen wäre. Aber dieser Hund ist nicht viel Muschelgeld wert. Der kostet 3 oder 4 Faden. Und dann wollte man ja den Hund mit viel Muschelgeld bezahlen. Zuerst wurden 6, nachher 10 Faden angeboten. Aber ihr drei habt's nicht gewollt. Zum Donnerwetter! Den Hund soll man vielleicht mit einer Rolle Muschelgeld bezahlen? Aber ich will

<sup>1</sup> Mit jenem Toten (to Langlanggur).

*Ma amur mua nă, Timañ ma to Noronorono, i dave mua nă ra balaimamur? I nala? Amur varvaula ma nă kamamur ura nala na tabu? Iă mua amur a varvai mala tana ŋgo na marum, iau vakankan pa iamur mua nă. Upi u, Timañ, una tut uti, mua ma una kabañe mal iu: Bea iau Timañ, iau luluai tuna ma ra tabu. Iă ina kimut nă ŋgo iau ra tapeka. Iă ka avet nam ra umana tena-varkurai ave rarañ ma nam ra kiap. Upi una vana uti upi una biti, ba u varpuai ta ŋgo ra kiap ba pa i nala, a tabu ba i nala. Amana pa i ŋga vut ŋgo ra kiap, di ŋga vatañ iavat ma ra luluai na tabu. Ŋgoko ra tapeka i luluai. Ia una varpuai, bea pata, a tabu i nala.*

*A dovotina, amur vatañ pa iă ra lukara. Amur a pait ia ke, taŋgo*

euch das Muschelgeld zeigen, womit man den Hund bezahlen soll. Also will ich es denn zeigen: drinnen im Busch liegt das Muschelgeld, womit man euren Hund bezahlen soll. Sucht mal fleißig darnach. Das ist das richtige Muschelgeld für den Hund, das, worum ihr böse seid. Ihr wollt ja unser Muschelgeld nicht. Also dann nehmt doch das da vom Busch drinnen<sup>1</sup>.

Und ihr zwei, Timang und to Ngorongorono, was habt denn eigentlich ihr zwei für einen Bauch? Einen großen? Ihr spottet mit euer beiden vielem Muschelgeld. So erzählt doch mal in dieser Nacht recht ausführlich, womit ich euch beide erzürnt habe. So steh doch auf, Timang und stell dich hierhin und nenne dich mal selbst recht kräftig bei deinem Namen (und sprich:) Ich, ich bin Timang, ich bin in Wahrheit ein großer Muschelgeldhäuptling. Und dann will ich schweigen, ich, der Tabak(häuptling). Wir Richter wir sind nur bekannt wegen unserer Richtermützen. Aber du stell dich hierher und dann sage, daß die Richtermütze kein Ansehen, das Muschelgeld aber viel Ansehen verleiht. Früher, als die Richtermütze noch nicht aufgekommen war, da hat man euch Muschelgeldhäuptlinge genannt. Aber jetzt, da die Mützen aufgekommen sind, nennt man euch nicht mehr Muschelgeldhäuptlinge. Jetzt ist der Tabakhäuptling<sup>2</sup>. (Jetzt gelten die Tabakhäuptlinge.) Sage, daß das nicht wahr ist, daß das Muschelgeld allein Ansehen verleiht.

In Wahrheit, ihr zwei sprecht von Fest feiern. Also so feiert doch, denn

<sup>1</sup> Exkremente.

<sup>2</sup> D. h. jetzt haben die Häuptlinge, die vom weißen Richter eingesetzt werden, zu kommandieren. Es wäre jedoch unrichtig, zu behaupten, daß die „Muschelgeldhäuptlinge“ ihr Ansehen durch die „Tabakhäuptlinge“ eingebüßt hätten. Auch heute noch hat der Eingeborne, der am meisten Muschelgeld besitzt, durchschnittlich das größte Ansehen.



*amur vatañ-pa ia ma ra ñilimamur. Amur a pait ia ta kamamur ñgunan. Ma pa amur vañgue ta boroï, upi amur a ien vakilañ ia, upi avet a kiki-pa iamur me? Ba u Timañ, o kamu ñala na boroï ñgokamana, upi una poka ma una ien ia, tañgo u ti mamaiñai upi ra boroï. Ma iã nã u varvaula, una tur ta ñgo ra luai na matañgu, ma una biti ba maia nã iau tatike nã o ra ik a tinata, tañgo u luluai ma ra tabu, ma upi ina kimut, upi una tiñgal iau. Io upi mua una tabar iau ma ta kapo na loloi na tabu, tañgo a dovõtina, iau a luveana, tañgo a varmari nã, u mari iau. Ma iau, ina ñga tibuna poko-pa ia upi ina re-vue ra pal me, upi na boina. Io avat a tut papa ma vana ka mua. Niñene dat a tata mulai. Ba ari pa avat a vut, ina tidiñ mule kauñgu luve na ñgaramut upi avat nã ra lululuai na tabu.“*

*Ma i ñga malana. Ma vakari mua dia ñga vut. Dia ñga kamale ñga. Ma di ñga mama vila-pa diat. Ma pata.*

*Iau ñga biti: „Ba ñga dia vut, dia burutue r'ava? Dia burut-pit. Tañgo pa dia ñga burutue ñgo ra tinata.“*

*Io a ura bar-maku to Vutliu ma to Varuru dir ñga tadap to Kalelek. Ma dir tul ia upi ta malañgene. Ma dir ñga biti dari ba: „Amir ruva ka la kan ubarama ka Tokokoumur,*

ihr zwei spricht davon mit eurem Munde. Feiert es in euer beiden Gehöfte. Und habt ihr beide kein Schwein, damit ihr mal probiert, ob es gut schmeckt und damit wir euch beiden dabei zuschauen? Aber du Timang, du hast ja ein großes Schwein. So schneide es doch in Stücke und iß es auf, denn dich gelüstet ja sehr nach Schweinefleisch. Und weil du uns beschimpfst, so stelle dich hier vor mich hin und sprich: ja ja, das habe ich gesagt. Denn du bist ja ein Muschelgeldhäuptling. Ich will dann schweigen und du sollst mir verbieten, noch weiter zu sprechen. Also so schenk mir doch eine Rolle Muschelgeld, so erheischt's die Liebe, so liebst du mich. Und ich, ich werde selbst die Rolle aufschneiden und dann die Hütte niederreißen und darüber das Muschelgeld austeilen. So wär es allerliebste. Also so steht doch auf und macht, daß ihr fortkommt. Morgen werden wir weiter sprechen. Wenn ihr nicht kommt, werde ich meine Arme-Schlucker-Trommel<sup>1</sup> rühren, um euch, ihr Muschelgeldhäuptlinge (herbeizurufen).“

Und es ward morgen. Aber sie kamen nicht. Sie weigerten sich zu kommen, man schickte vergebens nach ihnen aus.

Ich (to Pinia) sagte: „Die kommen nicht; wovor haben sie jetzt Angst? Sie haben unterwegs Angst gekriegt, aber sie haben sich nicht gefürchtet jenes (famose) Wort zu sagen.“

Also stellten sich die beiden Schwager to Vutliu und to Varuru bei to Kalelek ein. Und sie forderten ihn auf, einen Tanz anzuordnen. Und sie sagten so: „Wir zwei schämen

<sup>1</sup> *A luven na ñgaramut* = die Arme-Schlucker-Trommel: die Trommel, die einem armen Schlucker gehört.

*kan mua namam dir turana dir a ñañalia mulai. Ma ia'ngo amir vana piam ngo to Kalelek, upi una ve dir, upi amutal a varurue-pa ngo ra umana bul u tai ngo ra malañgene."*

*Io to Maidan i nga tadap dital ara ra kuba i to Kalelek. Ma dital nga varait papa ara ra kuba i to Kalelek. Ma dital nga nuk upi nam to Pinia. Ma dital nga varkuvoko me.*

*Ma to Kalelek i nga ve nga to Pinia tai o ra malañgene: „Bea ngo la amital van uti upi amur turana, upi ina ve amur, upi datal a varurue ra tarai upi ta malañgene."*

*Dir nga mulaot inga: „Bea, maia va mua, a boina nã upi dat a vamut-vue ka ra papait na varñañar."*

*Dari. Ma to Vutliu i nga dari: „Ba kan dat a nauvana. kankan varñgil, upi dat a malmal varñgil ta ngo ra ura paka na malañgene. Taño da nga kaian ta ngo ra tinata, taño pa datal nga munure. Di nga tia kap-tar ia ka ta datal, ma ngo datal kakaina me. Ba upi datal a vamut-vue, taño i tar po vavailik. Ma na mut i tuna ka. Dat a tia vamut-vue kadia tinata me, upi va na parika."*

*Ma to Pinia i nga biti: „Bea nã ra tinata, dia tatatike, kadiat irirai ka nã. Ma kan una toratorom upi iã to Vutliu. Ma ngo ra ura malañgene dir a vana varñgil nam. Dir a varvurmur vurvurbit. Io ma datal a*

uns, hinauf nach Tokokoumur zu gehen, denn die beiden Brüder<sup>1</sup> dort könnten wieder böse werden. Darum sind wir zu dir gekommen, to Kalelek, damit du ihnen Bescheid sagst, damit ihr drei die jungen Leute versammelt für den Tanz.

Also stellte to Maidang sich bei ihnen ein, bei der Wohnung des to Kalelek. Und die drei gingen zusammen von der Wohnung des to Kalelek aus. Und sie wollten zu to Pinia. Und sie begegneten ihm.

Und to Kalelek berichtete dem to Pinia von dem Tanz (und sagte zu ihm): „Wir drei kommen hierher zu euch zwei Brüdern, damit ich euch mitteile, daß wir die Männer zu einem Tanz versammeln wollen.“

Die beiden waren damit einverstanden. Sie sagten: „Ja, allerdings, so ist's recht, damit wir endlich den Zwistigkeiten ein Ende machen.“

So. Und to Vutliu (sagte) also: „Damit wir Vetter nicht einander böse seien und damit wir im Frieden leben, dazu sollen uns die beiden Tänze verhelfen. Denn wir waren ganz erstaunt, als auf einmal dieses Gerede aufkam, denn wir wußten es nicht. Man hat es uns überbracht, und jetzt sind wir in Verlegenheit darum. Aber wir wollen damit Schluß machen, denn schon weiß alle Welt davon. Es soll vollständig aufhören. Wir wollen ihrem Gerede ein Ende machen mit den beiden Tänzen, damit die Sache vollständig erledigt werde.“

Und to Pinia sagte: „Das, was sie sagen, haben sie anderswo hergeholt. Schenke du dem to Vutliu kein Gehör. Die beiden Tänze sollen als gegenseitiger Austausch gelten, sie sollen überall zusammengehen. Und jetzt

<sup>1</sup> To Pinia und to Maidang.

*varbaiai. Avat a rut-pa ia."*

*Bea i nga malana ma di nga varurue ka ra tarai. Io ave nga kukur unga ra malaŋgene. Di nga tur unga va mua, ma di nga tova.*

*Dia nga biti, ba doat da malaŋgene lua Vunadui. Ma iau nga biti: „Ba pata, amital na lua, ma na namur avat na, taŋgo di nga tata lua upi amital."*

*Ma to Kalelek i nga irop uka ra malana, ma i nga pupuŋe ra tavur. I nga io upi to Maidaŋ me. „Ba avat a rubat-pa ta lom ma ta taŋgete ma ta kaur ma ta kunai, ma avat a mar nam ra pal. Dat a mar-kapi ia ka va ma dat a kip-pa ta ura paka na ngaramut."*

*Io ave nga vana urama Naŋana ma ave nga kakap-papa nga va mua a lom ma a taŋgete ma a kunai ma a kaur. Ma to Kalelek i tatak-papa a iar, ma di avir-pa ra buai arama Ramaravot, ma di nga vu-pa ra tavur, ma ave nga moŋ papa ma ave nga takan-papa nga va mua a lom ma a taŋgete ma a kunai ma a kaur, ma ave vana uboro ko va mua Vunaturkapeo. Ma di nga biti ba, ta umana ati diat a mar-value ra pal, ma ta umana diat a kip-pa namam ra umana ngaramut Tokokoumur. Ma di kip-pa ia, ma di vut me. Ma di vuŋ iā ra umana ngaramut. Ma di nga vartul: „Ba ta tikai na tutana na alal-tabu ta nā ra ŋala na ngara-*

laßt uns auseinandergehen. Übt den Tanz schnell ein."

Als es wieder morgen war, versammelte man die Männer. Wir übten sitzend den Tanzgesang ein. Und dann stand man auf und übte den Tanz ein.

Jene sagten, ihr Tanz in Vunadui solle zuerst stattfinden. Und ich (to Pinia) sagte: „Nein, unser Tanz soll zuerst aufgeführt werden und nachher der eurige, denn man hat uns zuerst herausgefordert."

Und als to Kalelek am Morgen aus seiner Hütte herauskam, blies er das Tritonshorn. Er wollte den to Maidang damit herbeirufen. (Und er teilte denen, die herangelaufen kamen, seine Befehle aus:), „Reißt Zierpflanzen aus und Drazänen und Bambusstauden und Alangalang-Gras, und schmückt jene Hütte<sup>1</sup>. Wenn sie fertig geschmückt ist, wollen wir Holztrommeln hintragen."

Wir gingen also hinauf nach Nangananga und holten Ziersträucher und Drazänen und Alangalang-Gras und Bambusstauden. Und to Kalelek holte Pfeffernußblatt, und droben im Gehöft Ramaravot erkletterte man Betelnüsse, und das Tritonshorn wurde geblasen, und wir schmückten uns und trugen die Ziersträucher und die Drazänen und das Alangalang-Gras und die Bambusstauden. Und so gingen wir hinunter ins (Gehöft) Vunaturkapeo. Und man sagte, einige sollen zunächst hier bleiben und die Hütte schmücken, und andere sollen die Holztrommeln in Tokokoumur holen. Und man trägt sie auf der Schulter und kommt damit an im Gehöft Vunaturkapeo. Und man legt

<sup>1</sup> Nämlich die Hütte in Vunaturkapeo, allwo der Verwandte des to Pinia und seiner Sippe, wozu auch to Kalelek gehört, begraben liegt.



*mut. Ma na papait ia.*

*Ma ave tut papa ma ra iar ma a buai, ma di varlapañ.*

*Di varlapañ par, ma di kutu ra tabu, ma di tabar nã ra tarai me, a vinun na pokono ma ilima.*

*Ma di nga kutu-vapar ra tabu, ma di nga varunak, upi na tut ra ngaramut: lo mua na tut. Ma di nga vatut ra baluai. Di nga vu ra tavur, ma di nga tidiñ nã ra ngaramut, ma di nga par nã ra kudu, ma di nga kukukula.*

*Ma ave nga vana ikik inga.*

*Ma i nga par a umana buñbuñ. Ma i nga vala tañi bo ra ngaramut. Ma di nga papakat a vudu. Ma di nga kubu ra buñ na malañgene: ba tai ra kaka-kakapi a malañgene.*

*Amana ra buñ na malañgene to Maidañ ma to Ve ma to Pinia ma to Mie ma to Bentuna ma Turañut ma to Vañguria ma to Vutuna dia nga pala tika na loloi na tabu, ma dia nga tibe-varbabaiane, i nga vinvinun.*

*Ma di nga kap-varvarurue ra umana lololoi na tabu maro ra valian ma mamaria ka Vuneibañgam ma marama Ralubañ ma mara Tokokoumur ma maro Vunamamada ma mamarama Takel. Ia par a vinun na loloi ma a lavuvat. Ma di nga vuñ-kapi ia uro Vunaturkapeo. Ma di nga vi ia tai ra kaur, ma di*

sie hin die Holztrommeln. Und man verordnete, daß ein Mann über der größten Holztrommel Muschelgeld austeile. Dann erst solle sie erdröhnen.

Und wir erheben uns mit Pfefferblatt und Betelnuß und teilen es aus.

Als man mit dem Pfefferblatt- und Betelnußverteilen fertig ist, teilt man Muschelgeld aus, und man schenkt's den Männern. Es waren 15 Faden.

Und als das Muschelgeld ausgeteilt ist, drängt man, daß nun die Holztrommeln gerührt werden. So fange es denn endlich an (das Getrommel). Und es begann das Getrommel zu Ehren des Toten. Und man blies das Tritonshorn, und man rührte die große Holztrommel und schlug (mit der flachen Hand) die kleine Holztrommel, und man lärmte und schrie.

Und wir gingen auseinander.

Und es waren einige Tage vergangen. Und oft erdröhnte noch die Holztrommel<sup>1</sup>. Und man schlug mit dem Buschmesser Bananentrauben ab. Und man setzte den Tag des Tanzes fest.

Am Tanztage machten to Maidang und to Ve und to Pinia und to Mie und to Bentuna und Turangut und to Vangguria und to Vutuna eine Rolle Muschelgeld auf, und sie verteilten sie, jeder erhielt 10 Faden.

Und man holte die Rollen Muschelgeld zusammen vom Ufer hinauf und von da drinnen dem nach der Buschseite zu (gelegenen Gehöft) Vuneibanggam und von dort unten dem Gehöft Ralubang und von drüben dem Gehöft Tokokoumur und von (dem Gehöft) unten Vunamamada und von drüben dem Gehöft Takel. Es

<sup>1</sup> D. h. noch manche Tage vergingen, bevor das Fest gefeiert wurde.

*nga mari ia ma ra taŋgete ma a pidi ma a rumumu. Ave nga varait ra palapalaŋa, ma ave nga vana Tokokoumur. Ave nga takan-pa nã ra tabu di nga pala ia. Ave nga tak-pa ia ma ave nga vana Vunairima ma ur ika mulai Vunaturkapeo. Ma ave nga kap ta ra umana rumu mulai. Ma ave nga tadap ra varden. Dia nga vura na tur-pa ra malaŋgene. Ma dia nga olo nã ra varden. Ma di nga tak-pa ra tabu, ma di nga kutu ia ta nã ra varden dia nga malaŋgene.*

*Di tabar-vapar diat meme. Ma i par. Ma dia ño.*

*A malaŋgene na tarai mulai i arikai. Ma dia malaŋgene. Ma di vi-pa ra rumu ma ra tabu, ma a ram, ma a taŋgete. Ma di rume-tar ŋgo ra umana rumu ma ŋgo ra umana taŋgete ta nã dia malaŋgene ma di vuñ ra umana ram ta diat. Ma dia nga olo mua na ra tarai. Ma di rubat-pa ra umana rumu ma a taŋgete, ma di tak-pa ra umana ram. Ma di nga varmur papa me. Ma dia vana upi to Noroñorono. To Kalelek i nga lua tavevet. Ma nã r'ana umana rumu, ma nã r'ana umana taŋgete ma nã r'ana umana ram di nã to Noroñorono, taŋgo i nga oro. Di nga vaura kalie-tar ia tana. Ma nã to Rikie i nga ti vura na rubat-value-pa tika na rumu, ma i nga pit ia. Ma to Rikai i ribat-*

waren im ganzen 19 Rollen Muschelgeld. Und man brachte sie ins Gehöft Vunaturkapeo<sup>1</sup>. Und man band sie an Bambusstauden, und man schmückte sie mit Drazänen und Ziersträuchern und Lanzen. Wir gingen zusammen auf den Wegen, und wir gingen in das Gehöft Tokokoumur. Wir nahmen das Muschelgeld, das man aufgemacht hatte, wir nahmen es zu uns und wir gingen nach Vunairima und wieder ins Gehöft Vunaturkapeo, der Uferseite zu. Wir nahmen auch noch Lanzen mit. Und wir kamen zu den Frauen. Sie hatten eben zu tanzen begonnen. Als die Frauen daran waren, der Reihe nach vorzutanzten, nahm man das Muschelgeld und teilte es unter die Frauen aus, die tanzten.

Und ihnen allen gibt man Muschelgeld. Und fertig ist (der Tanz). Und sie ruhen.

Dann beginnen die Männer zu tanzen. Und sie tanzen. Und an die Lanzen bindet man Muschelgeld, ebenso an die Ziersträucher und Keulen. Und man steckt die Lanzen und die Ziersträucher in den Boden vor den Tanzenden, und man legt vor ihnen die Keulen hin. Und die Männer treten in Reihen zu dritt, eine Reihe nach der anderen, hervor und tanzen eine nach der anderen in der ersten Reihe. Und man zieht die Lanzen und die Ziersträucher wieder aus dem Boden heraus und man nimmt die Keulen (vom Boden) auf. Und man geht prozessionsweise damit fort. Und sie gehen zu to Ngorongorono. To Kalelek ging uns voraus. Für ihn waren (all) die Lanzen und Ziersträucher und Keulen, für ihn, to

<sup>1</sup> Diese 19 Rollen Muschelgeld wurden am Tanztag im Gehöft Vunaturkapeo zur Schau ausgestellt. Welch erhebendes Gefühl mußte to Pinia und seine Sippe erfüllen, daß sie soviel Muschelgeld ihr eigen nennen konnten, und daß sie nun in der glücklichen Lage waren, es denen vom anderen Stamme zu zeigen!

*pa tika na rumu ma i kalie. Tukritia i takan-pa ra ram, ma i rapu ra pia me. Ma nã to Boina i vut-papa ma ra palavat ma i nga kita taun nã ra ram na vuai me, ma i nga lalam-lake. Upi ra vinarubu. Dia nga an upi diat a ub iavet. Dia nga padapadapa ra mañama-nana kai ra umana tutana lua.*

*Io i nga par mua nã ra mala-ngene. Ma dia nga varvai ta nã to Boina ma Tukritia ma to Rikai ma to Noronoro: „Ba nanika la a papait na tabataba ka nanika dia pait ia; dia rapu ka ra pia ma ra ram ma dia pit ra rumu, ma dia balakadik.“*

*Io to Rongaia ma to Vue dir nga biti ba: „Ava rapue nã kaveve ram dave, ma nam ra rumu ava pit ia dave? Avat ke, avat a ngala ub iavet ika nã.“*

*Dia nga varpuai vavañgu: „Ba pata, ave rume tuna ka, avet, ave tia malañi ka ma ngo.“*

*Ma to Pinia i nga biti: „Nã ava rapu ra pia ma ra ram ma ava*

Ngorongorono, denn er hatte gerufen (uns beschimpft). Alles steckte man vor ihm in den Boden. Und jener, to Ngorongorono, zog zunächst eine Lanze aus dem Boden heraus und zerbrach sie. Und to Rikai zieht eine Lanze aus dem Boden und spießt sie wieder hinein. Tukritia nimmt eine Keule und schlägt damit die Erde. Und hinzu eilt to Boina mit einer Keule und schlägt damit auf ein Schlagscheit (das am Boden liegt), und er springt über dieses Schlagscheit hinweg<sup>1</sup>. Sie wollten uns töten. Sie ahmten die Sitten der Vorfahren nach<sup>2</sup>.

Also war der Tanz fertig. Und sie erzählten von dem to Boina und Tukritia und to Rikai und to Ngorongorono: „Hört mal, die da drüben nach der Uferseite hin stehen, die hegen Kriegsgelüste: sie schlagen die Erde mit der Keule und sie brechen die Lanze und sie sind zornentbrannt.“

Also sagten to Rongaia und to Vue: „Warum schlagt ihr mit unseren Keulen den Boden, und warum brecht ihr die Lanze? Ihr, ja ihr hättet uns beinahe umgebracht.“

Sie verneinten es; (aber) sie logen (sie sagten): „Nein (das ist nicht wahr). Wir, wir (haben) nur die Lanzen in den Boden gesteckt wie andere (es tun), wir, wir haben nur Spaß machen wollen.“

Und to Pinia sagte: „Ihr, die ihr den Boden schluget mit der Keule

<sup>1</sup> Das war eine Aufforderung zum Kampfe.

<sup>2</sup> In früheren Zeiten wäre unter solchen Umständen der Krieg zwischen den beiden Stämmen unvermeidlich gewesen.

To Varkong und seine Sippe hatten nicht erwartet, daß to Pinia und seine Stammesverwandten ein so großes Fest feiern und dabei so viel Muschelgeld ausstellen würden. Sie waren nun beschämt. Ja, als die vom anderen Stamme nun ihrerseits zu prahlen anfangen und dem Haupthelden to Ngorongorono vor aller Welt Keulen, Lanzen und Ziersträucher feierlichst überreichten, wurden sie gereizt. Sie steckten Lanzen in den Boden und schlugen die Erde mit Keulen, was in früheren Zeiten das Zeichen zum Angriff, die Aufforderung zum Kampfe war. Sie hätten nun gerne einige von denen, die sie beschimpft hatten, noch obendrein niedergemacht.



*pit nã ra rumu, amital nokari, pa amital takap.*"

*Dari. Ma to Varuru i nga vut papa ka ma i nga bor to Vue: „Bea i par, beu ngalika mule ava tatata, taŋgo avat a umana bul avat ti raprap-pa ngo ra ikik."*

*Ma to Kalelek mua i nga biti: „Ea bulik, ngaliaka nã ra ikik damana. Iau kakika ngo iau ti vama-mal varurue dat. Ma na par ngori nam ra tinata na kankan."*

*Io i nga par, ma ave nga vana ikik.*

*Ave nga vaura kaka, ma ave nga vaura papa ra umana boroi, ma ave nga vaura kudar vurvur-bit: „Upi ra vudu mulai ta ra umana, upi ra tuntuan na up, ma upi ra kumkumit na mapinai ma upi ra kimita na dawai. Ma di vi ra umana boroi.*

*Ma i malana mulai, ma di vaura pipitai, a ku. Ma di vaura doko nã ra umana boroi, ma di vaura ul diat. Ma di pokopoko va diat, ma di vaura kurit diat, ma di vaura mar diat ma ra purpur, ma di vaura tumu diat. Ma dia vaura ki ka va. Ma dia vut varvaruruai va mua ra umana vaira. Ma ta ra umana maŋgit dia kapi ia, ma ta ra umana boroi ma a ku ma a vudu. Ma di vaura tavur varvaruruai a boraboroi.*

*Ma ave vut varuruŋ parika. Ma di balaŋ nã ra umana maŋgit. Di pala ra mapmapinai ma di ngo ra*

und die ihr die Lanze gebrochen, wir drei wir sind hier, wir laufen nicht fort (vor euch)."

So. Und to Vururu kam eilends hinzu und schalt den to Vue: „Es ist fertig, hört auf zu sprechen, denn ihr jungen Leute seid selbst an all dem Schuld."

Und to Kalelek sagte jedoch: „Holla, junge Leute, laßt doch diese Plackereien. Ich allein stifte Frieden zwischen euch und uns (zwischen eurem und unserem Stamm). Diese zornigen Worte sollen von heute ab nicht mehr gesprochen werden."

Es war fertig also, und wir gingen auseinander.

Und wir alle schabten Kokosnüsse, und wir alle kauften Schweine, und wir alle in allen Gehöften bereiteten das Festessen vor: einige holten wieder Bananentrauben, andere brien Yams, andere schnitten Blätter ab, andere holten Brennholz. Und man band die Schweine.

Und es ist wieder Morgen und alles preßt die Kokosnußmilch aus (und macht) die Kokosbrühe. Und alles schlachtet die Schweine und alles sengt sie mit Kokosblättern. Und man schneidet sie in Stücke. Und man legt sie auf Tragbahren. Und man schmückt sie mit Blumen und bemalt sie. Und sie liegen alle da. Und nun kommen auch die Fremden<sup>1</sup> zusammen. Und sie bringen verschiedene Gerichte mit und Schweine und Kokosbrühe und Bananentrauben. Und alles bläst das Tritonshorn, damit die Schweine zusammen in der Reihe getragen werden.

Und wir kommen alle zusammen. Und man übergießt die verschiedenen Gerichte (mit Kokosbrühe). Man

<sup>1</sup> Es waren an die 2000 Fremde, die zum Feste kamen.

*up tana, ma di tora ma ra ku. Di tototoro ma di tototoro ma di tototoro, ma di poko ra umana boroi. Di poko-vapar ia ka va, ma di la-lañ par, ma di varunak: „Bea da tokatokom mua.“*

*Ma to Maidañ ma to Pinia dir takan-pa ra tabu, ma dir tokatokom me ta nã ra mañmañgit. Ma di vaura minamai tai ra umana boroi ma tai ra vudu ma tai ra ku.*

*Di tokatokom par. Ma di nga varunak ika upi ra tinabar: „Bea a rut, kan na marum, dat a tiba.“ Ma di nga tiba ka va mua.*

*Ma a varden dia ngingit a vudu ma dia tibe ra boroi. Ma a tarai dia tabar ma ra mañgit.*

*Ma di tut ma ra ulele. „Dat a kap-tar ra mañgit ai o ra ura lup ku-ta.“ Ma di nga rubat-pa ia ma di kip-pa ra boroi ma ta ra umana mañgit irirai, ma di kap-tar ia: „Bea o r'amamur mañgit ngo amur nga oraoro upi ia, amur a ien-pa ia ta nã.“ Dia nga tar mala me: „Euve!“ Ma dia nga pipil-pa ia ma dia nga vura na tatakan ma dia nga ian. Ma to Maidañ i nga vut papa, ma i nga tir diat: „Ba avat iia i kudar avavat, bulik? Nã keabula ra mañgit ave kudarane ai ngo dir nga oro. Ma avat keabula iia i kudar avavat? Nam kamamital iã ra mañgit bo aboro Vunatovañgira, ma pa ava ng'oba. Ma kamamital ta ra umana rumu arima Tokokou-*

breitet Blätter aus und man schneidet die Yams in Stücke und tut sie in die Blätter, und man begießt sie mit Kokosbrühe. Man begießt und begießt und begießt, und man schneidet die Schweine in Stücke. Als man sie alle in Stücke geschnitten und alles begossen hat, drängt man: „Vorwärts, jetzt ans Bezahlen.“

Und to Maidang und to Pinia nehmen das Muschelgeld und bezahlen damit all die Gerichte. Und alles wird bezahlt, die Schweine und die Bananen und die Kokosbrühe.

Man ist mit dem Bezahlen fertig. Und man drängte, (das Essen) auszuteilen. „Machen wir schnell, sonst wird's Nacht, wir wollen das Essen austeilten.“ Und so verteilte man es denn.

Und die Frauen pflücken die Bananen (von den Trauben) ab und sie teilen das Schweinefleisch aus. Und die Männer teilen die (anderen) Gerichte aus.

Und man hebt das Gestell in die Höhe, (auf dem Essen liegt). „Wir wollen den zwei Kokosbrühe-Liebhavern<sup>1</sup> das Essen bringen.“ Und man zog (das Gestell) aus dem Boden heraus und man trug ein Schwein und andere Gerichte, und brachte es hin (zu den beiden) (und sagte): „Hier ist euer Essen, worum ihr gerufen habt, verzehrt es dort.“ Sie jubelten und (riefen:) „Euve!“ Und sie nahmen es springend in Empfang, und sie fingen an, davon zu nehmen und zu essen. Und to Maidang kam hinzu und fragte sie: „Ihr, wer hat denn für euch Essen bereitet, junge Leute? Das Essen, was wir bereitet haben, ist für die zwei, die gerufen haben. Aber ihr, wer denn eigentlich

<sup>1</sup> Ngorongorono nämlich und Timang.

*mur, ma pa ava nga bali mal ia. Ma ave malaŋgene, ma ave nga malaŋgene ke tai ra rot, vakir ave nga malaŋgene tai kavava ta ŋunan.*"

*Ma dia nga nur-vue to Maidan ma dia nga ien adia maŋgit ita. Ma dia nga poko nã r'adia boroï ta ma dia nga tun ia ara. Ma dia nga rapue ra tika kaur abara liuliu. Ma dia nga tun na r'adia boroï ma dia nga ien ia.*

*Ma di nga tibe vapar nam ra maŋmaŋgit.*

*Ma dia vana ikika va mua ta ra umana.*

*Ma di nga tata va mua namur.*

*Ma to Punia i nga tir: „Dave ava rapue ŋgo ra kaur ati liuliu? A papait na bala-kadik ke nã. Ava papait dave nã? Taŋgo nã kamamital boroï ava rapue ana kaur abara liuliu.“*

*Dari ma to Pinia i nga biti: „Nã ke i mur upi mule o ra rapu pia ma ra ram nã o na buñ. Ma iã mule ŋgo ŋgori ava pait mule la ava ŋaŋa-malira nã upi amital. Ma amital vakir amital takap. Amital nokari ari na monon-pa iavat. ŋgo ra maŋgit ava varavarane vakir*

hat für euch Essen bereitet? Auch unser dreier Essen drunten in Vuna-tovanggira habt ihr nicht zurückgegeben. Und verschiedene von unseren Lanzen droben (im Gehöft) Takoumurdinnen habt ihr nicht zurückgegeben. Und wenn wir (bei euch) tanzen, tanzen wir nur auf der Straße, wir haben nicht in einem von euren Gehöften getanzt.“

Und sie benutzten die Abwesenheit des to Maidang und verzehrten das großartige Essen, das man ihnen gebracht hatte. Und sie schnitten ihr Schwein in Stücke und sie brieten es dort (bei ihnen). Und sie zerschlugen Bambusstauden oben hoch (an den Bäumen<sup>1</sup>). Und sie brieten ihr Schwein und aßen es.

Und man teilte alles Essen vollständig aus.

Und einige gingen fort.

Und man redete nachher.

Und to Punia fragte: „Warum zerschlagt ihr die Bambusstauden hier oben (an den Bäumen)? Ihr zürnt uns, und darum tut ihr das. Und warum tut ihr das? Denn unser Schwein ist es, worum ihr die Bambusstauden oben an den Bäumen zerschlaget.“

Und to Pinia sagte: „Das ist nur die Fortsetzung von dem gestrigen Keulenschlagen auf den Boden. Heute tut ihr dasselbe, was ihr gestern getan. Ihr wollt fechten mit uns dreien. Aber wir drei wir laufen nicht fort. Wir drei sind hier. Daß ihr's wißt, wenn euer Zorn euch übermannen sollte. Das

<sup>1</sup> Wenn früher ein Feind im Kriege gefallen war, wurde er in Stücke geschnitten, gebraten und gegessen. Beim Schneiden bedienten sich die Eingebornen des Bambus. Sie pflegten dann einige Stücke Bambusrohr oben an den Bäumen, soweit von der Erde aus ihre Arme reichten, zu zerschlagen, um ein paar gute Stückchen zum Schneiden zu erhalten.

To Varkong und seine Sippe wollten mit dem Zerschlagen des Bambus andeuten, daß auch sie einige Lust verspürten, einige von der Sippe des to Pinia zu töten, in Stücke zu schneiden und zu verzehren.



*bea di kudarane bea avavat. Apapait na bala-kadik parparika. Avat parika upi amital, taŋgo amital a utul a nat na liŋ ika, vakir kamamital ta ŋala. Ma iā tuna ava papait nā r'amamutal papait na kankan. Ba da makmaku meme avat ma ava pait mule ŋgo r'aveve ikik. Vakir kamamital ta bona maku. Ŋgo ba avat a tur meme amital, ma pata. Amamital parika."*

*To Valalar i ŋga bili dari bea: „Nā la bo dital ika ra utul a bul nā. Avet ra matotono ikik pa ave mur bo dital. Ona n'avat ava tututue r'aveve puruan upi ra papait na vinarubu. E amital, i tutut papa kan iamital. Nā ra maŋgit i kaina, taŋgo ava iau maravut uka Timan ma to Noroŋorono tana. Bea adir ika nam. Ma ŋgo da tata, taŋgo ava pil maravut dir. Bea adir ika keabula."*

*Ma i ŋga par kano tinata, ma i ŋga tul-tar iau: „U mua una tata-pa diat, upi dat a vana."*

*Ma iau ŋga biti: „Ta tikai na biti bea pa i par bo ra kankan! Io ta tikai na biti!"*

*Ma dia ŋga turtur mut uŋga.*

*Ma to Varkoŋ i ŋga biti ba: „Na par amana ra malaŋgene."*

*Ma ave ŋga vana ikikika.*

*Ma i ŋga par mule a umana bunbun, ma di ŋga kubu ia: Bea*

Essen, nach dem ihr so gierig gegriffen habt, das hat man nicht für euch hergerichtet. Das alles gibt euch nur euer Zorn ein. Ihr (tut euch) alle (zusammen) gegen uns drei, denn wir sind drei Waisen, wir haben keinen Großen (keinen reichen, angesehenen nahen Verwandten). Und gerade darum ergießt ihr euren Zorn über uns. Und doch sind wir eure Schwäger, und nun tut ihr uns das alles an. Wir drei haben keinen guten Schwager. Ihr solltet mit uns dreien zusammenhalten, doch nein. Alle sind gegen uns drei."

To Valalar sagte so: „Bis jetzt sind die drei jungen Männer allein gestanden. Wir, die Kriegstüchtigen, haben ihnen noch nicht beigestanden. Wenn ihr uns eine Schmach antun wollt, dann wollen wir uns bekriegen. Aber paßt auf, wir sind geübte Krieger<sup>1</sup>. Das war schlecht von euch, daß ihr mit Timang und to Ngorongorono zusammen gegessen habt. Das Essen war nur für die zwei bestimmt. Und wir sprechen hier, weil ihr mit den beiden hingeeilt seid (zum Essen). Das war nur für die zwei."

Und nachdem er seine Rede beendet, beauftragte er mich (to Pinia) (mit den Worten): „Du, sprich du zu ihnen, damit wir wieder gehen."

Und ich sagte: „Daß einer sage, daß das Bösessein noch nicht fertig ist! Also, daß einer es sage!"

Und sie blieben alle stumm.

Und to Varkong sagte: „Es soll fertig sein, wenn demnächst der Tanz stattfindet."

Und wir gingen auseinander.

Und es waren wieder einige Tage verflossen, und man bestimmte: Mor-

<sup>1</sup> Eigentlich Wort für Wort: der Krieg geht von uns aus, wir haben darüber zu bestimmen, wenn es losgehen soll.

*niñene a puar-lama.*

*Ma i nga malana. Ma ave varku uve ra puar-lama. Ave puar-lama arama ra taraiu. Ma di kubu ia: Ba io karaŋgam a malaŋgene aro Vunadui.*

*Ma i malana mulai. Ma ave varku mulai. Di varku papa ka va. Ma di nga vuñ-malira papa ra kiki. Ma ave nga varait varuruai papa aro Iatuia ma uro Rakumkubur. Ma ave moñ. Di nga vaura vaki ra umana kañal ma a umana perapere: „Bea a varden diat tar malaŋgene par. Dat a vanaur.“ Di nga vararak-pa iavet ika va. Ma ave vutur ma uro Vunadui. Avet añ ra kalkal. Ave nga tur na malaŋgene par, ma di tiñgal iavet: „Bea avat a tur uka bo, namur avat a malaŋgene“.*

*I nga vut ruk iã to Vutliu. Ma i nga takan-pa ra rat na tabu. Ma i vut uro ra lualua ma i takan-pa ta ra lilima na tabu. Ma i palumatamatam me tavevet. I nga vuñ ia ra ulavarivevet. Ma ura ke i palumatamatam-ur. Ma i par tatar ra bit na uma. Io i nga vapar ia ma i nga vatoai. „Io mua avat a malaŋgene.“ Di nga kakat-pa ra ngara-ngarana, ma di nga malaŋgene. Ave malaŋgene parika va ma ave ño. Ave tur, ma di bali-tar kaveve umana rumu ta abara. Ma dia takan-pa ra umana launana ma dia tar ia tavevet. Ma dia vavamaram-tar ia: „Bea dir a ki varbali ka bo ma ra*

gen ist das Kokosnußaufmachen (der Tag vor dem Tanztag).

Und es war Morgen. Und wir färbten uns für den Tag vor dem Tanztag. Wir verbrachten den Tag droben auf dem *tubuan*-Platz. Und man bestimmt: Also morgen ist der Tanz unten in Vunadui.

Und es ist wieder Morgen. Und wir färbten uns wieder. Und wir schrien, ein jeder auf seinem Platze. Und wir gingen zusammen hinunter nach Iatuia und hinunter ins Gehöft Rakumkubur. Und wir schmückten uns. Alle befestigten ihre Federbüsche auf den Köpfen. (Und man sagte:) „Die Frauen sind mit ihrem Tanz bereits fertig. Laßt uns hinunter dem Ufer zu gehen.“ Man drängte uns. Und wir stiegen hinab ins Gehöft Vunadui. Wir stellen uns auf dem Tanzplatz auf. Wir standen alle tanzbereit. Aber man verbot uns noch zu tanzen. (Man sagte uns:) „Bleibt noch stehen, nachher könnt ihr tanzen.“

Er ging hinein (in seine Hütte) to Vutliu. Und er nahm einen Korb mit Muschelgeld. Und er begab sich zu der ersten Tänzerreihe und nahm ein Bündel Muschelgeld, und er teilte es unter uns aus. Er legte es auf unsere Schultern<sup>1</sup>. Und er ging an den Tänzerreihen entlang zur Uferseite hin und teilte Muschelgeld aus. Und am Ende der Pflanzung (dort wo die letzten Tänzerreihen standen) war er fertig mit dem Austeilen. Also war er fertig, und er ging wieder zurück zur Buschseite hin (und er sagte:) „Also, jetzt tanzt.“ Man schlug mit der flachen Hand die kleine Trommel, und man stimmte die Einleitungs-

<sup>1</sup> Einige, die jüngeren, bekamen einen halben Faden, die älteren einen ganzen und die Reichen jeder 2 Faden. Im ganzen wurden zirka 100 Faden Muschelgeld verteilt, nach unserem Wert etwa 200 bis 250 Mark.

*boroi ŋgo, bea upi bo ŋgaliaka bo di bali ra lukara.*“

*To Vue va i ŋga rubat-pa ka ra evu rumu ma i rume-kapi ia. „Ma kavava rumu, amital a pait mule r'ava? Amital i tar par.“ Io ave kalie-aŋguve-kapi ia ka va. Ma ave biti vanavana: „Ba nã ra rumu ure r'ava? Diat a bali ka kaveve lukara. To Noroŋorono na tia riŋgut.“*

*I ŋga par mule ra buŋbuŋ. Ma to Maidan i ŋga kinit-pa ra kinit. I luk-pa ia a vinun na boroi ma evut ave ŋga poko ta ra lukara. Ma di ura vakilan-pa ra utul a tabu.*

worte an. Und man tanzte. Wir tanzten fertig und hörten auf. Wir standen und man gab uns unsere Lanzen dort zurück. Und sie nahmen neue Lanzen und sie gaben sie uns (damit wir sie ihnen bei einer nächsten Gelegenheit zurückerstatteten). Und sie wollten uns die Lanzen höflich zu-stecken. (Und sie sagten:) „Die Lanzen sollen für das Schwein einstweilen als Entgelt dienen, damit das Fest einstweilen noch nicht erstattet werde.“

To Vue riß zwei Lanzen aus dem Boden und stieß sie wieder hinein (und er sagte:) „Eure Lanzen da (wozu die), was sollen wir noch tun? Wir, wir werden nichts mehr tun.“ Also pflanzten wir die Lanzen zusammen auf. Und wir gingen fort. Und im Gehen sagten wir: „Wozu diese Lanzen? Die sollen wohl unser Fest ersetzen. To Ngorongorono soll die Trommel zu Ehren eines seiner Toten schlagen<sup>1</sup>.“

Tage waren wieder vergangen. Und to Maidang kniff die Blättchen an einem Farrenkraut ab. Er zählte zwölf Schweine, die man beim Fest in Vunaturkapeo geschlachtet hatte (und ebenso viele Blättchen kniff er am Farrenkraut ab), und an drei Stielen streifte er alle Blättchen ab, um damit anzudeuten, daß man drei (Rolln) Muschelgeld aufgeschnitten habe.

<sup>1</sup> To Pinia und seine Sippe hatten noch keine „neuen“ Lanzen in Empfang zu nehmen; denn noch sollten to Rikie und seine Stammesverwandten ihrerseits erst ein großes Fest als Entgelt für das Fest, was to Pinia und seine Sippe gegeben hatten, veranstalten.

To Ngorongorono und seine Stammesverwandten hatten auf dem Fest in Vunaturkapeo von to Pinia und seiner Sippe Lanzen in Empfang genommen. Diese Lanzen mußten nach Eingebornensitte bei Gelegenheit eines Festes, das to Ngorongorono und seine Sippe geben sollten, an den Stamm des to Pinia zurückgegeben werden. So geschah es auch. Beim Tanz in Vunadui erhielten to Pinia und seine Sippe ihre Lanzen zurück. Aber dazu gaben to Ngorongorono und seine Stammesverwandten neue, d. h. von ihren eigenen Lanzen, damit to Pinia und seine Sippe nun wieder ein Fest veranstalteten und ebenfalls Muschelgeld an die Tänzer verteilten.

Also sollte die Sache doch noch nicht erledigt sein. Durch die Übergabe „neuer“ Lanzen an to Pinia und seine Sippe verrieten to Ngorongorono und seine Stammesverwandten, daß ihr Zorn sich noch nicht gelegt hatte.



„*Bea amital ika, amital a tia tabaran? Ma ngali i tia vavuan, una rut ia. Taŋgo u a tabi-balam. Upi una rara ia.*“

*Io di tul-vue Tibuna me pire Timan: „Bea una tadap turamu-kava me.“*

*Ma Timan vakir i nga vana.*

*To Papa i nga tul-vue to Boina me. Ma i kap-tar ia uro pire ia Ava.*

*Ma ia Ava i biti: „Bea ma iau, di tadao iau ma ngo uve? Pata va, da kap-tar ia ta nam Timan ma to Ngoroŋorono.“*

*Ma to Ngoroŋorono i nga biti: „Ba iau, iau punan ra kalamana minat? Iau ina pa ka na ra boroi.“*

*Iau vararak-tar mule diat ma ra kinit: „Bea avat a kap-tar ngo ra kinit tai to Rikie. Na ti pait-mangit! Bea kan na vavuan ta r'amamital ku ma r'amamital boroi.“*

„Sollen wir drei allein arme Teufel sein<sup>1</sup>? Aber nun warte nicht allzulange damit. Mache schnell! Denn du bist ein Dickbauch. Es wird dir nicht schaden, wenn du ihn ein wenig kleiner machst.“

Also schickt man Tibuna mit dem gezeichneten Farrenkraut zu Timang: „Gehe du damit zu deinem Vetter!“

Und Timang ging nicht.

To Papa schickte den to Boina damit. Der brachte es zu der ia Ava.

Und ia Ava sagte: „Ich, weshalb kommt man zu mir damit? Nein, das soll man dem Timang bringen und dem to Ngorongorono.“

Und to Ngorongorono sagte: „Hab denn ich einen neuen Toten begraben? Ich, ich werde nur das Schwein bezahlen.“

Ich (to Pinia) drängte sie wieder mit dem gezeichneten Farrenkraut: „Bringt dieses gezeichnete Farrenkraut zu to Ngorongorono. Er soll ein Fest geben. Er soll schnell Kokosbrühe und Schweinefleisch für uns bereiten.“

Es vergingen vier Wochen. Von der Hundegeschichte hörte man keine Silbe mehr. Wenn auch die Eingebornen to Ngorongorono und to Varkong und ihre Stammesgenossen noch ein Fest feiern sollten, damit sie vor aller Welt bekundeten, daß sie zu den Reichen zählten, so schien doch die eigentliche Hundegeschichte vergessen und begraben zu sein. Hatte doch selbst to Varkong, der eigentliche Urheber der ganzen Geschichte, erklärt, nach dem Tanz im Gehöft Vunadui sei die Sache endgültig erledigt.

Dem war aber nicht so. Vier Wochen waren seit jenem Tanze verflossen, da tauchte die Geschichte von neuem auf.

In Voraussicht, daß seine Frau ia Kubak gebären werde, hatte to Katut an Verwandte und Bekannte zwei Schweine, zwei Hühner und Sachen wie Messer, Lavalavastoffe, Linglets, Decken, Vogelfedern, Fisch- und Fleischtinnen, deutsches Geld, Muschelgeld, dazu eine Lampe, ein Schloß, einen Gürtel und einen Hut verschenkt.

Seine Frau war eines Zwillingspaars glücklich genesen. Und nun sollten bei der Geburt dem to Katut Geschenke an Muschelgeld von den Verwandten

<sup>1</sup> Das Fest in Vunaturkapeo hatte to Pinia und seine Sippe 200 Faden Muschelgeld, also nach unserem Wert über 400 Mark, gekostet. So waren sie nun auf einmal arme Teufel geworden.

und Bekannten gebracht werden, denen er die vorhin erwähnten Sachen geschenkt hatte.

Da ereignete es sich, daß to Vutliu, der ein Schwein von to Katut in Empfang genommen hatte, dasselbe nicht bezahlen wollte. Er erklärte sich wohl bereit dazu, dem to Katut 10 Faden Muschelgeld zu geben, aber to Katut sollte ihm für den Hund, den er erschossen hatte, ebenso viele Faden zurückgeben. Damit waren aber to Katut und seine Sippe nicht einverstanden.

Dieses nun und was darauf folgte, selbst daß ein großer, alter Eingeborner das Heulen anfangt, wird im nachfolgenden von dem beteiligten to Katut erzählt.

*Amana to Varkoñ ma to Vutliu  
dir nga lul kamamir iou boroi ma  
to Ve, uve kadital uma na nana upi  
da poko dir tana.*

*Ma di nga vatai ba upi ia Kubak  
na kakava, ma da tokom ia tana.*

*Ma ia Kubak i nga kakava, ma  
di nga tokom.*

*Ma to Loloi i nga oro upi nã  
ra tabu na boroi, i nga oro to Vut-  
liu upi nã ra tabu na boroi.*

*Ma i nga biti iã to Vutliu: „Ba  
ta evu poko na tabu, u to Katut,  
una kala ra pap me tañgu, ma kamu  
tabu na boroi ngokari.“*

*Io iau nga tak-pa ra evu poko  
na tabu ma iau nga oro me: „Bea  
o ra tabu ngo.“*

*Ma iã to Vutliu i nga biti mulai  
ka: „Ta tia arip na tabu una kap-  
tar ia uti ma ina takan-tar ngo  
kamu arip na tabu u tai nã kamu  
boroi.“*

Früher hatten to Vutliu und to Varkong mich und to Ve um die Schweine von uns beiden gebeten (um sie zu kaufen), um sie, wenn ihre Pflanzung fertiggestellt wäre (für die Leute) zu schlachten (die an ihrer Pflanzung gearbeitet haben).

Und man sagte, daß, wenn die ia Kubak gebären werde, man die Schweine bezahlen wolle.

Und ia Kubak gebar. Und man machte das Tokom<sup>1</sup>.

Und to Loloi<sup>2</sup> nannte das Muschelgeld für die Schweine, er nannte den to Vutliu, damit (er) das Muschelgeld für die Schweine (gebe).

Und to Vutliu sagte: „Du, to Katut, bezahle mir den Hund mit 2 Faden Muschelgeld und dann werde ich dir dein Muschelgeld (was ich) hier (habe) für das Schwein geben.“

Also gab ich 2 Faden Muschelgeld, und ich rief ihn damit: „Hier ist das Muschelgeld.“

Und to Vutliu sagte wieder: „Bring mir 10 Faden Muschelgeld hierher, und ich werde dir deine 10 Faden geben für dein Schwein.“

<sup>1</sup> Tokom ist ein Gebrauch, der darin besteht, daß bei der Erstgeburt Geschenke an Muschelgeld von denjenigen Männern dem Manne der Frau, die geboren hat, gebracht werden, denen dieser Sachen, wie Beile, Messer, Spaten usw., geschenkt hat.

<sup>2</sup> To Katut hatte den to Loloi beauftragt, die Männer beim Namen zu nennen, denen er, to Katut, Geschenke gemacht hatte, damit keiner von ihnen es unterlasse, seinerseits Muschelgeld zu schenken. Und so nannte to Loloi auch den to Vutliu.

*Iau nga biti dari: „Na malila bo ra kor, ma da tata ma da tata tan.“*

*Dia nga vaoa par, a kor, ma iau nga ve to Pinia: „Bea kauŋgu boroï di vatur-vake ra tabuna uve ka ra pap.“*

*Ma to Pinia i nga vut papa, ma i nga tir to Vavana: „Bea i dave mulai ngo ra pap? Ta r'a-vaina mulai? Vakir bo di nga papa iã ra pap? Taŋgo di nga tar kap ra laptikai na tabu ma a vinun, ma ava nga vue. Ma ngoko ava maiŋe ngo ra tabu dave?“*

*Ma to Pinia i nga oro-pa iau: „Bea una kap na ra evu poko na tabu uti!“*

*Ma i nga tar ia tai to Vavana. Ma i nga biti: „Bea ngo ra tabu una kapi ia ma amutal a vuñ-kapi ra tabu na boroï uti.“*

*Ma to Vavana i nga vana me. Dari. Ma i malana.*

*Ma to Vavana i nga tutua ma nã ra laptikai na tabu, ma i nga vuñ-kapi ia arama pire to Ve.*

*Ma iau nga vut ra marum, ma to Ve i nga varve'au: „Bea o ra tabu na boroï la ngokari, to Vavana i ti vuñ-kapi ia ra malana.“*

*Ma iau nga tir to Ve: „Ma a ivia tabu nã?“*

*Ma to Ve i nga biti: „Bea ngo la a laptikai ka ngo.“*

*Ari. Ma to Ve i nga botoŋau: „Iau bula ma kauŋgu tikai bula ma di tokom ia ma ra valavuvatina ra vuvuai.“*

Ich sagte so: „Wenn die Menge sich entfernt haben wird und es ruhig geworden sein wird, dann wollen wir die Sache besprechen.“

Sie waren alie fortgegangen (es war) eine große Anzahl Leute, da sagte ich zu to Pinia: „Das Muschelgeld für mein Schwein behält man für den Hund.“

Und to Pinia trat hin zu to Vavana und fragte ihn: „Was soll das wieder mit dem Hund? Was wollt ihr noch? Hat man denn den Hund noch nicht bezahlt? Man hat (euch) ja 6 (Faden) Muschelgeld gebracht und nachher 10, und ihr habt sie nicht gewollt. Warum wollt ihr jetzt wieder dieses Muschelgeld?“

Und to Pinia rief mich (und sagte zu mir): „Bring die 2 Faden Muschelgeld hierher!“

(Und ich brachte sie ihm.) Und er gab sie dem to Vavana. Und er sagte: „Nimm dieses Muschelgeld, und bringt ihr drei das Muschelgeld für das Schwein hierher.“

Und to Vavana ging damit fort.

Also (war's). Und es war (wieder) Morgen.

Und to Vavana kam mit den 6. (Faden) Muschelgeld herauf, und er brachte sie zu to Ve droben.

Und ich kam in der Nacht zu to Ve. Und to Ve sagte zu mir: „Das Muschelgeld für das Schwein ist hier; to Vavana hat es diesen Morgen gebracht.“

Und ich fragte den to Ve: „Wieviel (Faden) Muschelgeld sind es?“

Und to Ve sagte: „Es sind nur 6 Faden.“

Also. Und to Ve sagte: „Ich auch, mein (Schwein) auch hat man nur mit 8 und einem Viertel Faden bezahlt.“



*Io iau nga lul-pa na ra laptikai na tabu tana. Ma ba upi ina vun-kapi mule uro Vunadui, bea upi da vovonot i tar mule.*

*Ma to Pinia i tul-vue iampir ma to Punia. I nga biti ba: „Amur a vila-pa to Varkon ma to Vutliu.“*

*Amir nga van'uro pire to Varkon, ma amir nga vila-pa ia, ma amital nga oro to Vutliu. Ma i nga vana barat iamital aro Vunakiakiala. Ma ave nga arikai nga va mua urama Tokokoumur.*

*Ma ave nga tata.*

*Ma to Pinia i nga tir na to Vutliu ma to Varkon: „Bea amutal a pala-tar ra kukura i ngo ra tinata i pil arikai mulai ta ngo ra pap? Ava mulai ra mangit i vuna tana. Ta ngo amutal vun-vake mule ra tabu i ra boroi, uve r'ava? Ma vakir amutal pa mala dir, ta ngo ava nga tar biti, ba i tar par. Ma da nga tar malmal. Ma ngo amutal mulai amutal uk-tatike-pa ia. Ma nin bo i nga dave nina ra laptikai na tabu amutal nga vuavue? Ma ari ma a arip di nga kapkap-tar ia, ma amutal nga vue bula. Ma ngo i dave na amutal noe-vake ngo ra tabu? I boina, dat a pait ia: „Amutal a pa, na ra ura boroi ma ta ivat na ararip na tabu. Amital, amital a tatatakan papa ka, ma kamamutal na lualua. Amutal, amutal a avavir ra kura a luaina, ma amital amital a avavir ra kura a muruna. Pa ina tabe-pa na ra evu vinun na tabu. I ti murmur ia ngo*

Ich bat ihn um die 6 Faden Muschelgeld. Und ich wollte sie hinunterbringen ins (Gehöft) Vunadui, damit man einige (Faden) Muschelgeld dazu lege.

Da schickte to Pinia mich und den to Punia. Er sagte: „Holt ihr zwei den to Varkong und to Vutliu.“

Wir zwei gingen hinunter zu to Varkong und holten ihn. Und wir riefen den to Vutliu. Und er stieß auf uns drei im Gehöft Vunakiakiala. Und wir gingen hinauf zum Gehöft Tokokoumur.

Und wir (fingen an über die Sache) zu sprechen.

Und to Pinia fragte den to Vutliu und to Varkong: „Was sollen die Redensarten, die in bezug auf den Hund wieder auftauchen, bedeuten? Was nur wieder ist daran schuld? Warum behaltet ihr das Muschelgeld, womit ihr die Schweine bezahlen müßt? Ihr bezahlt sie nicht gut, denn ihr hattet gesagt, daß es fertig sei. Und wir lebten wieder in Frieden. Und nun rüttelt ihr drei (die Geschichte) wieder auf. Warum habt ihr (damals) die 6 Faden Muschelgeld nicht angenommen? Und dann hat man euch 10 Faden gebracht, aber die habt ihr auch nicht gewollt. Warum nur behaltet ihr jetzt das Muschelgeld (für die zwei Schweine)? (Aber) es ist gut, nun wollen wir's so machen: Ihr sollt (nun) die zwei Schweine mit 40 Faden Muschelgeld bezahlen! Wir werden es nachsprechen. Fangt ihr nur zuerst an<sup>1</sup>. Pflückt ihr die erste (große) Betelnuß ab, wir werden die letzte (kleinere) abpflücken.

<sup>1</sup> Mit anderen Worten: Wenn ihr wieder anfangen wollt, uns mag's recht sein, wir werden schon fortfahren. Wenn ihr den ersten Büschel reifer Betelnüsse erklettern wollt, uns mag es recht sein, wir werden dann den zweiten Büschel Betelnüsse, die noch nicht so reif sind, erklettern, d. h. meinethwegen könnt ihr anfangen, aber ihr müßt nicht glauben, daß wir dazu stillschweigen werden, wir werden uns schon verteidigen.

*avat ti tatata u taimamital, taŋgo vakir kamamital ta gala. Iau ŋga tar matote bula bea da okole-vue iamital kan ŋgo ra ŋgunan ati. Ma ŋgo ra ŋgunan ati vakir amital kale, amital vava na vavakao-ko, vakir amital ti vatokobe ra balaiamital tai ta kapoua livuan na lama ik."*

*Ma to Vavana i ŋga biti: „Iau ŋga tia tatatike ive ka la ŋgo ra ik a tinata ma iau ŋga tia biti, bea vakir da tia varvau tana."*

*Dari. Ma to Maidan i ŋga biti: „Bea dat i tar to pa dat nã r'ada tinata damana, a tinata na barni-uruna damana iat."*

*Dari. Ma to Vavana i ŋga takan-pa ra evu poko na tabu ma i kap-tar ia tai to Pinia ma i biti: „Iau kalakala iu ma ŋgono ra ik a tabu ŋgo iau ŋga tatike ŋgo ra ik a tinata."*

*Ma to Pinia i vue ke.*

*Ma to Vavana i ŋga taŋi, ma i taŋi, ma i taŋi ma i taŋi par. Ma i tak-pa nã ra tabu, to Pinia i vue, ma i bigit ia kai nã ra tarai. Ma i bigit vapar ia, ma ave ŋga valo-nore ŋga va mua nã to Pinia i*

Die 20 Faden Muschelgeld (10 für das Schwein des to Ve und 10 für das Schwein des to Katut) werde ich nicht annehmen (ich will 40 Faden haben). Und dann hat man auch noch dieses von uns dreien gesagt. Ich habe es erfahren, daß man uns aus diesem Gehöft fortjagen will. Und dieses Gehöft hier nennen wir nicht unser eigen, wir wohnen nur hier und sehen nur alles hier an (ohne etwas unser eigen nennen zu können). Wir dürfen unseren Leib nicht auf einen einzigen Kokosstamm legen<sup>1</sup>.

Und to Vavana sagte: „Ich habe dieses Wort im geheimen gesprochen, und ich dachte, daß man es dir nicht überbringen würde<sup>2</sup>."

Also war's. Und to Maidang sagte: „Es ist ja ganz schön, daß man so zu uns spricht, das ist eine Sprache, wie sie sich unter Verwandten geziemt."

Also war's. Und to Vavana nahm 2 Faden Muschelgeld und brachte sie dem to Pinia, und er sagte: „Ich bezahle dich mit 2 Faden Muschelgeld, weil ich das Wort (von dem Fortjagen) gesprochen habe."

Aber to Pinia nahm das Muschelgeld nicht an.

Und to Vavana fing an zu weinen, und er weinte und weinte und war (endlich) fertig mit dem Weinen. Und er nahm das Muschelgeld, das to Pinia nicht annehmen wollte und verteilte es an die Männer. Als er

<sup>1</sup> D. h. to Pinia und to Maidang dürfen keinen einzigen im Gehöft Tokokoumur stehenden Kokosbaum erklettern, weil dieselben alle dem to Varuru gehören.

<sup>2</sup> To Vavana (alias to Varuru), Onkel des to Pinia und to Maidang und folglich auch zu ihrem Stamme gehörend, hatte sich gelegentlich der Hundegeschichte zum anderen Stamme geschlagen und gemeinschaftliche Sache mit denen vom anderen Stamme gemacht, vielleicht aus Rücksicht auf seine Frau ia Ava, die man mit der „alten Hütte" so schwer beleidigt und die wiederholt so bitterlich deswegen geweint hatte. Ja, to Varuru war soweit gegangen, zu sagen, er wolle seine Neffen to Pinia und to Maidang aus seinem Gehöft Tokokoumur, das sie bewohnten, vertreiben. Diese Worte seines Onkels to Varuru hatten to Pinia und to Maidang erfahren, und sie waren deswegen sehr böse auf to Vavana.

*nga tatata: „Iau vakir di papa iau, a uvuviana nã di papa diat, iau patana. Avat a takan-pa ngo ra ura ibaiba na tabu ma avat a ngo-bonot-pa ia.“*

*Ma to Padamuria i tut papa ma i takan-pa nã ra ibaiba na tabu ma i vun-kapi ia pire to Varkon ma to Vutliu, nã dir nga kiki irirai. Ma dir nga ngo bonot-pa ia.*

*Ma di nga tir upi nã ta ra ibaiba kai to Ve.*

*Ma di nga biti: „Nã la bo ngokana Navunaram bo.“*

*Ma to Pinia i nga biti: „Io avat a kap mule ka bo na tika na vinun na tabu tuk na nga vut nin mara Navunaram. Na nga vut nin mara Navunaram, ma da vovonot-pa ia ma da vun-kapi ia uti.“*

mit dem Verteilen fertig war, hörten wir dem to Pinia zu, welcher sprach: „Mich (sagte er) bezahlt man nicht, man bezahlt nur die Reichen. Nehmt diesen Fehlbetrag zum Muschelgeld und ergänzt ihn.“

Und to Padamuria stand auf, nahm den Fehlbetrag und brachte ihn zu to Varkong und to Vutliu, die etwas abseits saßen. Und sie ergänzten den Fehlbetrag.

Und man fragte nach dem Fehlbetrag zu dem Muschelgeld, das dem to Ve gehörte.

Und man sagte: „Das ist noch in Navunaram.“

Und to Pinia sagte: „Nehmt die 10 Faden wieder mit, bis das Muschelgeld von Navunaram wieder da ist. Ist das von Navunaram wieder da, so soll man es, weil es ebenfalls ein Fehlbetrag ist, ergänzen und hieher bringen.“





## Die sozialen Verhältnisse des Banjange-Stammes (Kamerun).

Von P. FR. SCHUSTER, S. C. I.

Nachfolgende Aufzeichnungen sollen dem Fernstehenden einen kleinen Einblick gewähren in die sozialen Verhältnisse des Banjange-Stammes. Dieser Stamm ist einer der bedeutendsten Negerstämme des Regierungsbezirkes Ossidinge (Kamerun). Leider können diese Aufzeichnungen nicht vollständig und erschöpfend sein, da der Schreiber dieses noch nicht genügend lange Zeit unter den Banjange lebt.

### Soziale Verhältnisse. — Familie.

#### I. Patriarchat.

1. Wesen des Patriarchats. — Wie bei vielen Negerstämmen, so herrscht auch bei den Banjange-Negern das patriarchalische Familiensystem, und zwar ausschließlich. Der Vater, respektive Großvater ist der Gebieter der ganzen Familie, und bei seinem Ableben tritt der älteste Sohn in die Rechte des Vaters ein. Der Vater oder der älteste Sohn ist also der Beherrscher der ganzen Familie, und niemand macht ihm diesen Rang streitig. Stirbt der erste Sohn, so geht das Amt an den zweiten Sohn weiter. Sterben sämtliche Söhne und hinterlassen Söhne, so folgt nicht etwa der Sohn des ältesten, sondern derjenige von den Enkeln, welcher der Geburt nach der älteste ist. Es kann daher vorkommen, daß die Kinder des zweiten oder dritten Sohnes Leiter der Familie werden, obwohl vom ersten Sohne auch Kinder da sind. Ferner kommt es vor, daß ein Enkel früher das Licht der Welt erblickt als ein nachgeborner Sohn. Auch in diesem Falle gibt das Alter den Ausschlag und ein Enkel kann so der Vertreter der Familie sein, dem sein jüngerer Onkel zu gehorchen hat. Immer und in jedem Falle gibt also das Alter den Ausschlag.

2. Ursprung des Patriarchats. — Nach der Aussage der Banjange verdankt das Patriarchat seinen Ursprung drei Tatsachen:

a) Der Patriarch ist das älteste männliche Mitglied der Familie, und als solches scheint er von Gott selbst zum Leiter der Familie auserwählt zu sein.

b) Er ist gewöhnlich derjenige, welcher alle die anderen gezeugt hat, sie sind deshalb Fleisch von seinem Fleische und Bein von seinem Beine, und er ist so von Natur aus der Herrscher über die anderen.

c) Er ist es, welcher allen männlichen Angehörigen die Frauen kauft und so für die Fortpflanzung der ganzen Familie Sorge trägt.

3. Zweck des Patriarchats. — Das Patriarchat hat einen vierfachen Zweck:

a) Die Familie soll dadurch gestärkt und so befähigt werden, den Feinden zu trotzen, welche der Familie schaden oder sie vielleicht gar vernichten wollen. Ob diese Feinde nun im offenen Felde zu bekämpfen sind oder ob sie sich bei der Versammlung der Dorfältesten zeigen, immer werden sie kräftigen Widerstand finden, wenn ihnen eine Familie gegenübertritt, welche in sich geeinigt ist und von einem Willen regiert wird.

b) Der Familienreichtum soll sich dadurch mehren; denn alles, was von den Mitgliedern der Familie, von den Söhnen, Weibern, Kindern,

Sklaven verdient wird, gehört der Familie als solcher, und das Haupt der Familie, der Patriarch, hat darüber frei zu verfügen.

c) Familienzwiseigkeiten sollen dadurch verhindert oder doch geschlichtet werden, da dem Patriarchen bei Familienstreitigkeiten richterliche Gewalt zusteht.

d) Der Patriarch soll die Familie bei den Versammlungen vertreten, ihre Rechte und Ansichten verteidigen und so einen Einfluß auf das ganze Dorf und selbst auf die gesamten Stammesbrüder ausüben.

Jede Familie hat nämlich beim Häuptling ihre Vertreter. Der erste Vertreter ist der Patriarch. Zusammen mit dem Patriarchen kommt dann auch der älteste Sohn, eventuell Bruder mit zur Häuptlingsversammlung, so daß von jeder Familie zwei Leute bei diesen Versammlungen zugegen sind. Kann der Patriarch wegen Altersschwäche oder Krankheit nicht erscheinen, so delegiert er seinen ältesten Sohn, der seinerseits nun seinen nächstfolgenden Bruder mitbringt, so daß immer noch ein Zeuge da ist. Die Reihenfolge der Vertretung kann aber vom Patriarchen nicht umgangen werden. Es ist daher nicht erlaubt, statt des ersten Sohnes den zweiten mitzubringen, wenn der erste Sohn kommen könnte. Ist der erste Sohn verreist, so können wohl kleinere Angelegenheiten geregelt werden. Bei wichtigeren Sachen muß der älteste Sohn aber zugegen sein, und wenn derselbe verreist sein sollte, so muß mit der Regelung wichtiger Sachen gewartet werden bis er zurückkommt.

Nur in einem einzigen Falle kann der älteste Sohn übergangen werden, und zwar dann, wenn derselbe als Idiot nicht fähig ist, der Familie vorzustehen. In diesem einen Falle tritt der zweite Sohn in die Rechte des ersten Sohnes ein.

4. Vorteile. — Die Vorteile des Patriarchats sind mannigfach. Außer den schon genannten Vorteilen sind noch folgende erwähnenswert:

a) Durch die Vertretung der Familie bei den Versammlungen ist nicht nur das eine erreicht, daß die Familie beim Häuptling vertreten ist und ihre Meinung verfechten kann. Der Nutzen erstreckt sich auch auf das ganze Gemeinwesen, indem der Häuptling, von den einzelnen Mitgliedern der Versammlung unterrichtet, die Wünsche und Befürchtungen der einzelnen abwägen kann und so imstande ist, Entschlüsse zu fassen, welche dem Gemeinwohle förderlich sind.

b) Bei Schulden, die etwa von Familienangehörigen gemacht werden, ist das Patriarchat wiederum von großem Nutzen, sowohl für den Gläubiger als auch für den Schuldner. Für den Gläubiger, indem der Patriarch für alle Schulden seiner Leute haftbar ist. Der Patriarch aber ist der Eigentümer und freie Verwalter des ganzen Familiengutes. Der Gläubiger hat daher einen zahlungsfähigen Schuldner, welcher in kurzer Zeit die Schuld begleichen kann, denn ihm muß ja jeder Verdienst abgegeben werden.

Aber auch für den Schuldner ist dieses System von Vorteil, indem er sich so schnell wieder aus den Armen des Gläubigers entwinden kann, der sich sonst wohl nicht eher zufrieden geben würde, als bis er den Schuldner selbst als Sklaven verkauft haben würde.

5. Rechte des Patriarchen. — Dem Amte und der Würde des Patriarchen entsprechend sind auch seine Rechte, von denen er einen ganz

ausgiebigen Gebrauch macht. Hier sollen nur die hauptsächlichsten erwähnt werden:

a) Der Patriarch hat, wie schon oben erwähnt, das Recht, Familienstreitigkeiten zu schlichten.

b) Die Schuldigen zu bestrafen, die Beschädigten zu entschädigen.

c) Er hat ein Recht auf sämtliches Geld der Kinder und Familienangehörigen, er nimmt es an sich und ist der freie Verwalter desselben.

d) Er hat das Recht auf alles, was von der Familie gefunden wird. Bei kleinen Sachen macht er aber davon gewöhnlich keinen Gebrauch, wohl aber bei größeren, wie z. B. bei Elfenbeinzähnen.

e) Alles, was von seinen Leuten erjagt wird, ist sein. Kleinere Beute, z. B. kleine Vögelchen usw., sind ausgenommen.

Anbei eine kleine Liste von Jagdbeuten, welche immer dem Patriarchen abgegeben werden müssen: Eine Art Fasan *ngóne*, Buschhuhn *séquali*, Habicht *éwoko*, Adler *enjām*, Storch *setengaña*, Art Buschratte *sebieb*, Buschschwein *ngül*, Buschkuh *nkóngo*, Büffel *mfóng*. Verschiedene Antilopenarten: *sétérirt*, *nschó*, *sékú*, *ngukenó*, *nkuú*, *eschób*; Krokodil *njóng*, Flußpferd *nschók nèn*.

Ist ein Elefant (*nschók*) erlegt, so müssen die Zähne, der Rüssel, der Schwanz, die beiden Hinterschinkel und die Leber dem Patriarchen überbracht werden. Eine solche Beute gibt aber dann auch noch Anlaß zu großen Familienfeierlichkeiten. Der Patriarch nimmt die beiden großen Zähne, bringt sie in den Hof des Hauses, legt sie nebeneinander auf den Boden, und zwar so, daß beide Spitzen nach derselben Seite zeigen und die Zähne selbst miteinander parallel liegen. Unter Flüstern von Zaubersprüchen werden nun rote und weiße Querstriche über die beiden Zähne gezeichnet und die Geister der Verstorbenen beschworen. Vor den beiden Zähnen ist eine kleine Mulde gegraben, in welche nun als Opfergabe Essen, Palmwein, Fleisch (besonders von einer Antilopenart *nschó*) geschüttet wird. Die Zähne werden darauf in das Haus gebracht, und der glückliche Jäger wird vom Patriarchen reichlich beschenkt. Abends findet dann, wie bei allen besonderen Gelegenheiten, ein Tanz statt, der gewöhnlich bis zum anderen Morgen dauert.

Wird eine Riesenschlange (*ngám*) erjagt, so wird ebenfalls den Toten ein Opfer dargebracht; bei der Erlegung eines Leoparden (*nkuó*) wird ein Totenopfer die ganze Familie versammeln, und ein Tanz, welcher einen ganzen Tag dauern muß, bringt die übergroße Freude der Schwarzen über die schöne Jagdbeute zum Ausdruck. Der glückliche Jäger aber wird gefeiert und reich beschenkt.

f) Der Patriarch hat ferner Recht auf die Früchte der Farmen. Die Palmen auf den Farmen gehören ihm, der Palmwein, welcher von seinen Leuten gewonnen wird, ist ebenfalls sein.

g) Er hat das Recht, die Mädchen der Familie zu verkaufen; so zum Beispiel kann ein Vater seine Tochter nicht verkaufen, wenn der Patriarch nicht will. Der Erlös gehört dem Patriarchen. Ein Mädchen wird bei den Banjange um 400 bis 600 Mk. verkauft, eine Sklavin kostet 140 bis 160 Mk.

h) Ihm steht das Recht zu, die Familie bei dem Häuptlinge und in den Versammlungen zu vertreten.



i) Auch das Recht zu opfern steht ihm als Patriarchen zu.

6. Pflichten des Patriarchen. — Diesen vielen und großen Rechten entsprechend hat der Patriarch auch seine Pflichten. Zu den ersten sechs Rechten, welche wir soeben aufgezählt haben, ist zu bemerken, daß er dieselben nicht nur mit Gerechtigkeit, sondern auch mit Billigkeit ausüben muß. Wenn er allzu kleinlich und eigennützig ist, so heißt es bald von ihm: „Er hat scharfe Augen, das ist nicht gut.“

Dem Rechte, die Mädchen der Familie zu verkaufen, steht die Pflicht gegenüber, den jungen Männern der Familie Frauen zu kaufen; und das Recht, die Familie beim Häuptlinge zu vertreten, bringt die Pflicht mit sich, die Interessen der Familie nicht zu vernachlässigen und sie nicht eigennützigen Zwecken zu opfern. Bei wichtigeren Sachen hat er auch die Pflicht, den ältesten Sohn beizuziehen, und wenn kleinere Sachen in Abwesenheit desselben geregelt wurden, ihn nachher davon zu benachrichtigen. Auch das Recht, die ganze Familie zu vertreten, schließt in sich Pflichten. Ist jemand in der Familie krank, so muß der Patriarch für die Kranken sorgen, er muß den Medizinmann rufen und für die nötige Pflege Sorge tragen. Es ist auch seine Aufgabe, bei Begräbnissen für den Leichenschmaus Vorsorge zu treffen und Opfer für die Verstorbenen darzubringen.

Opfer bringt er bei den verschiedensten Gelegenheiten dar:

a) Bei den oben angeführten Jagdbeuten.

b) Am sechsten Tage nach dem Tode eines Mitgliedes seiner Familie, und zwar um 7 Uhr morgens. Je nach Vermögen wird dabei ein Huhn oder eine Ziege geschlachtet.

Ein solches Opfer um 7 Uhr morgens findet auch sonst noch statt:

a) Wenn Hungerszeiten sind,

b) wenn der Patriarch von Verstorbenen geträumt hat,

c) wenn jemand in der Familie krank ist,

d) bevor jemand auf Reisen geht, und wenn er glücklich wieder zurückkommt,

e) wenn jemand auf die Jagd geht und glücklich wiederkommt.

## II. Polygamie.

1. Vorkommen. — Die Ehen unter den Banjange-Negern sind fast ausschließlich polygam; Polyandrie ist nicht bekannt. Derjenigen, welche sich nur eine Frau halten können, sind sehr wenige. Meist rekrutieren sie sich aus ganz jungen Leuten, welche von ihrem Vater eben einstweilen bloß eine Frau bekommen haben. Sehr wenige haben keine Frau; es sind meist solche Leuten, die keine Familie mehr haben, und die sich deshalb langsam den nötigen Kaufpreis ersparen müssen. Oder es sind auch richtige Wandervögel und Landstreicher, welche nur außerehelichen Geschlechtsverkehr suchen.

Die allermeisten Banjange besitzen 2 bis 4 Frauen, nur wenige besitzen den nötigen Reichtum, um sich 10 bis 15 Frauen zu kaufen. In jedem größeren Dorfe findet man jedoch immer den einen oder anderen, welcher sich diesen Luxus erlauben kann.

2. Bedingungen. — Meist wird die Heirat oder besser der Kauf erst nach bestandener Geschlechtsprobe beschlossen. Ist der Kaufvertrag fertig und

die Frau bezahlt, so ist der Mann jedoch noch lange nicht an seine Frau für immer gebunden. Wenn sie ihm nicht mehr gefällt, weil sie mit einem Fremden verkehrte oder allzu streitsüchtig und diebisch ist, oder wenn sie nach langer Zeit keine Kinder bekommt, so kann er sie nach Hause schicken und vom Vater dafür eine andere Tochter verlangen oder die bezahlte Kaufsumme.

3. Zweck der Polygamie. — Durch den Besitz vieler Frauen sucht der Banjange einen doppelten Zweck zu erreichen:

a) Er will seinen Reichtum nach außen hin zeigen. Die natürliche Eitelkeit, welche im Neger steckt, läßt ihn nicht ruhen, die anderen alle müssen wissen, daß er reich ist, daß er ein großer Mann ist.

b) Er hofft, mit vielen Frauen auch viele Kinder zu bekommen, dies ist für ihn von großer Wichtigkeit. Bekommt er viele Mädchen, so kann er viele verkaufen, und der Familienreichtum mehrt sich. Bekommt er viele Knaben, so wird seine Familie stark, und auch der Familienreichtum vergrößert sich, weil ja der Vater allen Verdienst seiner Kinder einzieht.

### III. Stellung des Mannes.

1. Rechte. — Der Mann ist der Herr der Frau, sie muß ihm gehorchen, sie ist sein Eigentum. Er kann seine Frau auch verkaufen, allerdings nur mit Einwilligung seines Schwiegervaters. Diese Einwilligung ist absolut notwendig, weil der Vater seine Tochter wieder zurückverlangen kann, besonders wenn sie weit weg verkauft wurde. Wenn die Frau keine Familie mehr besitzt, so kann er sie verkaufen, wie und wohin er will.

Daß jemand seine Frauen verkauft, kommt besonders in folgenden Fällen vor:

a) Wenn die Frau die eheliche Treue bricht. Ist sie zu gleicher Zeit noch faul und diebisch, so ist dies noch ein Grund mehr, der jedoch für sich allein nicht ausschlaggebend wäre.

b) Wenn die Frau nach einigen Jahren immer noch keine Kinder bekommt. Dieser Grund wird aber nur selten praktisch verwertet.

c) Wenn jemand mehrere Frauen geerbt hat.

d) Wenn jemand seine Schulden anders nicht begleichen kann.

Meist werden aber die Frauen, wenn sie noch eine Familie haben, nicht verkauft, sondern zu ihrem Vater zurückgesendet mit der Bitte, er möge seine Tochter, welche nicht gefalle, nur wieder zurücknehmen und dafür eine andere Tochter oder den Kaufpreis zurücksenden. Wird eine solche Zurückgabe nicht angenommen, so wird dann die Frau verkauft. Oftmals sucht der Vater des Mädchens einen Mittelweg und sendet das Mädchen mit einer Ziege oder 10 bis 15 Mk. zu ihrem Manne wieder zurück. Derselbe ist gewöhnlich damit auch zufrieden, wenigstens für den Augenblick.

Da die Frau so ganz und gar Eigentum des Mannes ist, so ist selbstverständlich, daß auch aller Verdienst der Frau dem Manne gehört.

2. Mißbräuche. — Diese großen Rechte des Mannes geben selbstverständlich auch den Anstoß zu manchen Mißbräuchen. Gar oft kommt es vor, besonders bei jungen Männern, welche über einen ziemlichen Reichtum verfügen, daß in ihren Häusern eine Frau die andere beständig ablöst. Er

hat genug von ihr, sie gefällt ihm nicht mehr, denn sie ist faul, streitsüchtig, krank usw. Wenn es nicht so leicht möglich ist, die Frau wegen einer Bagatelle nach Hause zu schicken, weil sie eine große Familie hat, so ist der junge Mann auch nicht verlegen und bricht so lange Streitereien vom Zaun, bis die Frau schließlich davonläuft.

Andere junge Männer, besonders Soldaten, zahlen ungefähr die Hälfte des Kaufpreises an und nehmen das Weib mit, indem sie versprechen, das übrige bald zu bezahlen. So leben die beiden dann, bis der Vater schließlich die Restzahlung verlangt. Beleidigt sendet nun der Käufer das Weib zurück und verlangt sein eingezahltes Geld zurück. Mit diesem Gelde beginnt er dann dieselbe Sache anderswo von neuem.

Manchmal kommt es auch vor, daß ein Mann seine Frau in weite Ferne an fremde Stämme verkauft, ohne den Patriarchen der anderen Familie zu fragen. In diesem Falle ist dann Zank und Hader zwischen den einzelnen Familien die notwendige Folge.

3. Liebe, Achtung usw. — Der Mann kauft seine Frau weniger aus Liebe, sondern weil sie schön ist, weil er reich ist und daher genügend Geld hat. Allerdings kommen auch Liebesheiraten vor, doch sie sind ganz gering an Zahl. — Ist die Frau krank, so pflegt sie der Mann, jedoch nicht immer aus Mitgefühl, sondern weil ihm sonst ein Teil seines Besitzes verloren geht. Die Schonung, welche kranken und schwangeren Frauen zuteil wird, ist ganz minimal.

4. Arbeiten des Mannes. — Die Arbeit des Hausbaues ist zwischen Mann und Frau geteilt. Der Mann muß die nötigen Stangen aus dem Busch holen, muß das Stangengerippe für das Haus aufstellen, die notwendigen Matten sowie die Haustüre verfertigen und das Dach decken. Ist dies fertiggestellt, so beginnt die Arbeit der Frauen. Es ist ihre Sache, den Lehm zu kneten und das Stangengerippe mit Lehm auszufüllen und zu verputzen.

Andere Arbeiten der Männer sind folgende:

a) Abholzen des Urwaldes.

b) Säubern der Farmen von größerem Gehölze.

c) Anlage von Pflanzenfarmen.

d) Jagd.

e) Lasten befördern, sei es auf dem Kopf oder Rücken oder auf den Schultern. Letzteres ist hier die gebräuchlichste Art und die Leute benutzen hierbei selbst geflochtene Tragkörbe.

f) Teilweise ist es auch Sache des Mannes, Holz zu tragen und Frisuren zu machen.

5. Der Mann als Eigentümer. — Alles Familieneigentum gehört dem Manne. Er kann daher der Frau sämtlichen Verdienst abnehmen. Die von ihr verfertigten Matten und Töpfe kann er verkaufen. Die Farmen und ihr Ertrag sind Eigentum des Mannes. Auch das Haus, in welchem die Frau wohnt, ist nicht ihr Eigentum, sie hat nur die Nutznießung davon.

Es soll manchmal vorkommen, daß der Mann unter dem Pantoffel der Frau steht.



#### IV. Stellung der Frau.

1. Frau und Mutter. — Hat ein Mann eine Frau bezahlt, so baut er ihr ein Haus, gibt ihr eine Farm, Saatgut, als Kleid einen kleinen Lappen Stoff, etwas Schmuck, einen Topf, eine Kalabasse, eine Hacke, und die ganze Aussteuer ist fertig. Weiter hat sie dann nichts mehr zu verlangen als das nötige Essen und von Zeit zu Zeit etwas Salz, falls in der Nähe keine Salzquellen sind, aus welchen sie selbst Salz gewinnen könnte. Eine Konkubine bekommt gewöhnlich dasselbe von ihrem Liebhaber, sie hat jedoch kein Recht auf eine Farm, wohl aber auf eine Geldentschädigung.

Ist eine Frau glücklich Mutter geworden, so ist die Freude des Mannes groß. Dies gibt aber der Frau kein neues Recht. Allerdings bekommt sie eine Zeitlang etwas besseres Essen, und der Vater ist verpflichtet, dem Kinde, wenn es männlichen Geschlechtes ist, später eine Frau zu kaufen. Je mehr Kinder eine Frau dem Manne gebiert, desto mehr schätzt er sie, und er läßt ihr auch heimlich manches zukommen, was die übrigen Frauen nicht bekommen.

2. Mißbräuche. — Die Ehen bei den Banjange sind auch nicht immer friedlich. Anlaß zu Unfrieden geben zum Teil die Frauen, zum Teil die Männer. Gar häufig kommt es vor, daß die weibliche Eehälfte nicht zufrieden ist mit dem Verkehr, welchen sie mit ihrem Manne pflegt. Mißvergnügt sucht sie anderswo ihre Befriedigung, der Ehebruch wird bekannt, und der häusliche Friede ist dahin. Dies kommt meist davon, daß die Weiber nicht aus Liebe geheiratet wurden, und sie deshalb ihre Männer auch nicht lieben. Kommt dann noch dazu, daß ein alter Mann ein junges Mädchen heiratet, so ist direkt eine Antipathie da. Ebenso wenn der Mann krank und gebrechlich ist, oder wenn er nachts beständig mit anderen Frauen verkehrt.

Auch aus anderen Gründen kommen Mißhelligkeiten in den Ehen vor, besonders wenn die Frau nicht gehorsam ist, aus Faulheit die Farm nicht bearbeitet, stiehlt, dem Mann die nötige Achtung nicht entgegenbringt, z. B. wenn sie den Mann stehen läßt, während sie sitzt usw. — Solche Zwiste kommen mehr in solchen Familien vor, wo nur wenige Frauen sind. Wo nämlich viele Frauen sind, da verhütet der Neid solche Zwiste, indem jede dem Mann immer möglichst gut und angenehm erscheinen will. Andererseits gibt der Neid aber wieder Anlaß zu ständigen Eifersüchteleien unter den Frauen.

3. Zugehörigkeit zur Familie. — Im gewöhnlichen Falle ißt die Frau immer getrennt vom Manne. Wenn der Mann gespeist hat, so ißt die Frau nachher mit den Kindern, wenn dieselben nicht schon vorher mit dem Vater gegessen haben. Auf Reisen dagegen essen Mann und Frau gewöhnlich zusammen. Ebenso wenn sie in einem fremden Dorfe sind, sei es bei einem Hochzeits- oder Leichenschmaus.

Auch die Wohnung der Frau ist von der des Mannes getrennt. Jede Frau hat ihr eigenes Haus, das sie allein mit ihren Kindern bewohnt. Will der Mann mit dieser oder jener Frau verkehren, so ruft er dieselbe in sein Haus.

Die Frau wird bei den Banjange überhaupt nicht als zur Familie gehörig betrachtet, wenigstens nicht im vollen Sinne des Wortes. Sie hat in der Familie ihres Mannes gar nichts mitzureden, wohl aber bei ihrer eigenen Familie, insoweit hier eine Frau überhaupt etwas zu sagen hat.

4. Familieneigentum. — Die Frau hat kein Besitzrecht auf Familieneigentum. Von ihrem Hause, ihrer Farm usw. hat sie bloß die Nutznießung. Wird eine ihrer Töchter verheiratet, d. h. verkauft, so wird die Mutter wohl um ihre Meinung gefragt, die Ansicht des Vaters ist aber ausschlaggebend. Vom Kaufpreis bekommt die Mutter 10 bis 15 Mk., das andere gehört dem Vater.

5. Arbeiten der Frau. — Frauenarbeit ist die oben angeführte Bauarbeit. Die Frauen haben den Lehm zu kneten, herbeizuschaffen, das Stangenetz damit auszufüllen und zu verputzen. Mit Ausnahme der Pflanzenfarmen haben die Frauen sämtliche andere Farmen zu besorgen. Sie müssen anpflanzen, die Farmen reinigen, die Ernte einheimsen. Die Sorge für die Kinder, Wasser holen, waschen, Essen holen und kochen, dies alles ist auch Arbeit der Weiber. Frauen sind die Fabrikantinnen von Töpferwaren und Liegematten; auch die Salzgewinnung liegt fast ausschließlich in ihren Händen. Das Wegereinigen, das Holen von Palmkernen und der Fischfang sind ebenfalls Arbeiten, welche von den Frauen ausgeführt werden. Zuletzt sei dann noch die Lieblingsbeschäftigung der Frauen erwähnt, das Frisieren. Diese Arbeit ist sehr wichtig, denn die Haartrachten der schwarzen Schönen sind meist viel komplizierter als die der europäischen Damen. Stunden um Stunden werden diesem Geschäfte geopfert, das die schwarzen Damen niemals ermüdet und ihrem schöpferischen Geiste allen Spielraum läßt.

#### V. Verhältnis der Frauen in polygamer Ehe unter sich.

In polygamer Ehe treten bei den Banjange gewöhnlich zwei Frauen besonders hervor, nämlich die erste Frau und die „geliebte Frau“, d. h. die Lieblingsfrau.

Die erste Frau ist diejenige, welche er zuerst geehelicht hat, sie ist die Hausfrau im eigentlichen Sinne, sie steht über den anderen, sie herrscht über die übrigen, auch über die Lieblingsfrau. Sie alle müssen ihr gehorchen, müssen ihren Weisungen Folge leisten. Ist der Mann abwesend, so führt sie das häusliche Zepter. Bricht Streit aus unter den Frauen, so kommen alle zu ihr und bitten sie um ihre Entscheidung. Bei solchen Zänkereien ist sie also die erste Instanz. Hat der Mann seinen Frauen etwas mitzuteilen, so ruft er alle zusammen. Er redet aber nur die erste Frau an. Nach einem ausdrucksvollen „Hört ihr!“ gibt sie dann die Befehle des Gebieters weiter. Gibt der Mann Geschenke oder Essen für seine Frauen, so bekommt die erste Frau immer zuerst, und zwar mehr als die anderen Frauen. Das übrige wird darauf von der ersten Frau weiter verteilt.

Auch die geliebte Frau, die Lieblingsfrau, nimmt eine besondere Stellung ein. Auch sie muß aber der ersten Frau gehorchen. Sie ist meist eine junge und schöne Frau, welche vom Manne besonders bevorzugt ist. Bei ihr wohnt und schläft der Mann gewöhnlich. Oftmals bekommt sie Geschenke, wenn die anderen nichts bekommen. Aus diesen Gründen ist sie gewöhnlich der Gegenstand des Neides für die anderen. Dieser Neid vermehrt dann nur die Eifersüchteleien und häufigen Zänkereien unter den Frauen.



## Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltenströme.

Von W. GAERTE, Königsberg i. Pr.

Von den vielen Formen, unter denen sich die menschliche Phantasie im Laufe der Zeiten die Erde vorgestellt hat, ist wohl die eigenartigste die eines Berges. Die Vorstellung von einem solchen Erdberg ist uns vornehmlich durch die keilinschriftliche Literatur des Zweistromlandes bekannt geworden<sup>1</sup>. Sie herrschte aber auch in der Kosmologie der alten Perser und Inder vor<sup>2</sup>.

Das archäologische Material läßt ein noch viel weiteres Verbreitungsgebiet dieses kosmischen Gedankens nachweisen. Ehe wir an die Rezension der hier in Betracht kommenden Denkmäler herangehen, scheint es mir nicht

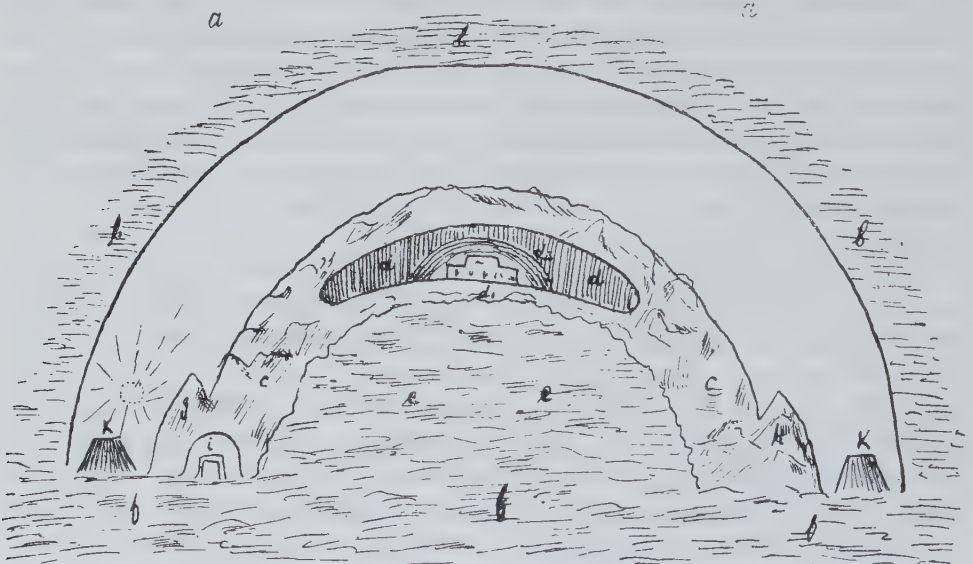


Fig. 1.

unangebracht zu sein, vorher noch einige Bemerkungen über unsere bisherige Kenntnis vom „Länderberg“ und seinem Aufbau zu machen. Da die vorliegende Arbeit der Hauptsache nach archäologischen Charakter trägt, so genügt meines Erachtens eine Vorführung der Rekonstruktionen des „großen Berges“, wie sie z. B. JENSEN<sup>3</sup> und MASPERO<sup>4</sup> versucht haben. Fig. 1

<sup>1</sup> Vgl. P. JENSEN, Kosmologie der Babylonier (1890), S. 201 ff; ferner JEREMIAS, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur (1913), S. 55. Sumerisch heißt der Erdberg *HAR · SAG (GAL) · KUR · KUR · RA*, semitisch *šad mātāti* = „Länderberg“, auch die Bezeichnung *šadu rabu* = „großer Berg“ kommt vor. Gleich an dieser Stelle möchte ich bemerken, daß ich für Richtigkeit des assyrisch-babylonischen literarischen Materials bei meiner Unkenntnis dieser Sprache keinerlei Verantwortung übernehme.

<sup>2</sup> Vgl. im ganzen ANDRIAN, Höhenkultur asiatischer und europäischer Völker (1891), S. XXV, der an eine Abhängigkeit der persischen und indischen Vorstellungen von den babylonischen denkt.

<sup>3</sup> A. o. O., Taf. 3.

<sup>4</sup> Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique (1895), S. 543.



bietet das von JENSEN entworfene Weltbild der Babylonier; die einzelnen Teile benannte jener Gelehrte wie folgt:

- a) Inneres des Himmels (*ŠAG-ANA = libbi-šami*).
- b) Himmlischer Ozean (*zikuma* und *idima*).
- c) Erde (*ki = iršitim* als großer Berg gedacht = *Í·KUR* und *ĜAR·SAG [·GAL]·KUR·KUR·RA*).
- d) Totenwelt (*arali = arālū*); *d*<sup>1</sup> Palast des Totenreichs; *d*<sup>2</sup> die sieben Mauern um das Totenreich.
- e) Quelhöhlung (*idima = naḫbu*).
- f) Weltmeer (*zuaba—abzu = zuabbu—apsū*).
- g) Berg des Sonnenaufgangs (*ĜARSAG—BABBARA = šad sīt samši*).
- h) Berg des Sonnenuntergangs (*ĜARSAG—GIGA = šad irib šamši*).
- i) Versammlungsraum mit Schicksalskammer.
- k) Damm des Himmels (*šupuk šamī*).

Nicht so ausführlich, in einigen Teilen von den JENSEN'schen Kosmogramm abweichend, ist die Konstruktion MASPERO's, die Fig. 2<sup>1</sup> veranschaulicht.

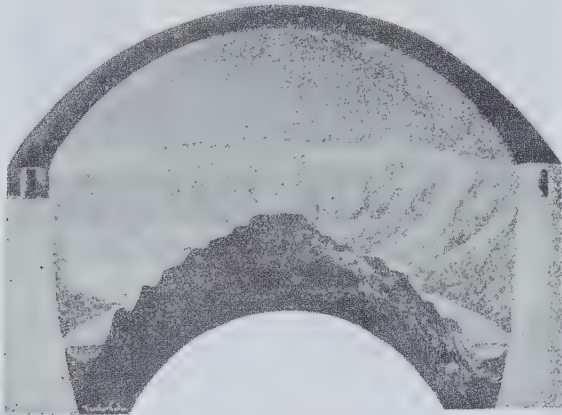


Fig. 2.

Solche Rekonstruktionen sind nun zwar zur Veranschaulichung der zerstreuten kosmischen Andeutungen in der Literatur als Gesamtbilder recht instruktiv, da sie eine leichte und praktische Orientierung gewähren, doch können sie, wie leicht einzusehen ist, die mit den literarischen Denkmälern gleichzeitigen Bilder kosmischen Charakters niemals vollwertig in wissenschaftlichem Sinne ersetzen. Es lohnt also, glaube ich, der Versuch, die hier klaffende Lücke in der alten Kosmographie durch einige Beiträge auszufüllen.

Um gleich von vornherein dem Scheine vorzubeugen, als ob wir bei Erklärung der hierher gehörigen Bilder ein willkürliches Spiel der Phantasie betrieben, sei vorerst auf einige Darstellungen hingewiesen, die zwar aus nachchristlicher Zeit stammen, doch als sichere Wiedergaben des Erdberges für unsere Untersuchung von Nutzen sein dürften.

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 956, Anm. 4.

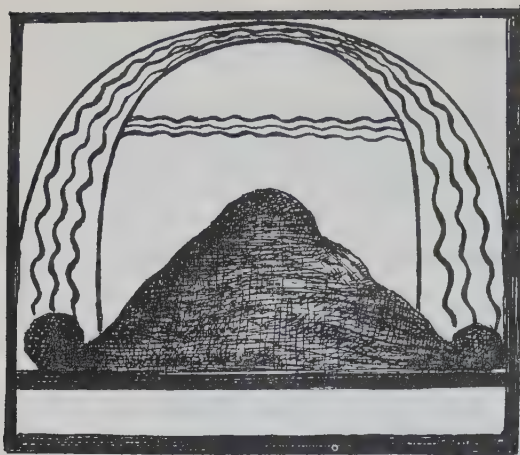


Fig. 3.



Fig. 4.

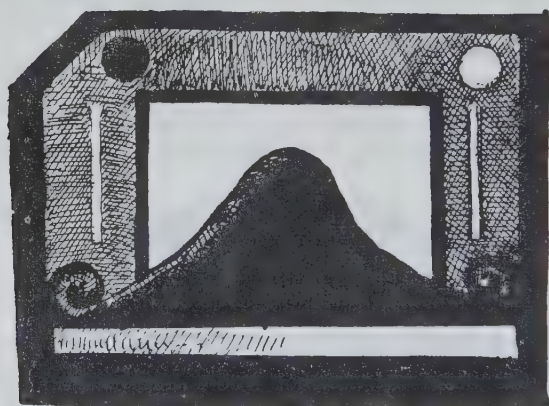


Fig. 5.



Fig. 6.



Fig. 7.



Fig. 8.

Figg. 3 bis 5 führen Formen des Weltbildes vor Augen, das der syrische Kauffahrer und spätere Mönch Kosmas Indikopleustes in seiner *Χριστιανική Τοπογραφία* nach den *σχήματα* entworfen hat, die er von Mar ABA von Nisibis, dem nestorianischen Patriarchen und Haupt der damaligen persischen Kirche empfangen hat<sup>1</sup>. Auf allen drei Bildern tritt uns die Auffassung von der Erde als einem großen Berge klar und anschaulich entgegen. Auffallend sind in Figg. 3 und 5 die schiffsschnabelartigen Voluten, für die eine besondere Erklärung von Kosmas nicht vorliegt; vielleicht ist in ihnen eine Hindeutung auf die rings um die Erde sich herumziehende Bergmauer zu erblicken, die den Ozean am Ausströmen hindert. Die Teilung des Berges in Zonen in der Fig. 4 entspricht dem Hoch- und Tiefstand der Sonne während der verschiedenen Jahreszeiten. Im oberen Teile nimmt man das Medaillon Christi wahr, unten dehnt sich das Meer mit seinen tief einschneidenden Buchten aus.

Außer diesen Erläuterungsbildern des Kosmos lagen bisher nur sicher gedeutete Erdbergdarstellungen aus der altbuddhistischen Kultur vor. Solche sind in ziemlicher Anzahl an den von der deutschen Expedition aufgedeckten Kulturstätten in Chinesisch-Turkestan vorgefunden worden. Figg. 6 und 7<sup>2</sup> bringen hievon zwei Beispiele zur Anschauung. Der obere Teil des Doppelkegels repräsentiert die genaue himmlische Entsprechung des irdischen Berges. In Fig. 7 sieht man um den Weltberg sich den Ozean herumziehen, den nach außen eine Bergmauer<sup>3</sup> abschließt.

Die Reihe der noch unerkannten Erdbergdarstellungen beginnen wir mit einem Bilde aus einer Grotte von Altamira (Pyrenäenhalbinsel), das noch der neolithischen Zeit angehört (Fig. 8)<sup>4</sup>. Von den hier wiedergegebenen „figures scutiformes“ zeigt die erste Figur von rechts ein mit Stacheln besetztes Dreieck, das mit seiner Spitze an den oberen gestrichelten Streifen anstößt. Die Sonne außerhalb dieses Bildes legt den Gedanken nahe, daß wir es mit einem Kosmos zu tun haben, in dessen Inneren sich der Erdberg erhebt; die Striche an seinen Längsseiten scheinen auf Bewachung hindeuten zu sollen. Das Gebilde in der Mitte dieses kosmischen Gewölbes könnte vielleicht den Weltenbaum repräsentieren. Die Figur ganz links auf unserem Bilde zeigt, wenn unsere Deutung richtig ist, zwei Himmelssäulen, die die obere Decke des Gewölbes tragen. Das mittlere Bild scheint in Vogelperspektive wiedergegeben zu sein. Die gestrichelten Bänder möchte ich auf den himmlischen (Mitte) und irdischen Ozean (Seiten) deuten.

Das in Fig. 9 reproduzierte Detail einer Vase Unteritaliens<sup>5</sup> aus dem Anfang des ersten Jahrtausends v. Chr.



Fig. 9.

<sup>1</sup> Vgl. zu der ganzen Frage der Abhängigkeit R. EISLER, Weltenmantel und Himmelszelt (1910), S. 621 ff., woher auch unsere Figg. 3 bis 5 genommen sind.

<sup>2</sup> Fig. 6 nach GRÜNWEDEL, Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkestan (1912), S. III, Fig. 243. — Fig 7, ebenda, S. 294, Fig. 604.

<sup>3</sup> Vgl. die Voluten an Figg. 3 und 5.

<sup>4</sup> Nach L'Anthropologie (1904), S. 631, Fig. 5.

<sup>5</sup> Heute im Brit. Mus., WALTERS, Catalogue of Greek and Etruscan vases in the Brit. Museum, vol. I, Part II, S. 269, Fig. 395.



könnte man ebenfalls mit dem Erdberg und Lebensbaum zusammenbringen. Auch in Fig. 10 — von einer Vase derselben Herkunft<sup>1</sup> — scheint mir die



Fig. 10.

mit Tropfen behängte Linie, eine bei vielen Völkern vorkommende Hieroglyphe für Himmel<sup>2</sup>, für das darunter befindliche Dreieck die Deutung auf den Erdberg zuzulassen. Für die fußartigen unteren Details vermag ich vorläufig keine zufriedenstellende Erklärung

zu geben; vielleicht hängen sie in ihrem Ursprung mit dem später zu erwähnenden Weltflußkanal zusammen. Den zweigipfeligen Erdberg möchte ich in



Fig. 11.

Fig. 11 erkennen<sup>3</sup>. Stellt der Linienstreifen zwischen den beiden Spitzen vielleicht das „Nabelband“ dar, das nach der für Babylonien bezeugten Vorstellung das irdische an das himmlische All knüpft? (JEREMIAS, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, 1913, S. 33 f.)

Die Vorstellung von der Erde als einem Berge war auch in dem minoischen Kreta heimisch, wie einige Monumente beweisen. Fig. 12, die Malerei einer Toten-Larnax aus Praisos<sup>4</sup> (Ende des ersten vorchristlichen Jahrtausends), ist ein deutlicher Beleg für die Existenz jener komischen Idee. Das Gebilde

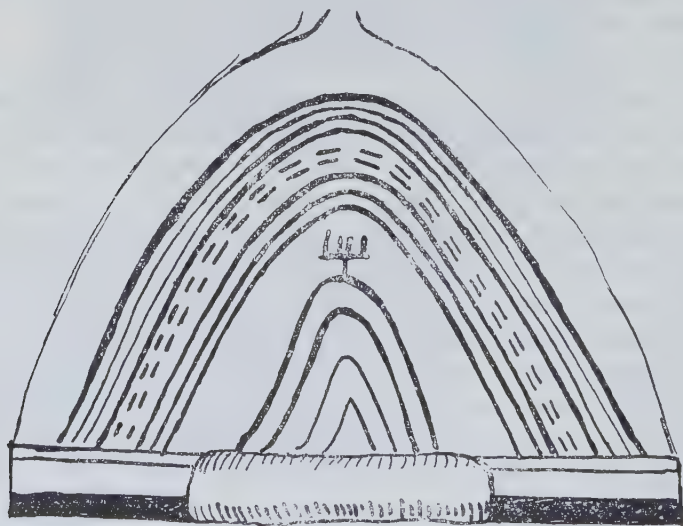


Fig. 12.

über dem Handgriff der Larnax deute ich auf den Erdberg; die Bogenlinien oberhalb desselben bilden meines Erachtens das Himmelsgewölbe, das durchströmt wird vom Himmelsozean — dargestellt durch die beiden Strichreihen.

<sup>1</sup> WALTERS, a. a. O., S. 267.

<sup>2</sup> Vgl. darüber EVANS, *Scripta Minoa* I (1909), S. 223, Nr. 113.

<sup>3</sup> Von einer Vase ebendaher, WALTERS, *Catalogue*, S. 267.

<sup>4</sup> *Annual of Brit. school at Athens*, VIII, S. 247, Fig. 15; nach der Rekonstruktion von R. C. BOSANQUET.

Soweit die Deutung im einzelnen; den Beweis für meine Auffassung der Details bin ich noch schuldig zu geben.

Das Zeichen, das in die Spitze des Erdberges hineingepflanzt erscheint und das sich so sonderbar darauf ausnimmt, ist die altbabylonische Hieroglyphe für „groß“<sup>1</sup>. Durch sie ist dem Berg der Name aufgesetzt, er heißt der „große Berg“, genau wie wir ihn in einem in sumerischer Sprache verfaßten Hymnos an den Wettergott benannt finden: „Dein Donnern erschüttert den großen Berg, den Vater Mullil“ (Mullil = Ellil, der Erdgott<sup>2</sup>). Die Strichreihen zum Ausdruck von Wasserläufen sind ebenfalls bei den alten Babyloniern in ihrer Bilderschrift belegt<sup>3</sup>. Somit kann über die oben vorgetragene Deutung der Fig. 12 wohl kein Zweifel obwalten.

Das zweite kretisch-minoische Beispiel für die Vorstellung von einem Weltenberg bietet eine Vase aus dem Ende der minoischen Periode<sup>4</sup> (Fig. 13).



Fig. 13.

Um das Bild des Berges richtig zu erkennen, muß man sich die Vase nach rechts auf die Seite gelegt denken. Wir erhalten dann ein von Wellenlinien eingerahmtes Bild, das die Deutung auf einen Berg sehr gut zuläßt; im Hinblick auf den „großen Berg“ der Fig. 12 wird man auch hier den Erdberg vermuten dürfen. Die Wellenlinien, die sich rechts und links am Berge herabschlängeln, möchte ich in diesem Zusammenhange für Andeutungen zweier Weltströme halten, die sich vom Nabel des Erdberges ins tiefere Land er-

<sup>1</sup> Vgl. BARTON, The origin and development of Babylonian writing, Part I (1913), Beiträge zur Assyriologie 9.

<sup>2</sup> GRESSMANN, Altorientalische Texte und Bilder, S. 83, Hymnos 3 v. 13.

<sup>3</sup> BARTON, a. a. O., S. 179 ff; S. 132, Nr. 523; vgl. unten passim.

<sup>4</sup> Aus Moulia (Kreta); *Ἐφημ.* (1904), Taf. 3; unsere Fig. 13 nach L'Anthropologie (1904), S. 651, Fig. 9.

gießen<sup>1</sup>. Nicht sicher zu deuten vermag ich die gegensätzlich ausgebuchteten Verbindungslinien der Bergabhänge.

Ebenfalls kretisch-mykenischer Zeit entstammt das Bild, das Fig. 14<sup>2</sup> zur Anschauung bringt. Bemerkenswert sind an dieser Darstellung die konzentrischen Halbkreise rechts und links am unteren Streifen des stumpfen Kegels. Repräsentiert dieser den Erdberg, dann ist in jenen Motiven wohl der Ost-

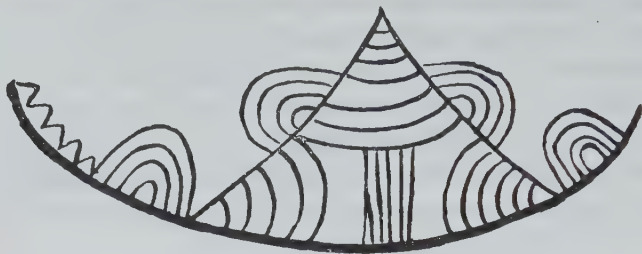


Fig. 14.

und Westberg<sup>3</sup> zu sehen. Auf die Sonne scheinen die beiden Kreuze hinzu-  
deuten. Die Kreisbogen an den Längsseiten des Kegels geben meines Er-  
achtens die Ost-Westrichtung an<sup>4</sup>.

Aus dem hethitisch-kleinasiatischen Kulturkreis kommen hier  
zwei ebenso merkwürdige wie bedeutsame Zylinderdarstellungen in Betracht.



Fig. 15.

Von dem einen Siegel (Biblioth. Nat.<sup>5</sup>) stammt  
Fig. 15. DELAPORTE, a. a. O., Text S. 262, gibt hiefür  
folgende richtige Beschreibung: „Vis-à-vis (dem klein-  
asiatischen Gewittergotte Teshub, der rechts von der  
hier abgebildeten Gestalt über zwei Berge dahin-  
schreitet) un personnage barbu, coiffé de la tiara  
multicorne... semble formé d'un buste humain uni  
à une montagne en tronc de cône.“ Dieses Misch-  
wesen aus Berg und menschlichem Oberkörper darf  
man wohl als den Erdgott ansprechen<sup>6</sup>, der als solcher  
durch den seinen Unterkörper bildenden großen Berg

genügend charakterisiert ist. Das Ensemble des Bildes, Erdgott und Gewittergott  
rechts von diesem, mutet wie eine Illustration zu dem schon erwähnten sumeri-

<sup>1</sup> Vgl. über Darstellungen der vier Weltströme gerade aus minoischer Zeit unten S. 978, Fig. 47.

<sup>2</sup> Von einer Bügelkanne in München, SIEVEKING und HACKL, Die Vasensammlung zu München (1912), Tafel II, 1.

<sup>3</sup> Vgl. das Rekonstruktionsbild von JENSEN, oben S. 956, Fig. 1 g und h.

<sup>4</sup> Vgl. darüber, unten S. 964, Anm. 2.

<sup>5</sup> L. DELAPORTE, Catalogue des Cylindres orientaux de la Bibl. Nat. (1910), Taf. XXXI, 464; ferner abg. von JEREMIAS, Handbuch, S. 55, Abb. 38; unsere Fig. nach WARD a. a. O., S. 291, Nr. 895.

<sup>6</sup> WARD's Deutung (a. a. O.) der Gestalt auf eine Adorantin dürfte schon die mit Sonne und Mondsichel bekrönte Kopfbedeckung widersprechen, die doch wohl nur bei einem göttlichen Wesen verständlich ist. DELAPORTE a. a. O. enthält sich jeder Deutung. Wie ich erst nachträglich sehe, hat schon M. E. BABELON, Intailles et Camées de la Bibliothèque Nationale, Paris (1899), S. 8 (Taf. III, 15), die Gestalt für einen Gott erklärt.



schen Hymnos an: „Dein Donnern erschüttert den großen Berg, den Vater Mullil.“

Dieser Darstellung ist die zweite hier zu erwähnende, in ihrer Gesamtkomposition fast genau analog (Fig. 16<sup>1</sup>). Die Typik der Bergdarstellung ist allerdings eine andere; doch will dies nichts besagen gegenüber der sonstigen überraschenden Ähnlichkeit mit der Fig. 15. Man beachte besonders das Tier, das beide Gestalten auf der vorgestreckten Hand tragen, wohl ein Hase oder Kaninchen, das Tier der Fruchtbarkeit. Für einen Erdgott ein passendes Symbol! Sonne und Mond auf der Kopfbedeckung der Gestalt in Fig. 15 und die Sonnen- oder Mondscheibe rechts von dem Berge in Fig. 16 lassen unsere kosmische Ausdeutung



Fig. 16.

der Mischwesen ebenfalls im hohen Grade glaubhaft erscheinen.

Bei der Nähe des hethitisch-kleinasiatischen Kulturkreises, wo die Vorstellung des Erdberges sich nachweisen ließ, kann es nicht verwundern, auch auf kyprischen Monumenten dieselbe Idee im Bilde belegt zu finden. Die Denkmäler jener Insel, von denen hier nur Vasen der gräko-phönizischen Zeit (Anfang des ersten Jahrtausends v. Chr.) in Betracht kommen, bieten reichliches Anschauungsmaterial für Formen des Erdberges. So darf man ohne Bedenken z. B. die Darstellung der in Fig. 17 wiedergegebenen Vase<sup>2</sup> aus dem vorliegenden Ideenkreis heraus erklären; die Sonne — durch zwei Swastikas, die Sonnensymbole angedeutet — umkreist den „großen Berg“, über den der Himmelsozean hinströmt —



Fig. 17.

die Winkelzeichen sind kaum anders aufzufassen<sup>3</sup>. Dem Innern des Berges entquillt ein Strom<sup>4</sup>, dessen Bett Höhen einrahmen<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Zylinder im Privatbesitz von EDWARD A. BOWEN, unsere Fig. 16 nach WARD, *The cylinders of Western Asia* (1909), S. 286

<sup>2</sup> Nach GOODYEAR, *Grammar of the Lotus* (1890), S. 297.

<sup>3</sup> Winkelreihen als Ausdruck eines strömenden Gewässers sind durch die protoelamischen, kosmischen Schalendarstellungen aus dem prähist. Susa (ca. 4000 v. Chr.) genügend gesichert; vgl. MORGAN, *Mémoires de la Délégation en Perse*, XIII (1912), Taf. XIII, 5; XV, 4; S. 32, Fig. 120; S. 38, Fig. 130; dazu unten die Typik der vier Weltströme, S. 978, Fig. 46.

<sup>4</sup> Vgl. hiemit das Meer, das dem indischen Meru entströmt, GRÜNWEDEL, *Altbuddhist. Kultstätten* (1912), S. 309, Fig. 625; ferner die babylonische Bezeichnung für die hohle Erde *naḫab apsī* = „Quellhöhle des Ozeans“, JEREMIAS, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* (1913), S. 61.

<sup>5</sup> Das Flußbett einrahmende Höhen finden sich auch an den vier Weltströmen auf einer kyprischen Vase, unten S. 978, Fig. 47.

Die Idee des „großen Berges“ liegt höchst wahrscheinlich auch der Fig. 18<sup>1</sup> zugrunde; denn hier finden sich an drei Seiten ebenfalls die Winkelzeichen, die, wie wir geschlossen haben, den Ozean charakterisieren. Hinzu



Fig. 18.

kommen noch zwei Details, erstens die großen Bogen zu beiden Seiten des Erdberges, vermutlich auf die Ost-Westrichtung des Weltenraumes hindeutend<sup>2</sup>, zweitens die schräg nach oben gerichteten Linienbänder.

Was diese bedeuten, lehrt die nächste Darstellung (Fig. 19<sup>3</sup>). Hier ist der Erdberg überdacht von dem Himmel. Beide kosmische Teile sind durch vier

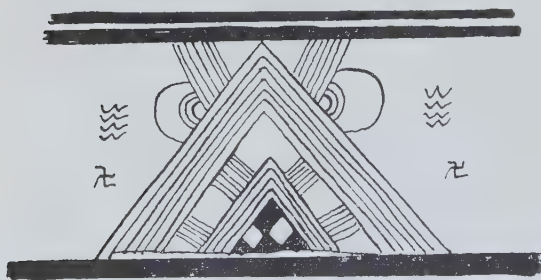



Fig. 19.

Streifen miteinander verbunden, die augenscheinlich die Bestimmung von Tragbändern haben. Man vergleiche mit diesem Bilde, was JEREMIAS, Handbuch, S. 33, über das babylonische Weltbild aus sprachlichen Indizien erschlossen hat: „Im ‚wissenschaftlichen‘ Weltbild hängt das irdische All im himmlischen All.“ Die Verbindung

wird hergestellt durch *markas šamê u iršitim* „Band, das Himmel und Erde verbindet“<sup>4</sup>. Zu dem dachförmigen Himmel auf unserer Darstellung sei hingewiesen auf den Winkelkaken der assyrischen Keilschrift , der „sowohl Himmel wie Erde“ bezeichnet<sup>5</sup>. Außer den beiden Swastikas erscheinen zu beiden Seiten des Mittelbildes noch Wasserzeichen (Wellenlinien).

In gleicher Gestaltung doch in anderer Umgebung tritt der Weltenberg in Fig. 20<sup>6</sup> entgegen. Der Bogen, in den die Erde hineingestellt ist, wird wohl als Randgebirge aufzufassen sein, das nach dem Glauben einiger Völker des Altertums den Erdberg umgibt<sup>7</sup>. Zur Erläuterung dieses Gedankens sei

<sup>1</sup> Von einer Vase aus Kitium (Cypern) heute im Brit. Mus., WALTERS, Catalogue, S. 158, Fig. 287 (ca. 800—700 v. Chr.).

<sup>2</sup> Vgl. darüber GAERTE, Die religiöse Bedeutung des kretischen Doppelbeils.

<sup>3</sup> Von einer Vase der CESNOLA-Collection, Cyprus Antiquities (Oxford 1881), Taf. XII.

<sup>4</sup> Hiemit vgl. man das Scholion in LUKIAN ed. USENER p. 157, 21: „Illud antrum terrae umbilicus est, quod aer exiens caelo conexus terras suspendit.“

<sup>5</sup> JEREMIAS, Handbuch, S. 35.

<sup>6</sup> Von einer Vase der CESNOLA-Collection, Cyprus Antiquities, Taf. X.

<sup>7</sup> Vgl. zu diesem Gedanken die Mondarstellung oben S. 3, Figg. 2, 5, und 7.

vor allem auf eine Stelle des Bundahesh (übersetzt von WINDISCHMANN, Zoroastrische Studien, 5. Abschnitt) verwiesen: „Vom Berge Harburz ist offenbar, daß er rings um die Welt geht. Der Berg Taêra ist in der Mitte der Welt,



Fig. 20.

die Sonne umkreist ihn, wie das Wasser rings um die Erde vom Var (= ‚Burg‘ oder ‚Wall‘) des Berges Harburz rings um den Taêra kreist.“ Ähnlich im 12. Abschnitt<sup>1</sup>: Der erste Berg Harburz wuchs empor in 15 Jahren, bis zum Ende von 800 Jahren war er ganz ausgewachsen, 200 Jahre (brauchte er) bis zum Sternkreis, 200 Jahre bis zum Mondkreis, 200 Jahre bis zum Sonnenkreis, 200 Jahre bis zum anfanglosen Licht. Der Berg Harburz ist um diese Erde herum an den Himmel gebunden und Ptirk Harburz ist es, woran Sterne, Mond und Sonne untergehen<sup>2</sup>.“ Klingen diese Worte nicht wie eine Beschreibung der Fig. 20? Natürlich ist hier der Kosmos im Durchschnitt gezeichnet. Über dem Erdberg ist durch die Zickzacklinie der Himmelsozean angedeutet.

Mit der soeben besprochenen Darstellung hat Fig. 21<sup>3</sup> eine nicht zu leugnende Ähnlichkeit. Man hat dieses Motiv, das ich nur auf mykenischen Bügelkannen stets in vierfacher Wiederholung gefunden habe<sup>4</sup>, durchwegs als Blütenmuster angesprochen. Ein Vergleich mit dem obigen Bilde gibt meines Erachtens jedoch eher eine kosmische Ausdeutung an die Hand, zumal sich dann auch das Strichmuster am oberen Rande als Himmelsdarstellung<sup>5</sup> plausibel in die Umgebung einordnen läßt<sup>6</sup>.



Fig. 21.

<sup>1</sup> WINDISCHMANN, a. a. O., S. 72.

<sup>2</sup> Auch die alten Babylonier hatten eine ähnliche Vorstellung von der Welt, wie das Etana-Gedicht lehrt. Hier fährt der Held gen Himmel und schildert von Zeit zu Zeit, wie die Erde von oben aussieht. Leider ist der Text korrupt. Er scheint die Welt vom Meere umströmt zu sehen, gleich einem runden Brotkorbe, in dem das Land als Mehlhaufen erscheint (JEREMIAS, Handbuch, S. 35, Anm. 6).

<sup>3</sup> Von einer spätmykenischen Vase in München, SIEVEKING und HACKL, Die Vasensammlung zu München (1912).

<sup>4</sup> WALTERS, Catalogue, S. 100, Fig. 177 „floral pattern“; GRAEF, Antike Vasen von der Akropolis zu Athen (1909), Taf. 4, 79 (Text S. 9: ist wohl von einer Blüte abgeleitet).

<sup>5</sup> Zu dieser Art von Himmelsdarstellung vgl. oben S. 960, Fig. 10.

<sup>6</sup> Unerklärt müssen vorläufig die beiden Motive rechts und links vom Erdberg bleiben.



Fig. 22<sup>1</sup> sei hier wegen zweier Besonderheiten im Bilde vorgeführt. Der über den Erdberg sich wölbende Himmel, den ersterer berührt<sup>2</sup>, ist durch die Strichelung scheinbar als bewachsen charakterisiert; neben dem Haupt-

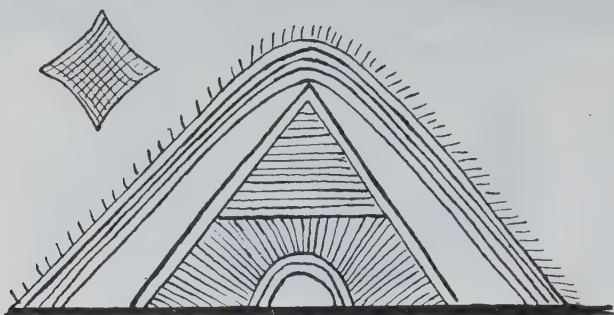


Fig. 22.

bilde erscheint als Hindeutung auf die viereckige Gestalt des Erdberges ein Rechteck<sup>3</sup>.

In dem mesopotamischen Kulturkreis nun, dessen schriftliche Hinterlassenschaft besonders reiche Kunde gibt über die Vorstellung von einem Erdberg, läßt man den Archäologen nach sicheren bildlichen Darstellungen jener Idee vergeblich suchen. Vielleicht füllen später einmal glückliche Funde diese Lücke aus.

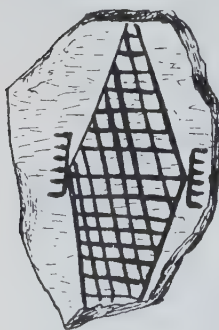


Fig. 23.

Für die östlichen Nachbarländer des Zweistromlandes liegen die Dinge günstiger. Für das nordpersische Gebiet wenigstens glaube ich Beispiele für Erdbergbilder anführen zu können; von dem Gesichtspunkte dieser kosmischen Idee nämlich möchte ich die hier in Figg. 23 bis 25 reproduzierten Vasendarstellungen<sup>4</sup> deuten.

Die vorgeführten Bilder nehmen sich gewiß auf den ersten Blick etwas sonderbar aus, und meiner Deutung dürfte man berechnigte Skepsis entgegenstellen. Zwei Momente sind es jedoch, die die hier vorgetragene Ausdeutung der Figuren wahrscheinlich machen können. Erstens treten diese langgezogenen Rhomben, die man wohl besser als Doppelkegel bezeichnet, nur in ein-, zwei- und dreifachen Wiederholungen auf, Darstellungen, die an den Erdberg mit der gleichen

<sup>1</sup> Das Bild stammt ebenfalls von einer kyprischen Vase der graeko-phönizischen Zeit; unsere Fig. 22 nach OHNEFALSCH-RICHTER, *Kypros, Bibel und Homer* (1893), Taf. XCVIII, 1.

<sup>2</sup> Vgl. IV R. 27, Nr. 2: „Großer Berg des Inlil, Imharsag, dessen Gipfel den Himmel erreicht“, nach JEREMIAS, *Handbuch*, S. 54.

<sup>3</sup> Über den viereckigen Grundriß der Erde vgl. Fig. 4, unten S. 975, Fig. 39 und meine Ausführungen.

<sup>4</sup> Fig. 23, Scherben aus Tépé Moussian, *Délegat. en Perse*, VIII, S. 107, Abb. 171; Fig. 24, Scherben aus Khazinèh, ebenda, S. 108, Abb. 173; Fig. 25 ebendaher, S. 108, Abb. 172. Sämtliche Monumente gehören der frühen Bronzezeit an.

Anzahl von Gipfeln erinnern<sup>1</sup>. Ferner spricht die Wellenlinie, die, in zwei Enden auslaufend, in Fig. 23 von der Spitze des oberen Kegels ausgeht, ebenfalls für die hohe Wahrscheinlichkeit unserer Deutung. Diesem Detail hat vermutlich ein gleiches an dem rechten Kegel entsprochen. Was liegt nun näher, als diese vier Wellen-



Fig. 24.

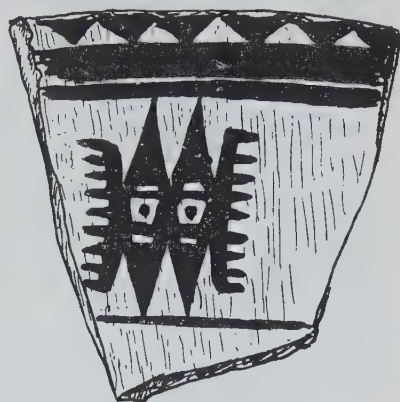


Fig. 25.

linien mit den vier Weltströmen zu identifizieren, die nach dem Glauben der Alten sich von der Spitze des Weltberges ergossen<sup>2</sup>. Das freie Schweben der Flüsse in der Luft findet eine leichte Erklärung in der unvollkommenen Zeichenweise, wofür auch die kammartigen seitlichen Ansätze in Figg. 23 und 25 zeugen. Letztere repräsentieren meines Erachtens den Bergwall, der bei richtiger perspektivischer Zeichnung rings um die Erde sich herumziehen müßte, wie es bei den indischen Merudarstellungen (Fig. 7) der Fall ist<sup>3</sup>. Die unteren Kegel an den Figuren repräsentieren die echt altorientalisch empfundenen Entsprechungen der oberen Teile<sup>4</sup>.

Nach dem höchstwahrscheinlich vorchristlichen Indien führt uns Fig. 26. Ich bin auf dieses Bild durch G. WILKE, Kulturbeziehungen zwischen Indien, Orient und Europa (Mannus-Bibliothek Nr. 10), 1913, S. 129, aufmerksam geworden. Die Skulpturen, die hier Fig. 26 zur Anschauung bringt, rühren von einem Steine her, der sich vor dem Tempel in Senji-Kottai be-

<sup>1</sup> Der eingipfelige Erdberg ist in dieser Arbeit bereits genügend belegt worden; über den zweigipfeligen Weltberg vgl. man JEREMIAS, Handbuch, S. 53 ff, dessen theoretische Bemerkungen zu jenem richtig sein mögen; die angebrachten archäolog. Belege (a. a. O. Figg. 35 bis 38) für jene Idee sind jedoch meines Erachtens unzureichend und nicht überzeugend. Die zwei Berge, über die die Götter auf den angeführten Darstellungen hinschreiten, scheinen mir keinerlei Anhaltspunkte dafür zu geben, daß Weltbergspitzen vorliegen.

<sup>2</sup> Vgl. Gen. 2, 10 und unten S. 978, Fig. 46: Die monumentalen Belege für diese Idee.

<sup>3</sup> Vermutlich sind aus demselben Ideenkreis die jedesmal vier kleinen runden Erhöhungen zu beiden Seiten des Stufenturmes auf dem Bronzmodell einer Sonnenaufgangsfeier aus Susa zu denken (Inscription des Elamierkönigs *Šilhak-In-Šušinak*), abg. bei JEREMIAS, Handbuch S. 41, Fig. 23. Vgl. hierzu die oben S. 965 angeführte Stelle des Bundahesh: „Vom Harburz ist offenbar, daß er rings um die Welt geht.“

<sup>4</sup> Solche symmetrisch sich entsprechende Ergänzungen nur entgegengesetzter Richtung wiesen auch die altbuddhistischen Welt Darstellungen auf (Figg. 6 und 7).

findet<sup>1</sup>. Auf einem, wie es scheint, als Platte gedachten Viereck sieht man an den vier Ecken je ein menschliches Antlitz; zwischen den oberen und unteren

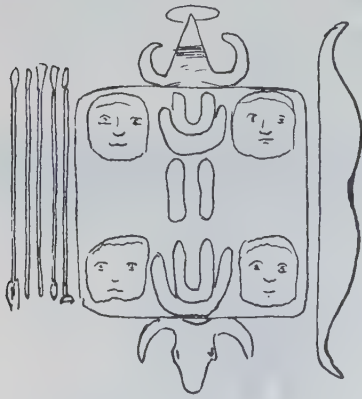


Fig. 26.

Köpfen sind immer je ineinander gestellte mondsichelartige Gegenstände abgebildet. Während rechts von dem Viereck ein Bogen, links Pfeile dargestellt sind, erkennt man unten einen Tierkopf und oben ein „Hörnerpaar“, zwischen dem ein kegelförmiger Aufsatz steht, der seinerseits etwas wie eine Platte zu tragen scheint.

Was bedeuten die U-förmigen Zeichen, was die Köpfe, und welcher Sinn liegt schließlich dem merkwürdigen Gebilde am oberen Rande des Vierecks zugrunde? Wir dürfen annehmen, daß die Gegenstände nicht wahllos, ohne innere Beziehungen zueinander zu-

sammengestellt sind. Eine Deutung also, die auf Wahrscheinlichkeit Anspruch erheben will, muß so ausfallen, daß ein innerer Zusammenhang der einzelnen Figuren untereinander klar hervortritt.

Die Bestimmung der U-förmigen Zeichen wird erleichtert durch Analoga aus der altmexikanischen Bilderschrift, wo sich dieselben Bogenfiguren vorfinden, und zwar als Symbole der Erde<sup>2</sup>. Die Formgleichheit der altmexikanischen Erdgleichen mit den Figuren auf dem indischen Steine läßt es durchaus glaubhaft erscheinen, daß auch die vier Doppelhörner des indischen Monuments den gleichen Ideengehalt verkörpern. In den durch diese Bestimmung geöffneten Vorstellungskreis lassen sich die vier Köpfe ohne Schwierigkeit hineinbeziehen; man darf sie mit größter Wahrscheinlichkeit als die vier indischen Lokapālas ansprechen, denen nach dem Glauben der Inder die Aufsicht der vier Weltgegenden anvertraut war<sup>3</sup>. Die vier Welthüter und die Erdsymbole belehren uns, daß in dem Viereck wahrscheinlich die Erde selbst zu erkennen ist.

Und was stellt das Gebilde am oberen Rande dar? Zu dessen Erklärung greifen wir praktisch zurück auf die Figg. 3 und 5. Ein Vergleich mit unserem Bilde führt zu der Vermutung, daß auch hier ein Erdberg mit herumgreifenden äußeren Abschlußmauern seine Darstellung erhalten hat. Die Platte an der Spitze wäre vielleicht eine Hindeutung auf Himmelskreis.

Auf kosmische Vorstellungen himmlischer Natur weisen die Figg. 27 bis 29a<sup>4</sup> hin. Alle zeigen ein Detail, das dem kultischen Doppelbeil Kretas

<sup>1</sup> Journal of the Asiat. Society of Bengal, vol. XLIX (1880), Taf. I.

<sup>2</sup> Vgl. TH. PREUSS, Zeitschrift für Ethnologie 32 (1900), S. 109 ff.

<sup>3</sup> Vgl. ANDRIAN, Höhenkulte asiatischer und europäischer Völker (1891), S. 31 und SPIEGEL, Iranische Altertumskunde II, S. 75.

<sup>4</sup> Fig. 27. Vase aus Mouliana (Kreta), *Εφημ. ἀρχαιολ.* 1914, Πιν. 3, aus dem Anfang des 1. Jahrtausends v. Chr., geometrische Periode. — Fig. 28. Siegelabdruck aus Knossos, *Annual of Brit. school at Athens* VIII, S. 107, Fig. 65 (ca. 1500 v. Chr.). Fig. 29. Vase aus dem ersten Grabe von Mykenae (Akropolis), SCHUCHARDT, Schliemann's Ausgrabungen, 1. Aufl., S. 213, Abb. 163, ungefähr gleichzeitig mit Fig. 28.



überaus ähnlich sieht. Und man hat denn auch diese Gebilde für Darstellungen des kretischen Kultobjektes angesprochen. Daß sie aber mit diesem direkt nichts zu tun haben, wird, hoffe ich, eine Analyse der Fig. 27 ergeben

An diesem Bilde weisen die strahlenbesetzten, konzentrischen Halbellipsen, die an den seitlichen Ansätzen rechts und links erscheinen, und die die Sonne



Fig. 27.



Fig. 28.

darstellen dürften, auf eine kosmische Auffassung der Figur hin. Und wirklich fügen sich die Einzelheiten des Gesamtbildes zwanglos dieser Idee. Die Stellung der Sonne nämlich an zwei sich gegenüberliegenden Seiten führt darauf, in den Figuren, die rechts und links der axtförmigen angelehnt sind, den Ost- und Westhimmel zu sehen; der schwarze Ballen darunter könnte den Erdberg in primitiver Wiederholung<sup>1</sup> darstellen. Für das axtförmige Stück zwischen Ost- und Westhimmel, das in Figg. 28 und 29a allein auftritt, läßt sich auf Grund des aus dem prähistorischen Kreta vorliegenden Anschauungsmaterials keine zwingende Bestimmung geben. Immerhin kann den Figg. 28 und 29a doch einiges wenigstens entnommen werden; das Zickzackband nämlich in Fig. 28 und die doppelte Wellenlinie in Fig. 29a, beides Hindeutungen auf Gewässer, lassen den Schluß zu, daß mit dem fraglichen Bilde die Darstellung eines Landstückes vorliegt. Die Deutung auf „Erde“ wird noch besonders nahegelegt durch die schuppenartige Gestaltung der Fig. 28, eine Technik, die in der kretischen Kunst als Ausdrucksmittel für Bergdarstellungen bekannt ist<sup>2</sup>.

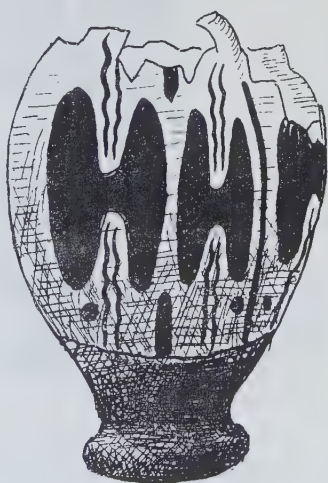


Fig. 29a.

<sup>1</sup> Dieselbe Erscheinung kann man anderswo beobachten.

<sup>2</sup> Vgl. über diese Bogenstellung, die der babylonischen und vornehmlich assyrischen Kunstweise ebenso eigentümlich ist, wie der kretischen, die Ausführungen A. REICHEL's, Studien zur kretisch-mykenischen Kunst, Jahreshefte d. österr. archäol. Inst. XI (1908), S. 250 ff.

Sind diese Überlegungen richtig, dann ergibt sich für die axtförmige Figur die wahrscheinliche Deutung auf die „himmlische Erde“, die für Figur nur in Betracht kommen kann, wenn anders unsere Identifizierung der schwarz ausgefüllten Kreissegmente rechts und links mit dem Erdberg zutreffend ist. Unter diesem „himmlischen Lande“, das man von Osten nach Westen sich über die Erde wölbend denken müßte, strömt, jenes Phantasieland rechtwinkelig schneidend, der Himmelsstrom<sup>1</sup> (Figg. 28 und 29a).

Doch kann, wie bereits bemerkt, diese Deutung nicht zwingende Beweiskraft für sich beanspruchen. Es leuchtet ohne weiteres ein, daß noch andere Möglichkeiten der Erklärung vorhanden sind. So braucht nicht bei Fig. 27 in den beiden Erhebungen unter dem Ost- und Westhimmel notwendig die „irdische Erde“ erkannt zu werden, sie können auch den Ost- und Westberg repräsentieren. In diesem Falle bliebe für das Mittelstück die Möglichkeit der Ausdeutung auf das „irdische Land“ offen.

Ein Vergleich mit Fig. 29b<sup>2</sup> ist auch ganz dazu angetan, die Deutung der axtförmigen Fig. 27 als Erde plausibel erscheinen zu lassen. In Fig. 29b liegt nämlich dem viereckigen mittleren Detail meines Erachtens die Auffassung

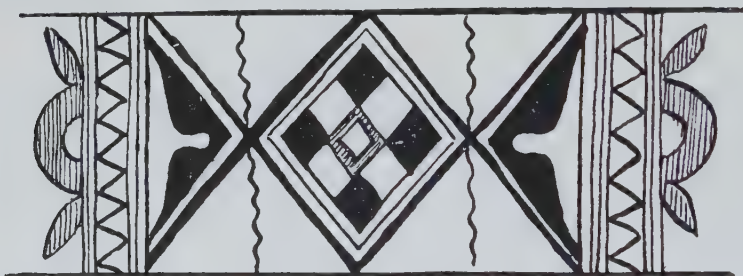


Fig. 29b.

von einer ebenso gestaltigen Erde zugrunde<sup>3</sup>. Doch ist auch diese Parallele nicht zwingend für eine gleiche Deutung der einzelnen Teile in Fig. 27.

So können wir durch dieses Material zu keinem sicheren Resultat gelangen. Die Denkmälergruppe eines anderen Kulturkreises bringt nun in diese Frage die wünschenswerte Aufhellung. Wir müssen hier zurückgreifen auf die steinzeitliche Keramik Südrußlands, die man wohl mit einigem Recht

<sup>1</sup> Für Kreta durch Fig. 12 bezeugt.

<sup>2</sup> Von einer gräko-phönizischen Vase (ca. 800 v. Chr.) aus Ormidia (Zypern): CESNOLA, *A descriptive atlas of the CESNOLA collection*, 2, II, Taf. CXI, Nr. 878.

<sup>3</sup> Diese Erklärung habe ich ausführlich zu begründen versucht in einem Aufsatz über „Die symbolische Verwendung des Schachbrettmusters im Altertum“, Mannus, *Zeitschrift für Vorgeschichte*; vgl. ferner Figg. 22 und 39.

Rechts und links von diesem Mittelbilde gewahren wir wieder, nur hier nach innen geklappt, den Ost- und Westteil des Himmels. Darauf folgt beiderseits im Zickzackmotiv, das wohl auf den Erdozean hindeuten soll, und, ebenso an beiden Seiten dieses im Streifenbilde gleichsam aufgerollten Kosmos angebracht, je eine Figur, die vermutlich mit den bereits erwähnten Himmelsrichtungs-Symbolen an die kyprischen Erdbergdarstellungen (Figg. 18 und 19) aufs engste zusammenhängt.

als die „prämykenische“ bezeichnet hat<sup>1</sup>. Es finden sich hier in der Tat viele Dekorationsmotive, die in der kretisch-mykenischen Kunst wiederkehren. Unter diesen interessieren vornehmlich die Darstellungen der hier in Figg. 30 bis 33<sup>2</sup> wiedergegebenen Gefäße. Rein geometrische Figuren ohne Sinn und Inhalt,

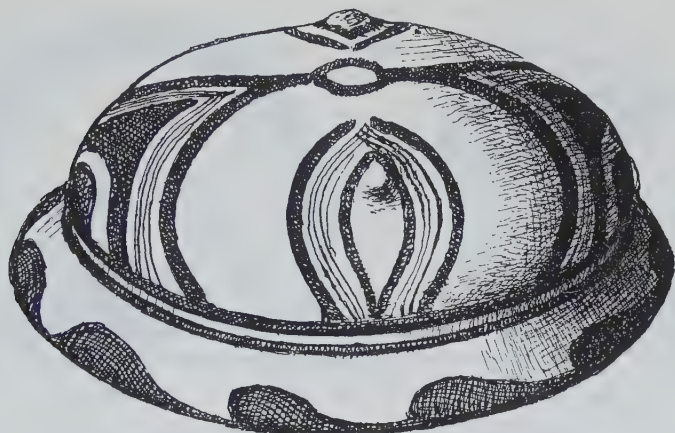


Fig. 30.

dem rein ästhetisch empfindenden Ornamentierungsbedürfnis entsprungen, in diesen Zeichnungen sehen zu wollen, halte ich für verfehlt. Die auf realer Grundlage fußende Kunstweise primitiver Völker schafft sich ihr Ornamentierungssystem meines Erachtens nach ganz bestimmten sinnfälligen Gegen-



Fig. 31.

ständen oder nach vorgestellten Ideen überirdischer Natur. Wenn auch das einzelne Motiv im Laufe langer Kunstübung in seiner eigentlichen Bedeutung nicht mehr ganz erfaßt und seine Gestalt mehr oder minder nach der Seite des Dekorativen modifiziert worden ist, so blieb doch gewöhnlich die Grund-

<sup>1</sup> Von STERN, Die prämykenische Kultur in Südrubland (Die Ausgrabungen in Petreny, im Bilaer Kreise des Gouvernements Bessarabien 1902—1903) in dem Trudy archeol. šezda XIII (1906).

<sup>2</sup> Fig. 30 nach STERN, a. a. O., Taf. I, 1; Fig. 31 ebenda Taf. XII, 9; Fig. 32, Taf. VII, 7; Fig. 33, Taf. .



form dieselbe, so daß wir nicht berechtigt sein dürften, mit der Beurteilung der dekorativ anmutenden Kunst vom ästhetischen Standpunkte uns zufrieden zu geben. Eine vergleichende Analyse der einzelnen Ornamente kann oft für die Kenntnis vieler Kulturdetails eines Volkes reiche Früchte zeitigen.

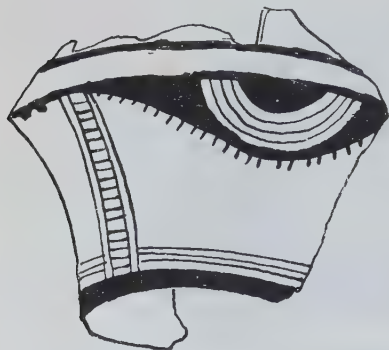


Fig. 32.



Fig. 33.

Die Darstellungen der „prämykenischen“ Kultur Südrußlands bestehen trefflich die Probe aufs Exempel. Ein Versuch der Deutung dieser Bilder geht am vorteilhaftesten von Fig. 33 aus, einem Motiv, das sich in mehrfacher Wiederholung rings um eine Vase herumzieht. Das dachförmige Bild und die darunter befindliche Zeichnung erinnern stark an die Himmels- und Erdbergdarstellung der oben (Figg. 19 und 22) besprochenen Figuren, so daß man auch in Fig. 33 wohl ein Kosmogramm sehen dürfte. Auf Grund der in dieser Arbeit schon öfters herangezogenen kosmischen Andeutungen des keilinschriftlichen Materials sind wir, glaube ich, sogar in der Lage, den einzelnen Teilen dieses kleinen Weltbildes ihre genaue Bestimmung zuzuweisen. Öfters reden die Texte des Zweistromlandes von dem *kirib šamê* (*libbi šamê*), was dem Inneren des Himmels entspricht<sup>1</sup>: „Drei Tage ruht der Mond in dem Inneren des Himmels“ (THOMPSON, Reports 249, Obv. 6). Die Sonne tritt am Morgen aus dem *kirib šamê* und geht abends hinein (IV R 17, 2a)<sup>2</sup>. Passen diese Angaben nun nicht treffend auf die Fig. 33? Das Innere des Himmels wäre der mit *a* bezeichnete Raum, der gegen die Erde hin — die schwarze Erhebung ganz unten — durch das „Dach“ abgeschlossen wird.

Die Bedeutung dieses „Daches“, das uns bereits auf den kyprischen Kosmogrammen (Figg. 19 und 22) begegnete, erhellt meines Erachtens aus den süd-russischen Darstellungen (Figg. 30 bis 32). Auf allen drei Bildern ist die Erde — in Figg. 30 und 31 von oben gesehen — von einem seltsamen Gebilde überwölbt. Dieses bietet in Figg. 30 und 31 am unteren verbreiterten Rande Öffnungen mit darin befindlichen kleinen Erhebungen. Die für Babylonien literarisch wie bildlich reich bezeugten Ost- und Westsonnentore des Himmels<sup>3</sup> drängen sich als Vergleiche zu diesen Öffnungen direkt auf. Und die Wölbung,

<sup>1</sup> JEREMIAS, Handbuch, S. 33.

<sup>2</sup> JEREMIAS, a. a. O.

<sup>3</sup> Vgl. JEREMIAS, Handbuch, S. 36 f.

an denen sich diese Tore befinden, darf man daher wohl mit der „himmlischen Erde“ identifizieren, die den Raum der Erde gegen den des eigentlichen Götterhimmels abtrennt.

Vom Standpunkt dieser letzten Deutung gewinnt aber auch die Erklärung der kretischen axtförmigen (Figg. 27 bis 29a) auf das „Land des Himmels“ an größter Glaubwürdigkeit. In der Form kommen letztere der Fig. 32 am nächsten, die von oben gesehen, dieselbe Ansicht abgeben würde, wie die kretischen Darstellungen.

Der *šupuk šamê*, d. h. „Aufschüttung, Damm des Himmels“, wie ein Teil des Kosmos in der keilinschriftlichen Literatur des öfteren genannt wird, ließe sich vielleicht mit unserem „himmlischen Lande“ vergleichen. *Šupuk šamê* wird gewöhnlich als Tierkreis gefaßt, als die Bahn, über die Sonne, Mond und die anderen Gestirne des Himmels wandeln<sup>1</sup>. Einem solchen Wege entsprächen aber gerade recht die oben vorgeführten Beispiele für die überirdische Erde. Für eine solche Identifizierung sprechen vornehmlich drei Stellen der inschriftlichen Urkunden Babyloniens. Von den „Sieben“ heißt es IV R 5, 4—5, daß sie „im *šupuk šamê* gezeugt und geboren wurden“. IV R 15, 22: „Die Sieben wurden im Berge des Westens geboren — die Sieben wurden im Berge des Ostens groß;“ ferner ist heranzuziehen IV R 5, 60: „Da jagten die Sieben im *šupuk šamê* umher“<sup>2</sup>. Aus diesen Angaben folgt, Einheitlichkeit der Vorstellungen vorausgesetzt, meines Erachtens mit Notwendigkeit die Gleichheit: Ost- + Westberg = *šupuk šamê* (Himmelsdamm), die besonders durch Fig. 30 illustriert wird<sup>3</sup>. Man vergleiche auch noch Tafel V von *Enuma eliš*:

„Er errichtete den Standort des Nibiru, um ihre (der Gestirnbahnen)  
Verbindung (?) zu kennzeichnen,  
damit keines (der Gestirne) fehlginge, noch sich verirre.  
Er setzte den Standort des Inlil<sup>4</sup> und den des Ea<sup>5</sup> zugleich mit ihm fest.  
Er öffnete Tore auf beiden Seiten,  
machte gewaltige Türverschlüsse links und rechts,  
in seiner (des Himmels) Mitte setzte er *elâti*<sup>6</sup> fest.“ (JEREMIAS, S. 72.)

Das in der ersten Zeile genannte Wort Nibiru „bedeutet Furt, den Übergang über einen Fluß oder über das Meer, also den Punkt, bei dem es auf die andere Seite geht“ (JEREMIAS, Hdb., S. 72). Könnte man diese Bedeutung nicht treffend auf unsere Figg. 28 und 29b beziehen, wo tatsächlich ein Übergang über ein Meer vorhanden ist? Aber auch die anderen kosmischen Andeutungen in den vorgebrachten Versen finden in den bisher erörterten Figuren ihre beste Illustration.

<sup>1</sup> Vgl. dazu JEREMIAS a. a. O., S. 39, und JENSEN, Kosmologie, S. 37 ff.

<sup>2</sup> Sämtliche Stellen sind nach JENSEN a. a. O., S. 38, zitiert.

<sup>3</sup> Andere Stellen, die des *šupuk šamê* Erwähnung tun, und die alle geeignet sind, unsere Zuweisung zu stützen, findet man bei JENSEN a. a. O., S. 38 ff.

<sup>4</sup> Erde.

<sup>5</sup> Wasser (Var. Anu = Himmel).

<sup>6</sup> Zenith, Scheitelpunkt im astralen Sinne, JENSEN, Kosmologie, S. 15.

In Fig. 30 erscheinen die beiden Hälften der „himmlischen Erde“ wie zwei gewaltige Berge, die im Zenith des Himmels mit ihren Spitzen zusammenstoßen. Eine literarische Parallele hiezu liegt wahrscheinlich in dem sumerischen *HAR·SAG·BABBARRA* und dem *HAR·SAG·GÍG·GA*, dem „weißen und schwarzen Berg“<sup>1</sup> vor.

Von dieser Deutung aus findet meines Erachtens nunmehr eine Gruppe von Dekorationsmotiven ihre plausible Erklärung. Es handelt sich stets um zwei mit den Spitzen sich berührende Dreiecke, ein Motiv, das sich über die



Fig. 34.



Fig. 35.



Fig. 36.



Fig. 37.

ganze alte Welt verstreut vorfindet (vgl. Fig. 34<sup>2</sup>) und das, verglichen mit dem ähnlichen Detail der Fig. 30, seiner Idee nach wohl dem hier behandelten Vorstellungskreis angehört. Unter dieser Annahme erklärt sich einleuchtend die Tatsache, daß ein Dreieck oft in heller, das andere in dunkler Farbe wiedergegeben erscheint<sup>3</sup>. Kleine Besonderheiten bieten Figg. 35 und 36<sup>4</sup>; während die Runden in Fig. 35 mir noch unerklärlich sind, erinnern die Tropfen an den Längsseiten der Fig. 36 an die Hieroglyphe für Himmel<sup>5</sup>. Diese so unscheinbare Zutat gibt unserer kosmischen Bestimmung des Doppeldreieckes, glaube ich, die größte Berechtigung. Neben dem einfachen Doppeldreieck finden

<sup>1</sup> Semitisch: „Berg des Sonnenaufgangs“ und „Berg des Sonnenuntergangs“, JEREMIAS, Handbuch, S. 56.

<sup>2</sup> Vase aus Susa, MORGAN, *Délégation en Perse XIII* (1912), Taf. VI, 2, erste Periode. 4. Jahrtausend v. Chr.

<sup>3</sup> Z. B. Vasenscherbe aus Tell-El-Hesi (Palästina) IV. Stadt, Jahrb. d. deutsch-archäol. Inst., Anzeiger 1908, Sp. 26, Abb. 16, 6; ferner PERROT et CHIPIEZ, *Histoire de l'art II*, S. 715, Fig. 378, Scherbe aus Kujundjik. Dieselbe Verschiedenfarbigkeit der beiden Hälften, die auf Osten und Westen hindeuten sollen, weist das auch der Form nach unserem Himmelsymbol nahe verwandte Sonnen- und Tageszeichen der altmexikanischen Bilderhandschriften auf, vgl. darüber PREUSS, *Zeitschrift für Ethnologie* 43 (1911), S. 301, Abb. 4.

<sup>4</sup> Fig. 35. Von einer Scherbe aus Susa, *Délégation en Perse XIII* (1912), Taf. XV, 7; Fig. 36, von einer Vase ebendaher, *Délégation en Perse XIII*, Taf. XXXI.

<sup>5</sup> Vgl. oben S. 4, Anm. 3.



sich öfters vier Dreiecke mit den Spitzen gegeneinander gelehnt (Fig. 37<sup>1</sup>), dem doppelgipfiligen Ost- und Westberg entsprechend<sup>2</sup>.

Außer in der Gefäßmalerei begegnet uns das „Himmelszeichen“, wenn wir es so nennen dürfen, in der noch unentzifferten protoelamischen Schrift, wo es gewiß einen ganz bestimmten Sinnwert repräsentiert. Von den bisher angeführten Himmelsbildern unterscheiden sich diese Schriftzeichen durch einen hinzutretenden, durch den Berührungspunkt der Dreiecke gehenden Teilungsstrich (vgl. Fig. 38a<sup>3</sup>). Diese Mittellinie möchte ich für den bei den Babyloniern urkundlich überlieferten *ḫabal šamê*, den Meridian des Himmels<sup>4</sup>, halten.



Fig. 38a.

Den Himmelsdamm repräsentiert gewiß auch die Figur, die man auf einem tönernen Abdruck aus Susa links von der Keule wahrnimmt (Fig. 38b).

(Délégation en Perse XII [1911], S. 203<sup>5</sup>.)

Es mögen hier noch einige Monumente aus anderen Teilen der alten Welt eine kurze Besprechung



Fig. 38b.

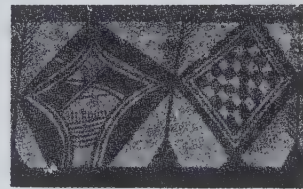


Fig. 39.

erhalten. Fig. 39<sup>6</sup> zeigt die viereckige Erde in doppelter Ausführung; die beiden Dreiecke an der linken Erdfigur sollen wohl nichts anderes darstellen, als den Himmelsweg der Gestirne. In Fig. 40<sup>7</sup> weisen die Swastikas, die Sonnensymbole, auf dieselbe kosmische Bedeutung des Doppeldreiecks hin.

<sup>1</sup> Délégation en Perse XIII, Taf. VI, 1; sämtliche hier angeführten Monumente aus Susa sind höchstwahrscheinlich erst dem 4. Jahrtausend v. Chr. zuzuweisen.

<sup>2</sup> Vielleicht ist es angängig, diesen südlichen und nördlichen Himmelsdamm mit den *νυκτός τε καὶ ἡματός . . . κέλευθοι* bei Homer, Odyssee K 82 zu vergleichen.

<sup>3</sup> Von Schrifttafeln aus Susa (ca. 3000 v. Chr.) ist; Délégation en Perse VI S. 38; vgl. BORK, zur protoelamischen Schrift, Orientalistische Literaturzeitung 1905, Sp. 323 ff.

<sup>4</sup> Vgl. dazu JEREMIAS, Handbuch S. 37.

<sup>5</sup> Zur Deutung der seltsamen Darstellung dieses Monuments vgl. Verfasser, Kreta und Elam.

<sup>6</sup> Von einer kyprischen Vase gräko-phönizischen Zeit, WALTERS, Catalogue of vases in the Brit. Mus., vol. I, Part II (1912), S. 148. aber die Vorstellung von einer viereckigen Erde und deren bildliche Belege, vgl. GAERTE, Zur symbolischen Verwendung des Schachbrettmusters.

<sup>7</sup> Von einer geometrischen Vase aus Kreta, Annual of Brit. school at Athens XII, S. 85.

Noch deutlicher ist diese Idee in Fig. 41<sup>1</sup> ausgedrückt, wo man in den Ost- und Westtoren des Himmelsdammes jedesmal die Sonnenscheibe wahrnimmt.

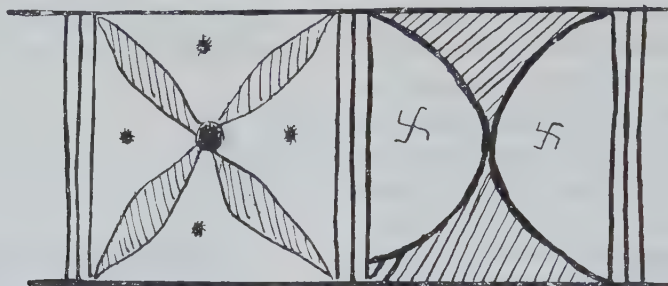


Fig. 40.

Sogar bis nach Spanien läßt sich das Himmelszeichen verfolgen. Es findet sich öfters auf Vasen der Pyrenäenhalbinsel prähistorischer Zeit. Figg. 42 und 43<sup>2</sup> bringen hievon zwei Proben.

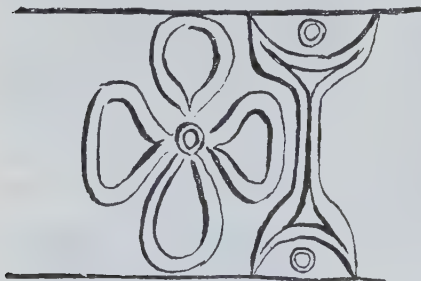


Fig. 41.

Ein über die ganze Erde verbreiteter kosmisch-terrestrischer Gedanke ist der eines Erdmittelpunktes<sup>3</sup>. Die Formen, unter denen diese Vorstellung konkret erfaßt wird, sind recht verschiedene; ein See, Erdloch oder Stein dienten und dienen noch heute der menschlichen Phantasie als augenfällige Anhaltspunkte für diesen kosmischen Gedanken. Besonders weit verbreitet war

im Altertum die Vorstellung, daß ein bestimmter Berg den Zentralpunkt der Erde bilde<sup>4</sup>. Wie alt dieser Gedanke ist, dafür zeugen die zahlreichen Schalen, die den untersten Schichten



Fig. 42.



Fig. 43.

des Tells von Susa entstammen<sup>5</sup> und höchstwahrscheinlich noch dem vierten vorchristlichen Jahrtausend zuzuweisen sind.

<sup>1</sup> WARD, The cylinder seal of Western Asia (1910), S. 325, Nr. 1044 (Brit. Mus.).

<sup>2</sup> Fig. 42. Detail einer Vase aus Meca, Paris, Essai sur l'art et l'industrie de l'Espagne primitive II (1904), S. 86, Fig. 173. — Fig. 43. Von einer Vase des Mus. v. Saragossa, nach Jahrb. d. deutsch-archäol. Inst. 1910, Anzeiger Sp. 324, Fig. 23.

<sup>3</sup> Vgl. W. H. ROSCHER, Omphalos, Abh. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl. XXIX. Bd. (1913), Nr. IX.

<sup>4</sup> ROSCHER, a. a. O., S. 20 ff, 35.

<sup>5</sup> MORGAN, Mémoires de la Délégation en Perse XIII (1912), Taf. II ff.

Sie bieten als Innenbemalung Darstellungen des Erdbildes, wie es sich den Augen und der ergänzenden Phantasie der Bewohner Susa's in jener vorgeschichtlichen Zeit eröffnete. Die hier in Fig. 44<sup>1</sup> wiedergegebene Schale bringt das Typische dieser terrestrischen Bilder gut zur Anschauung. In der Mitte erscheint das auf unserem Bilde rund aufgefaßte elamische Land, eingerahmt von zwei langgestreckten, in der Mitte eingezogenen (Berg-) Mauern. Diese seitlichen Einziehungen, auch auf den anderen Darstellungen fast durchwegs mit Wellenlinien ausgefüllt, deuten auf das Kaspische und Persische Meer im Norden und Süden von Susa hin. Charakteristisch für diese Erdkarten sind auch die offenen Stellen der Umfassungsmauer im Osten und Westen, die Ein- und Ausgangspforten der Sonne. Das für uns Bedeutsame an dem Bilde ist jedoch der Mittelpunkt des gevierteilten elamischen Landes. Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir in diesem Zentralpunkt den Tell von Susa selber ansetzen, wie wenig auch die wirkliche Lage jenes Ortes und die von uns für das Bild



Fig. 44.



Fig. 45.

angenommene geographisch einander entsprechen. Doch was fragt der Maler, der ein Erdbild entwerfen will, das er nicht einmal genau kennt, nach terrestrisch genauen Abmessungen? Diese werden ihm wohl durch die Tradition des Landes, Susa sei der Mittelpunkt des elamischen Bezirkes und damit zugleich der Erde<sup>2</sup>, diktiert worden sein.

Eine klare Darstellung dieses elamischen Gedankens von einem Erd-Nabelberge scheint in dem Schalenbilde vorzuliegen, das Fig. 45<sup>3</sup> veranschaulicht. Wenigstens dürfte das Dreieck in der Mitte der Vasendarstellung kaum etwas anderes bedeuten als einen Berg, der durch seine zentrale Stellung in der Gesamtkomposition<sup>4</sup> auf seinen Charakter als Omphalos-Berg hinweist.

<sup>1</sup> Délégation en Perse, a. a. O., Taf. XV, 5.

<sup>2</sup> Derselben Vorstellung begegnen wir beim israelitischen Volke; vgl. Joseph. bellum jud. 3, 3, 5: *μυσαιάτη δὲ αὐτῆς (τ. Ἰουδαίας) πόλις τὰ Ἱεροσόλυμα κεῖται, παρ' ᾧ καὶ τινες οὐκ ἀσκόπως ὀμφαλὸν τὸ ἄστυ τῆς χώρας ἐκάλεσαν* n. Ezechiel 38, 12: „Leute, die auf dem Nabel der Erde wohnen.“

<sup>3</sup> Délégation en Perse XIII, Taf. XII, 5.

<sup>4</sup> Dem doppelten Kreisbogen in Fig. 45 steht wohl die Andeutung des Himmelsgewölbes zu; drei Berge scheinen diese Himmelsbogen zu stützen. Vgl. hiezu die vier Berge, die nach



Dieselbe Eigenschaft kommt wohl auch dem etwas kleiner gehaltenen Dreieck in *Délégation a. a. O. Taf. XIII 5, 7* zu, hier augenscheinlich von drei Bezirken des elamischen Reiches umgeben.

Höchst bedeutsame Dokumente für die Vorstellung eines Nabelberges der Erde stellen ferner zwei Denkmäler aus kretisch-mykenischer Periode dar. Das



Fig. 46.

erste Monument, ein Holzmedaillon aus Ägypten, veranschaulicht Fig. 46<sup>1</sup>. Bezüglich der mit einem Rande umsäumten Vertiefung in der Mitte hat schon PUCHSTEIN richtig erkannt, daß „hier vermutlich ein Knopf angeleimt war“. Welche Bedeutung hat dieser Knopf in der ihn umgebenden Landschaft? Die Beantwortung dieser Frage ergibt sich, wie mir scheint, leicht aus der richtigen Beurteilung eines zweiten hochinteressanten Details an diesem Musterstück mykenischer Schnitzkunst. Es handelt sich um die „wellenartig oder krausschuppig verzierten Streifen, die die Feldeinteilung bilden, rings um den Knopf in der Mitte laufen und sich am

äußeren Rande verbreitern, als wenn sie sich auch hier miteinander hätten verbinden sollen“ (PUCHSTEIN). Sind die Streifen wirklich Terrainangabe, wie PUCHSTEIN im weiteren Verlaufe seiner Auseinandersetzungen annimmt? Ich bin weit entfernt, diese Deutung als unmöglich zu bezeichnen, doch verhehle ich es nicht, daß eine andere mir ungleich näher zu sein scheint, nämlich die Identifizierung der Streifen mit Wasserläufen<sup>2</sup>. Leider ist mir bis heute nicht möglich geworden, für diese Art der Wasserdarstellung bindendes Beweismaterial aus der Skulptur kretisch-mykenischer Zeit anzuführen. Indessen leidet dadurch unsere Deutung keinen Schiffbruch.

Wünschenswerte Beleuchtung erhält sie wenigstens durch die zweite hier näher zu besprechende Darstellung einer Vase mykenischer Zeit, die aus Zypern stammt (Fig. 47<sup>3</sup>). Um konzentrische Kreise in der Mitte des Bildes sind kreuzförmig Linienstreifen angeordnet, die von Wellenmotiven berändert sind. Ziehen wir zum Vergleich einen Spinnwirtel aus dem prähistorischen Troja (Fig. 48<sup>4</sup>)



Fig. 47.

dem Glauben der alten Ägypter den Himmel trugen, ERMAN, *Ägyptische Religion* (1911), S. 9. Die „Kämme“ möchte ich auf Himmels- bzw. Regenzeichen deuten.

<sup>1</sup> Von LEPSIUS 1842 in Kairo erworben, befindet sich das Stück heute in der ägypt. Abt. der Kgl. Mus. zu Berlin. Zuerst wurde es abgebildet und besprochen von PUCHSTEIN, *Jahrb. d. deutsch-archäol. Inst., Anzeiger* 1891, Sp. 41. An dem kret.-myk. Ursprung des Denkmals besteht trotz des ägyptischen Fundortes kein Zweifel.

<sup>2</sup> Bei zwei Streifen scheint die Lage der Schuppen anzudeuten, daß hier das Wasser der Mitte zuströmt.

<sup>3</sup> WALTERS, *Catalogue of the vases in Brit. Mus.*, vol. I, 2, S. 129, Fig. 246.

<sup>4</sup> SCHLIEMANN, *Ilios*, Nr. 1820.

hinzu, dann werden wir in der Deutung des kyprischen Monuments nicht fehlgehen; denn die vier Strichreihen auf letzterem Denkmal — symbolische Zeichen für Wasser<sup>1</sup> — geben sich hier deutlich als vier Ströme kund. Und solche dürfen wir mit größter Wahrscheinlichkeit auch auf der kyprischen Malerei (Fig. 47) erkennen, wobei den Wellenlinien die Rolle von Bergen, die das Strombett begleiten, passenderweise zugewiesen werden darf. Diese Deutungen der letzten beiden Figuren machen es aber nunmehr durchaus glaubhaft, daß wir mit der für das Holzplättchen gegebenen Erklärung der vier schuppigen Streifen als Wasserläufe das richtige getroffen haben.

Mit dieser Erkenntnis ist aber auch gleichzeitig die Bedeutung des auf dem Holzmedaillon zu ergänzenden Knopfes gegeben; er kann meines Erachtens kaum etwas anderes darstellen, als den kosmischen Erd-Nabelberg, von dem die vier Weltströme herabfließen. Als Paradiesberg tritt uns dieser in der Genesis 2, 10 entgegen.

„Und ein Strom ging aus von Eden, den Garten zu bewässern, von dort teilte er sich in vier Arme“ (KAUTZSCH<sup>2</sup>).

Das kretisch-mykenische Holzmedaillon aus dem zweiten vorchristlichen Jahrtausend ist indessen nicht das älteste Monument, das von der Vorstellung von vier Weltenströmen Zeugnis ablegt; derselbe Gedanke scheint nämlich auch auf einer ägyptischen Schale aus Nagada, die ins dritte, wenn nicht sogar vierte Jahrtausend hinaufreicht,

seine Darstellung gefunden zu haben (Fig. 49<sup>3</sup>). Komposition und Ausdrucksmittel fügen sich zu einem trefflichen Analogon zu dem mykenischen Stück zusammen. Die Winkelreihen, die hier die Flußläufe charakterisieren<sup>4</sup>, entsprechen in geometrisch-steifer Form dem lebendigen Wellenmotiv auf dem Holzmedaillon.

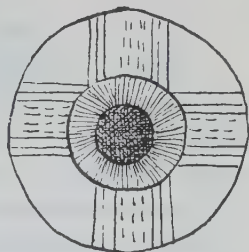


Fig. 48.

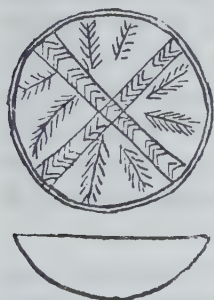


Fig. 49.

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 961, Anm. 3.

<sup>2</sup> Dieselbe Rolle als Erd-Nabelberg wie das Paradies spielt in den indischen Vishnu Purānas der Meru. „Von ihm entspringen die vier Ströme, welche am Himmel entspringen, von dort auf den Gipfel des Meru herabfallen und sich dann teilen“ (ANDRIAN, Höhenkultus [1891], S. 20). Auch die griechische Philosophie der Orphiker kennt vier Weltenströme, ABEL, Fragm. orph., Nr. 155, S. 215; darüber R. EISLER, Weltenmantel und Himmelszelt (1910), S. 480. Die Idee von einem Nabelberg mit vier Hauptströmen hat besonders befruchtend auf die Kunst der ersten christlichen Zeit gewirkt, wie zahlreiche Denkmäler verschiedener Gattung aus jener Periode beweisen; vgl. R. GARRUCCI, Storia della arte cristiana (1873—1881), und DE ROSSI, Mosaici cristiani (1873 ff.) passim.

<sup>3</sup> FLINDERS PETRIE, Nagada and Ballas (1896), Taf. XXVIII, Nr. 45; weiße Bemalung auf rotem Ton.

<sup>4</sup> Die gleiche Rolle spielen sie in den Figg. 17 und 18.

# Die Gliederung der australischen Sprachen.

Von P. W. SCHMIDT, S. V. D.

(Fortsetzung.)

## II. Die Gruppe der selbständigen Sprachen der Ostküste.

Unter diesem Namen fasse ich eine Anzahl Sprachen und Sprachgruppen zusammen, die durch ein phonetisches Moment, den Auslaut *m*, neben dem auf *n* (*n̄*, *n̄*), *l*, *r*, und durch eine kleine Anzahl besonderer Wortgemeinschaften miteinander verbunden sind, im übrigen aber so tiefgehende Verschiedenheiten unter einander aufweisen, daß aller Wahrscheinlichkeit nach die einzelnen Sprachen und Sprachgruppen ursprünglich selbständig waren und erst durch eine spätere, überlagernde Mischung mit einer neu hinzugekommenen Sprache die jetzigen Gemeinschaften erlangt haben.

Die hierhin gehörigen Sprachen sind das Murrawari, das Thangatti-Yukumbul, das Pikumbul, das Kumbainggeri, das Minyung, das Turubul, das Wakka-Kabi, das Bieli-Kuinmurburra, die Halifax-Bay-Gruppe, die Bundyil-Gruppe. Mit Ausnahme des Murrawari, dessen Gebiet im Innern, und der Bundyil-Gruppe, dessen Gebiet an der Südostecke des Carpentaria-Golfs sich erstreckt, liegen alle anderen Sprachen an der Ostküste und bilden einen schmalen Streifen dorthin zurückgedrängter Sprachen, der zwischen dem Bieli-Kuinmurburra und der Halifax-Bay-Gruppe durch die Nord-Zentral-Gruppe zerrissen wird, die hier bis an die Küste reicht.

Die oben erwähnte Eigentümlichkeit des *m*-Auslautes fehlt den drei südlichsten dieser Sprachen, dem Murrawari, dem Thangatti-Yukumbul und dem Pikumbul, und ist selten in den beiden nördlichsten, der Halifax-Bay-Gruppe und den Bundyil-Sprachen; man kann das wohl dem Einfluß der sie umgebenden anderen Sprachen zuschreiben, da sie die Gemeinschaften des Wortschatzes der Ostküsten-Gruppe mitmachen. Die Gemeinschaften des Wortschatzes greifen in einigen Fällen auch bis in die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe hinüber, so daß dann also eine Gemeinschaft für den ganzen Gürtel der Ostküste sich ergibt. Andererseits greifen einige Gemeinschaften über das Murrawari hinaus auch in das Baddyeri und das Wonkamarra hinein, die ihrerseits eine Brücke zu dem Luridya hinüberschlagen<sup>1</sup>; hier wird offenbar, daß die jetzigen Ostküste-Sprachen früher mindestens die ganze Osthälfte Australiens eingenommen haben und erst durch das Eindringen der Süd- und Nord-Zentral-Gruppe an die Ostküste abgedrängt worden sind.

Die Wortgemeinschaften der Ostgruppe treten in folgender Übersicht zutage:

	Auge	Nase	Zahn	Bart	Ohr
Murrawari	<i>mil</i>	<i>wuru</i>	<i>dirra</i>	<i>yerrin̄</i>	<i>binna</i>
Thangatti-Yukumbul	<i>mi, mil</i>	<i>murū</i>	<i>dirra</i>	<i>yarrī</i>	<i>binna(gun)</i>
Pikumbul	<i>mil</i>	<i>murū</i>	<i>dirra</i>	<i>yarran</i>	<i>bi(d)na</i>
Kumbainggeri	<i>mil</i>	<i>dinam</i>	<i>dirra</i>	<i>nubi</i>	<i>nalgan</i>
Minyung	<i>mi, (mil)</i>	<i>murū</i>	<i>diran, didan</i>	<i>yarrin̄</i>	<i>binnan</i>
Turubul	<i>mil</i>	<i>muro, mulro</i>	<i>dia</i>	<i>yarren</i>	<i>bidna</i>

<sup>1</sup> „Anthropos“, VII (1912), S. 483, 485, 489.



	Auge	Nase	Zahn	Bart	Ohr
Wakka-Kabi	<i>mil, mi</i>	<i>murū, mi, bu-</i>	<i>dian, tana</i>	<i>ega, yarrin</i>	<i>binna, bidna</i>
Bieli-Kuinmurburra	<i>mil [koro piri .</i>	<i>[don puta</i>		<i>yan</i>	<i>bidna</i>
Halifax-Bay-Gruppe	<i>kayeka, mil,</i>	<i>wuru</i>	<i>yira</i>	<i>talba</i>	<i>binna</i>
Bundiyil-Gruppe	<i>mili, tibari,</i>	<i>guñi, niuka</i>	<i>yargandiusw.</i>	<i>yanba</i>	<i>binna</i>
Luridya	<i>kuru [uko mula</i>		<i>kadidi</i>	<i>kuña usw.</i>	<i>bina</i>
Wonkamarra	<i>mangura,</i>	<i>minfe</i>	<i>tiya</i>	<i>nankuru</i>	<i>binna</i>
Baddyeri	<i>maiñu [milke</i>	<i>minti</i>	<i>tia</i>	<i>nurukuru</i>	<i>yuri</i>
Wiradyuri-Kamilaroi	<i>mil</i>	<i>murū</i>	<i>(w)ira</i>	<i>yarriñ</i>	<i>binna, wuda, guringera</i>
	Hund	Emu	Krähe	Ei	Feuer
Murrawari	<i>gundal</i>	<i>nuruñ</i>	<i>wagan</i>	<i>kubin</i>	<i>wi</i>
Thangatti-Yukumbul	<i>mirri</i>	<i>nuruñ</i>	<i>wagan</i>	<i>kabui</i>	<i>wi, guyel</i>
Pikumbul	<i>mirri</i>	<i>nuruñ</i>	<i>wagu</i>	<i>guban, gingol</i>	<i>wi</i>
Kumbainggeri	<i>wandī</i>	<i>nuruñ</i>	<i>wagan</i>	<i>mirrubai</i>	<i>wagai</i>
Minyung	<i>nogum</i>	<i>wuruñ</i>	<i>wagan</i>	<i>goboñ</i>	<i>wibēra</i>
Turubul	<i>mei</i>	<i>nuyun</i>	<i>wogun, wowu</i>	<i>konkon</i>	<i>dšalu</i>
Wakka-Kabi	<i>bugin, wada,</i>	<i>nurruñ</i>	<i>wawa, wagan</i>	<i>noa, baam</i>	<i>guyum, gira,</i>
Bieli-Kuinmurburra	<i>mirri [mirri</i>	<i>nurin</i>	<i>tunwel</i>	<i>burum</i>	<i>buwi [nun</i>
Halifax-Bay-Gruppe	<i>wuyu, nabu</i>	<i>kundulu</i>	<i>wagan</i>	<i>bambu usw.</i>	<i>verschied.</i>
Bundiyil-Gruppe	<i>yumbi, yalba</i>	<i>duñubarri</i>	<i>wugan usw.</i>	<i>tandu</i>	<i>yangu, piyo</i>
Luridya	<i>papa</i>	<i>kalaia</i>	<i>kanka</i>	<i>nambu</i>	<i>waru usw.</i>
Wonkamarra	<i>miri</i>	<i>kulbari</i>	<i>woga usw.</i>	<i>kapi</i>	<i>wi</i>
Baddyeri	—	<i>gulburi [wan</i>	<i>wagan</i>	<i>kuppuñ</i>	<i>wi</i>
Wiradyuri-Kamilaroi	—	<i>nuruñ, dina-</i>	<i>wagan, waru</i>	<i>gabugo, gao</i>	<i>wi, dzu</i>

Wie man schon hier sieht, sind es unter den Ostküste-Sprachen besonders Kumbainggeri, Minyung und die Halifax-Bay-Gruppe, welche am meisten selbständige Formen aufweisen, mit denen am Carpentaria-Golf auch die Bundiyil-Gruppe gleichkommt; das wird sich auch in allem folgenden bestätigen. Pikumbul dagegen ist kaum etwas anderes als eine Misch- und Übergangssprache zwischen der Kamilaroi-Wiradyuri-Gruppe und dem Thangatti-Yukumbul, welche letztere beiden auch von den Kuri-Sprachen beeinflusst sind. Einige Beziehungen bestehen auch zwischen Turubul und Minyung. Im übrigen aber ist es nicht möglich, Untergruppierungen vorzunehmen, und auch die angeführten Beziehungen reichen zu solchen nicht aus, so daß jede Sprache für sich gesondert behandelt werden muß.

#### I. Das Murrawari.

Das Gebiet des Murrawari breitet sich aus in dem Keil, welcher durch den Zusammenfluß des Culgoa R. mit dem Warrego R. gebildet wird; wie weit hinauf an den beiden Flüssen es sich erstreckt, ist aus den Quellen nicht zu ersehen, sehr weit kann es kaum gehen. Zwischen die Nord- und Süd-Zentral-Gruppe und die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe eingekeilt und von allen dreien zwar etwas beeinflusst, aber doch radikal verschieden, bietet es ein merkwürdiges Beispiel von Isolierung dar, die wohl durch die beiden Flußläufe bewirkt wird, die das Gebiet zu einer Art Insel machen. Die vorhandenen Quellen lassen keinerlei Teilung der Sprache in Dialekte erkennen.

#### Quellen.

- a) J. W. FOOT, Culgoa R. C, III, S. 328—329.  
b) W. SHEARER, Warrego R. JM, S. 208—272.

c) R. H. MATHEWS, Murrawari, region of Southern Queensland from the Warrego R. to the Culgoa. QGJ, N. S., XVIII, S. 52—57, 65—68.

*a* und *b* sind sehr kurze unzuverlässige Wörterverzeichnisse, *c* bietet ein besseres und umfangreicheres Wörterverzeichnis und eine kurze Skizze der Grammatik.

## II. Das Thangatti-Yukumbul.

Das Gebiet dieser Gruppe ist nicht leicht zu umschreiben: der südlichste Teil ist wohl der Unterlauf des Macleay R., wo es die Küste erreicht, dann geht die Südgrenze dem Lauf des Macleay R. nach, übersteigt das Gebirge und reicht bis an den Oberlauf des McIntyre R., wo die Orte Ashford, Glen Innes und Tenterfield die nördlichste Ausdehnung bezeichnen. Das Thangatti nimmt den südlichen, das Yukumbul den nördlichen Teil dieses Gebietes ein, die Grenze wird wahrscheinlich im Gebirgskamm liegen.

Das Verhältnis der beiden Dialekte zu einander im Wortschatz läßt sich nicht genau feststellen, da von Yukumbul ein ausgiebigeres und ganz zuverlässiges Wörterverzeichnis leider fehlt. Die Zusammengehörigkeit der beiden tritt deutlich zutage in den charakteristischen Wörtern für „Hand“ *yama*, „Fliege“ *burulon*, „Wind“ *buran*. Außerdem aber sind sie verbunden durch die phonetische Eigentümlichkeit des Ersatzes von inlautendem *l(l)* durch *t(t)*; so *dʒuttuñ* Zunge (= *dʒulluñ*), *yuti* Fell (= *yuli*), *gittañ* Mond (= *gillañ*).

### Quellen.

#### A. Thangatti.

a<sup>1</sup>) CH. SPENCER, Lower Macleay R. C, III, S. 334—337.

a<sup>2</sup>) J. BRANCH, ...the words are taken indiscriminately from several neighbouring dialects. The principal portion of them, however, belong to the Biripi or Pt. Macquarie tongue. C, III, S. 340—350. Wie die Vergleichung ergibt, ist auch Thangatti in dieser Wortliste zahlreich vertreten.

b) R. H. MATHEWS, Thangatti remnants chiefly in the valley of the Macleay R. north east of N. S. Wales. JPNWS, XXXVIII, S. 201—381.

c) ID., Grammar and Vocabulary of the Thangatti Tribe, R. H. MATHEWS, Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of N. S. Wales and Victoria, Sydney 1905. S. 30—37.

Während *a*<sup>1</sup> und *a*<sup>2</sup> nur magere Wörterverzeichnisse von wenig Zuverlässigkeit besitzen — *a*<sup>2</sup> hat überhaupt nur Bestätigungswert —, sind *b* und *c* wertvoll durch ein gutes Wörterverzeichnis und eine Skizze der Grammatik.

#### B. Yukumbul.

a<sup>1</sup>) Anonymous, Yucomble Language, Tenterfield, New England. C, III, S. 294—295.

a<sup>2</sup>) C. B. LOWE, Glen Innes N. S. C, III, S. 294, 296—297.

a<sup>3</sup>) Varii, Queenbulla, Ashford, Quininguillan. C, III, S. 298—299.

b) R. H. MATHEWS, Yookumbill Language. Upper Macintyre (principal source of the Barwon R.). PTGA, XVII, S. 63—67.

*a*<sup>1</sup>, *a*<sup>2</sup>, *a*<sup>3</sup> sind ganz kurze, unzuverlässige Wörterverzeichnisse, *b* leider nur eine kurze Skizze der Grammatik.

## III. Das Pikumbul.

Das Gebiet des Pikumbul schließt sich im Südosten gleich an das von Thangatti-Yukumbul an, erstreckt sich bis zur Vereinigung der Macintyre und Dumaresque RR. und darüber hinaus bis Calandon. Die Zwischenstellung des

Pikumbul zwischen Kamilaroi und Thangatti-Yukumbul ist oben (S. 981) schon hervorgehoben worden, sie entspricht auch der geographischen Lage. Es hat den Anschein, als ob die „Preagalyh Language“ (siehe Quellen *d*<sup>2</sup>) dem übrigen Gebiet gegenüber eine gewisse dialektische Selbständigkeit einnehme; siehe in dem vergleichenden Wörterverzeichnis (S. 994 ff.) die Wörter für „eins“, „zwei“, „Bart“, „Blut“, „Haut“, „Ei“, „Sonne“, „Mond“; wegen der Mangelhaftigkeit der Wörterverzeichnisse läßt sich aber kein sicheres Urteil gewinnen.

### Quellen.

a) R. BIRREL and J. DANGAR, Condamine River or language of a tribe of blacks inhabiting that part of the C. R. called by them Yanankal, at no great distance from its junction with the Balonne. B, S. 50—51.

b) H. BARLOW, Begumble and Cambooble. JAI, II, S. 166 ff.

c) Rev. W. RIDLEY, Pikumbul about Calandon (Queensland) on the Weir and the Macintyre RR. RK, S. 59—60.

d<sup>1</sup>) D. TURBAYNE and J. LOWLOO, Bigambel Language, Dumaesque or Upper Macintyre R. C, III, S. 264—267.

d<sup>2</sup>) G. MYLES, Preagalyh Language, headwaters of Macintyre R. C, III, S. 268—269.

e) R. H. MATHEWS, Pikumbil, located on the Weir and Macintyre RR. JPNSW, XXXVI (1902), S. 143—145.

Alles nur äußerst kurze, zumeist ungenaue Wörterverzeichnisse, und nur *e* enthält eine kurze Skizze der Grammatik.

### IV. Das Kumbainggeri.

Das Gebiet des Kumbainggeri ist der enge Küstenstrich, der südlich bei Nambucca beginnt und nördlich bis Grafton and an den Clarence R. geht; landeinwärts reicht es nur bis an das Gebirge, durch welches es vom Thangatti getrennt ist. Dialektische Verschiedenheiten scheinen nicht vorhanden zu sein, die kleinen Abweichungen des Wortschatzes in den vorhandenen Quellen scheinen nur auf Mangelhaftigkeit derselben zurückzugehen.

### Quellen.

a) E. PALMER, Bellinger R. JAI, XIII (1884), S. 326—334.

b<sup>1</sup>) E. F. R., near Orara R. AAJ, Nr. 1.

b<sup>2</sup>) J. C. C., Combyngura, Clarence to Bellinger R. AAJ, Nr. 2e.

c) A. C. Mc DOUGALL, Coombagoree. SM, Nr. 10, vol. 2, N. S., S. 194 ff.

d) R. H. MATHEWS, Kumbainggeri, north-east coast of N. S. Wales from Nambucca to Grafton; inland to the Ranges. Mitteil. der Anthropol. Gesellschaft zu Wien. XXXIII, S. 321 ff.

Alles kurze und wenig wertvolle Wörterverzeichnisse, mit Ausnahme von *d*, das auch eine grammatikalische Skizze liefert.

### V. Das Minyung.

Der Name dieser Gruppe ist hergenommen von dem mittleren und am besten bekannten der drei Dialekte dieser Sprache. Als Ganzes nimmt sie das Gebiet ein, welches gleich nördlich bei dem des Kumbainggeri beginnt und sich bis an den Logan R., also bis gegenüber des Stradbroke Isld. hinzieht; auch hier reicht es landeinwärts nur bis zu den Bergen. Der Süddialekt oder das Nyung geht bis Ballina und Lismore, der mittlere oder das Minyung von dort bis Point Dangar, der Norddialekt oder das Ngando von da bis Alberton. Die dialektische Teilung zeigt sich bei folgenden Wörtern:



	Frau	Kopf	Zunge	Blut
Süddialekt	<i>dubai</i>	<i>bauëra (kongara)</i>	<i>yellin, dargon</i>	<i>gumera</i>
Mitteldialekt	<i>dalgan</i>	<i>kungara</i>	<i>yellin</i>	<i>budel</i>
Norddialekt	<i>dalgan</i>	<i>bauëro</i>	<i>dargon</i>	<i>gumera</i>
	Känguru	Schwan	Rauch	
Süddialekt	<i>guruman</i>	<i>ginebi</i>	<i>dallo, dume</i>	
Mitteldialekt	<i>guruman</i>	<i>tule</i>	<i>dallo</i>	
Norddialekt	<i>muni</i>	<i>tule</i>	<i>dum</i>	

Man sieht, daß sich der Norddialekt bald zum Mitteldialekt, bald zum Süddialekt stellt.

### Quellen.

#### A. Der Süddialekt oder das Nyung.

- a<sup>1</sup>) CH. EDWARDS, Richmond R. C, III, S. 286—289.  
a<sup>2</sup>) E. ROSS, Ballina. C, III, S. 287, 290—291.  
a<sup>3</sup>) D. HOGAN, Lismore, C, III, S. 292—293.  
a<sup>4</sup>) A. BRUCE, Clarence R. C, III, S. 332—333.  
b<sup>1</sup>) J. P. THOMAS, Upper Clarence R. SM, N. S., Nr. 2, vol. 3, S. 28 ff.  
b<sup>2</sup>) T. RANKIN, Richmond and Tweed Rivers District. SM, N. S., Nr. 8, vol. 3, S. 132 ff.

Alles nur sehr kurze und mangelhafte Wörterverzeichnisse.

#### B. Der Mitteldialekt oder das Minyung.

- a<sup>1</sup>) F. FOWLER, Nerang Creek. C, III, S. 240—241.  
a<sup>2</sup>) J. BRAY, Tweed R. and Point Dangar. C, III, S. 242—247.  
b) Rev. H. LIVINGSTONE, A short grammar and vocabulary of the dialect spoken by the Minyung People, north-east coast of N. S. Wales, at Byron Bay and on the Brunswick R. The Natives on the Richmond R. have a sister dialect called the Nyung; those on the Tweed call their own Ngando or Ngandowal, but the Minyung they call Ngendo . . . These three dialects are so closely related that they may be regarded as one language; it is understood from the Clarence R. in New South Wales northward to the Logan in Queensland. FTHA, S. 3—28.  
c<sup>1</sup>) J. BRAY, Upper Tweed R. SM, Nr. 10, vol. 2, S. 192 ff.  
c<sup>2</sup>) J. W. MARTIN, Murwillumbah SM, Nr. 10, vol. 2, S. 192 ff.

Hier bietet a<sup>2</sup> ein etwas längeres und sorgfältigeres Wörterverzeichnis nebst einigem Satzmaterial; noch besser ist b, das zugleich eine gute Skizze der Grammatik bringt.

#### C. Der Norddialekt oder das Ngando.

- a) D. BUNCE, Darling Downs, Rosenthal. B, S. 52—53.  
b<sup>1</sup>) T. DE M. M. PRIOR, Between Albert and Tweed RR. C, III, S. 232—233.  
b<sup>2</sup>) W. LANDBOROUGH and W. G. WHITE, Ibidem. C, III, S. 234—235.  
b<sup>3</sup>) J. O'CONNOR, Ibidem. C, III, S. 236—239.

Leider alles nur sehr kurze, mangelhafte Wörterverzeichnisse, nur b<sup>3</sup> fügt noch einige Paradigmata der „Konjugation“ bei.

### VI. Das Turubul.

Das Gebiet des Turubul umfaßt den Küstenstrich um die Moreton Bay, die Umgebung von Brisbane und die beiden Inseln Stradbroke und Moreton Island. Die Sprache der letzteren, das Gowar, weist gegenüber der Sprache des übrigen Gebietes, welches in sich keine dialektischen Gruppierungen erkennen läßt, so starke Verschiedenheiten auf, die auch bei keiner der nördlich anstoßenden Sprachen sich finden, daß man versucht sein könnte, sie als ganz

selbständige Sprache zu bezeichnen, die nur später unter den Einfluß des Turubul geraten sei.

### Quellen.

#### A. Das eigentliche Turubul.

a) Rev. CHRISTOPHER EIPPER, Statement of the origin, condition and prospects of the German Mission to the Aborigines at Moreton Bay, conducted under the auspices of the Presbyterian Church in New South Wales. Sydney 1841.

b) J. D. LANG, Moreton Bay. J. DUNSMORE LANG, Queensland. London 1864, S. 433.

c) Rev. W. RIDLEY, Turubul, on the Brisbane R. RK, S. 77—96 [die in ( ) gesetzten Wörter sind von „Durundurun, at Glass-House Mountains“]. Abdruck bzw. Auszug davon in JAI, II, S. 289, und bei C, III, S. 212—215.

d) G. WATKIN, Goenpul Tribe, Jandai Language, Stradbroke Island (central and southern portion; Noonukul Tribe northern portion, its language, called Moondjan, resembles Jandai). C, III, S. 224—227.

e) J. LAUTERER, Jagara-Sprache des Jerongpa-Stammes, zwischen Brisbane und Ipswich. J. LAUTERER, Australien und Tasmanien, Freiburg i. Br. 1900, S. 305.

f) B. SUTTOR, Moreton Bay. AAJ, Nr. 5a, S. 106—107.

#### B. Das Gowar.

G. WATKIN, Wogee Tribe, Gowar Language, Moreton Island. C, III, S. 228—229.

Alle Quellen außer *c* bieten nur spärliche Wörterverzeichnisse mit einigen Satzbeispielen, was besonders für das Gowar bedauerlich ist. Dagegen bringt *c* eine Skizze der Grammatik, ein etwas ausgiebigeres Wörterverzeichnis, alles sehr sorgfältig, und außerdem sieben Seiten Text einer Übersetzung aus Genesis I, II und III und Lukas VII und VIII, also recht wertvolle Beihülfen.

#### VII. Die Wakka-Kabi-Untergruppe.

Hier haben wir auch an der Ostküste den Fall eines Sprachgebietes von etwas größerer Ausdehnung, das damit auch Gelegenheit gibt zu reichlicherer Entfaltung von einzelnen Sprachen und Dialekten. Das Gesamtgebiet beginnt gleich nördlich vom Turubul und geht bis etwa zum 42° südl. Br.; betrachtet man diese Linie als die Grundlinie eines ungefähr gleichseitigen Dreiecks, so läge die Spitze desselben etwa auf der Mitte zwischen der nördlichen Ausbiegung des Condamine R. und der südlichsten Stelle des Dawson R., ungefähr = Schnittpunkt von 150° östl. L. und 26° südl. Br. Auf der Karte ist über diese Grenzen, die ja auch ihrer Natur noch ziemlich unbestimmt sind, etwas hinausgegriffen worden.

Innerhalb dieses Raumes bestehen fünf Sprachen oder Dialekte, die wir in zwei Gruppen zusammenfassen können, von denen die östliche als die Wakka-, die westliche als die Kabi-Gruppe bezeichnet werden kann, die beide an ihrer Verneinungspartikel zu erkennen sind: *wakka* = „nein“, *kabi* = „nein“; in der letzten Gruppe kommt aber, im Zeichen der auch hier nicht fehlenden Verbindung beider, neben *kabi* auch *wakka* vor. Doch befindet sich in der Kabi-Gruppe eine Sprache, die wir als das Mittel-Kabi bezeichnen wollen, die eine selbständige Verneinungspartikel hat = *kuran*; diese Sprache weist, neben manchen anderen selbständigen Formen, auch mancherlei Beziehungen zur Wakka-Gruppe auf. Diese letztere enthält zwei Sprachen, das Ost-Wakka, das nur aus einem kleinen Gebiet bekannt ist und in manchen Punkten von der ganzen Wakka-Kabi-Gruppe abweicht, und das West-Wakka, das den bei weitem größeren Teil des Wakka-Gebietes einnimmt. Das Kabi weist drei Sprachen

auf, das Süd-Kabi, die am besten bekannte und am meisten ausgebreitete Sprache, das oben erwähnte Mittel-Kabi und das Nord-Kabi, das näher zum Süd-Kabi steht, als das Mittel-Kabi. Was die Gebietsverteilung unter die fünf Sprachen betrifft, so läßt sie sich nur in großen Zügen geben. Das Wakka ist wesentlich Inlandssprache und erreicht, wie es scheint, nirgendwo die Küste; es nimmt den inneren Teil des oben beschriebenen Dreiecks ein und das West-Wakka davon die äußerste Spitze; als östlichste Punkte lassen sich Nanango und Kilkivan angeben. Das Süd-Kabi geht vom äußersten Süden des Küstengebietes aus und reicht bis zum äußerst nördlichen Punkt der Hervey-Bay; es umfaßt auch Frazer Island. Das Mittel-Kabi umfaßt den Burnett District und reicht an der Küste bis Buffle Creek. Das Nord-Kabi geht von da über die Bustard Bay bis zur Rodd's Bay und landeinwärts bis zu den Many Peak Ranges.

Die Verschiedenheit der einzelnen Gruppen und Sprachen von einander im Wortschatz ist so groß, daß man zweifeln könnte, ob sie wirklich zusammengehören. Indes gibt es doch eine kleine Anzahl charakteristischer Formen, die sich, zum mindesten als Nebenformen neben anderen, in allen Gruppen und Sprachen finden, wobei aber Ost-Wakka und Mittel-Kabi doch noch in einzelnen Fällen abseits stehen. So ist die Sachlage bei den Wörtern für „Mann“, „Zunge“, „Känguru“, „Fliege“, „Wasser“, „Erde“, „Wind“, „Holz“, „Stein“, „ja“. Diese und die übrigen Gruppierungsverhältnisse kommen in dem nachfolgenden vergleichenden Wörterverzeichnis zum Ausdruck, in welchem die oben (S. 980—981) erwähnten, der ganzen Ostküsten-Gruppe und natürlich noch mehr die den gesamten Südsprachen (siehe „Anthropos“, VII [1912], S. 235) gemeinsamen Wörter nur dann aufgenommen sind, wenn sie charakteristische Eigentümlichkeiten der äußeren Form aufweisen:

	Mann	eins	Kopf	Auge	Zahn	
Ost-Wakka	<i>mian</i>	<i>*kumbe, *wonga</i>	<i>kam, mana</i>	<i>mil</i>	<i>dian</i>	
West-Wakka	<i>dan, muran</i>	<i>kabuñ, karu</i>	<i>man</i>	<i>mei</i>	<i>dian</i>	
Süd-Kabi	<i>dan, gibir</i>	<i>kalim</i>	<i>kam</i>	<i>mi</i>	<i>tuna</i>	
Mittel-Kabi	<i>dan</i>	<i>nula</i>	<i>warole</i>	<i>mil</i>	<i>dira</i>	
Nord-Kabi	<i>dan</i>	<i>kalim, karun</i>	<i>kam</i>	<i>mil</i>	<i>dita</i>	
	Zunge	Bart	Hand	Blut	Känguru	
Ost-Wakka	<i>*dan, *dulline</i>	<i>eka, *narran</i>	<i>na</i>	<i>guga</i>	<i>kuruman</i>	
West-Wakka	<i>dunum</i> usw.	<i>eka</i>	<i>na, bi</i>	<i>dir(i)</i>	<i>kuruman</i>	
Süd-Kabi	<i>dunum</i>	<i>yariñ</i>	<i>biri</i>	<i>koki</i>	<i>kuruman, marri</i>	
Mittel-Kabi	<i>dunome</i>	<i>nenbai</i>	<i>biru</i>	<i>di</i>	<i>buru</i>	
Nord-Kabi	<i>dunan</i>	<i>yari</i>	<i>peri, *gillee</i>	<i>di</i>	<i>guruman, buru</i>	
	Hund	Ei	Fliege	Feuer	Rauch	Wasser
Ost-Wakka	<i>bugin, karum</i>	<i>noa, moa</i>	<i>din</i>	<i>guyon, kukum</i>	<i>dum</i>	<i>kun</i>
West-Wakka	<i>bugin, wafa</i>	<i>noa, moa</i>	<i>din</i>	<i>kuyum</i>	<i>dum</i>	<i>kun</i>
Süd-Kabi	<i>wafa, karum</i>	<i>bam</i>	<i>dibin</i>	<i>kira</i>	<i>wului</i>	<i>kun</i>
Mittel-Kabi	<i>mirri, karum</i>	<i>dil(e)</i>	<i>dibin</i> usw.	<i>nun</i>	<i>bulim</i>	<i>kun</i>
Nord-Kabi	<i>mirri, karum</i>	<i>*wang, *umma</i>	<i>*moovin</i>	<i>wi</i>	<i>dumu</i>	<i>kunkul</i>
	Erde	Wind	Holz	Stein	ja	nein
Ost-Wakka	<i>kubbun</i>	<i>buran</i>	<i>tatu</i>	<i>taye</i>	<i>*ya, *haha</i>	<i>wogga</i>
West-Wakka	<i>da</i>	<i>buran</i>	<i>tatu</i>	<i>taye</i>	<i>yo(i)</i>	<i>wakka</i>
Süd-Kabi	<i>da, yarun</i>	<i>buran</i>	<i>tu</i>	<i>take, mulu</i>	<i>yowi</i>	<i>kabi, wakka</i>
Mittel-Kabi	<i>dau, dau</i>	<i>ban</i>	<i>tu</i>	<i>takil, *wellae</i>	<i>yoi</i>	<i>kuran</i>
Nord-Kabi	<i>*parr</i>	<i>buran</i>	<i>tu</i>	<i>*wolba</i>	<i>yui</i>	<i>kabi</i>



## Quellen.

## A. Das Ost-Wakka.

a) H. BARLOW, Parrungoom, between Mooni and Barwon RR. JAI, II, S. 166 ff.

b<sup>1</sup>) J. O'CONNOR, Wokka Dialekt, Dawson R. C, III, S. 102—105.

b<sup>2</sup>) E. CUNNINGHAM, Wokka Dialekt, Dawson R. C, III, S. 106—107.

Ganz kurze Wörterverzeichnisse, nur b<sup>1</sup> bringt auch noch ein Verbalparadigma.

## B. Das West-Wakka.

a) FRÉD. DE BRÉBANT COOPER, Neungir Dialect, country between Moreton Bay, Gwyder River, Port Essington, 25° south. lat. 149° east. long., 28° south. lat., 152° east. long. FRÉD. DE BRÉBANT COOPER, Wild Adventures in Australia and N. S. Wales usw. London 1857.

b<sup>1</sup>) J. O'CONNOR, Wokka Dialect, Burnett R. C, III, S. 108—112.

b<sup>2</sup>) W. LANDSBOROUGH and M. CURR, Upper Brisbane R. C, III, S. 210—211.

b<sup>3</sup>) Varii, Murrumningana Tribe, Condamine and Charley', Creek. C, III, S. 220—221.

c) J. SHIRLEY, Gowburra and Koolaburra Tribes. Mountainous country between Taromeo and Kilkivan stations, two tribes, having much in common in their language, both being branches of the Wakar tongue. The Gowburra occupy the Tableland forming part of the Burnett basin between Nannango and Kilkivan, drained by Barambah Creek and its tributaries. The Koolaburra roam over the mountainous tracts between Taromeo and Nananga, which form the watersheds between the Brisbane and Burnett to the North, and the Brisbane and Condamine to the south. Proceedings of the Royal Society of Queensland XII (1895), S. 1—9.

d) J. MATHEW, Grammatik und Wörterbuch der Wakka-Sprache. „The Wakka country was roughly triangular in outline, the base running northward along the 152<sup>nd</sup> line of long. from Coyar Creek on the south to Walla on the Burnett, a distance of about 125 miles. The perpendicular would run west near the 26<sup>th</sup> parallel of lat. for a distance of about 80 miles...“ J. MATHEW, Two Representative Tribes of Queensland. London-Leipsc 1910, S. 219—256.

Von diesen Quellen sind nur b<sup>2</sup>, b<sup>3</sup> und c ganz kurze Wörterverzeichnisse von geringer Bedeutung; a bringt ein ausführlicheres Wörterverzeichnis mit einigem Satzmaterial, b<sup>1</sup> eine Anzahl durch „konjugierter“ Verben. Vergleichsweise am höchsten steht d mit seinem ausführlicheren Wörterverzeichnis und einer Skizze der Grammatik.

## C. Süd-Kabi.

a) W. OLIVER, District of Wide Bay, Nananga Station on the Burnett R. B, S. 54.

b) Rev. W. RIDLEY, Dippil, „the language of the Aborigines about Durundur, on the north side of the Moreton Bay, and thence towards Wide Bay and the Burnett District“. RK, S. 63—73. Abdruck und Auszug davon in JAI, II, S. 289 ff., und bei C, III, S. 131—133.

c) A. B. MEYER und M. UHLE, Frazer's Island (= Polargan). XVIII., XIX. und XX. Jahresbericht des Vereines für Erdkunde zu Dresden (1882), S. 129—136.

d<sup>1</sup>) E. M. CURR, Maryborough. C, III, S. 134—135.

d<sup>2</sup>) J. MCPHERSON, Maryborough or Wide Bay. C, III, S. 137.

d<sup>3</sup>) R. WESTAWAY, Mooloolah Tribe, portion of the country between Brisbane and Gympic. C, III, S. 138—141.

d<sup>4</sup>) W. LANDSBOROUGH, Mooloolah Tribe. C, III, S. 142—143.

d<sup>5</sup>) Varii, Frazer's Island. C, III, S. 148—149.

e) E. PALMER, Goonine, Burnett and Wide Bay. JAI, XIII, S. 326 ff.

f<sup>1</sup>) J. MATHEW, Kabi Language; its territory embraced the Manumbar Rusa in the south west corner of the Burnett District, the country watered by the Amanoor and Kondangoor Creeks, tributaries of the Mary R., and the Imbil Station; it reached to the coast, and as far south as Mooloolah and Durundur. C, III, S. 159—209.

f<sup>2</sup>) J. MATHEW (und W. HOPKINS), Grammatik und Vokabular der Kabi-Sprache in JM, S. 183—192, 208—272.

f<sup>3</sup>) J. MATHEW, Two Representative Tribes of Queensland. London-Leipsc 1910, S. 198—219, 225—256.

*g*<sup>1</sup>) H. C. A., Hervey's Bay. AAJ, Nr. 3, S. 16—17.

*g*<sup>2</sup>) F. A. BLACKMAN (Wide Bay), southern portion of the Port Curtis District. AAJ, Nr. 4, vol. 3, N. S., S. 60 ff.

Hier liefern *b*, *f*<sup>1</sup>, *f*<sup>2</sup>, *f*<sup>3</sup> — die im wesentlichen identisch sind — recht zuverlässige und verhältnismäßig ausgiebige Wörterverzeichnisse, *b* zudem einige Sätze und *f*<sup>1</sup>, *f*<sup>2</sup> und *f*<sup>3</sup> außerdem noch eine Skizze der Grammatik, so daß wir hier vergleichsweise — das letztere sehr zu betonen! — günstig daran sind.

#### D. Mittel-Kabi.

*a*<sup>1</sup>) Anonymous, Baffle Creek. C, III, S. 128—129.

*a*<sup>2</sup>) R. C. RILEY und M. CURR, Upper Barnett R., Mt. Debateable and Gayndah. C, III, S. 150—151.

*b*) H. J. MARKS, Burnett District. SM, Nr. 6, vol. 2, N. S., S. 106 ff.

Zwei ganz kurze und wenig verlässliche Wortlisten.

#### E. Nord-Kabi.

*a*<sup>1</sup>) Varii, Toolooa or Daudan Tribe, Boyne R. C, III, S. 124—125.

*a*<sup>2</sup>) Varii, Merooni Tribe, coast from Bustard Bay to Rodd's, Bay and back to Many Peak Range. C, III, S. 126—127.

Zwei ebenfalls ganz kurze und unsichere Wortlisten.

#### VIII. Das Bieli.

Da von dieser Sprache nur ein ganz kurzes Wörterverzeichnis vorliegt, so läßt sich über dieselbe nicht viel sagen. Das Wortmaterial, falls es auch nur halbwegs zuverlässig ist, genügt indes, um seine Selbständigkeit gegenüber allen umliegenden Sprachen sicherzustellen (siehe unten S. 994 ff.); vereinzelte Übereinstimmungen mit Nord-Kabi sind rein äußerlicher Natur und erklären sich aus der geographischen Nachbarschaft mit demselben.

#### Quelle.

Anonymous, Byellee Tribe, from Keppel Bay to Calliope R., Curtis Island. C, III, S. 114—115.

#### IX. Das Kuinmurburra.

Den Namen für diese Sprache habe ich, da die beiden sprachlichen Quellen keinen solchen angeben, aus HOWITT<sup>1</sup> entnommen, der in dem Gebiet derselben die Kuinmurburra als einen der hauptsächlichsten Stämme nennt, dem eine Anzahl anderer zugesellt seien. Daß es sich hier um eine durchaus selbständige Sprache handelt, ergibt sich deutlich aus dem Wörterverzeichnis (siehe unten S. 994 ff.). Wohl aber sind starke Beeinflussungen vonseiten der Nord-Zentral-Gruppe zu verzeichnen.

Das Gebiet dieser Sprache beginnt im Süden bei Gracemere und Rockhampton, und die Westgrenze geht über Yaamba und Marlborough bis St. Lawrence; es gehört also zu ihm die ganze in dieses Gebiet fallende Küstenstrecke mit der Halbinsel Palmerston.

#### Quellen.

*a*<sup>1</sup>) FR. MÜLLER, Broad Sound, Yaamba, Marlborough, St. Lawrence. C, III, S. 52—53.

*a*<sup>2</sup>) TH. ARCHER, Rockhampton and Gracemere. C, III, S. 54—57.

<sup>1</sup> A. W. HOWITT, The Native Tribes of South-East Australia. London 1904. S. 60.

Zwei kurze, wenig zuverlässige Wortlisten, die natürlich keinen eigentlichen Begriff von der Sprache zu geben vermögen.

#### X. Die Halifax-Bay-Gruppe.

Das Gebiet dieser Gruppe beginnt im Süden bei der Cleveland Bay und endigt im Norden mit dem Oberlauf des Herbert R. und dem Goold Island. Wie weit es landeinwärts geht, läßt sich aus Mangel an positiven Angaben nicht feststellen; es wird aber wohl über die nächste Küstenstrecke nicht hinausgegangen sein. Es gehören zu diesem Gebiet auch die in der Halifax Bay liegenden Inseln Palm Island und Hinchinbrook Island. Die Zusammengehörigkeit der Sprachen dieser ganzen Gruppe offenbart sich deutlich und umfassend bei den Wörtern für „eins“, „zwei“, „Nase“, „Bart“, „Knochen“ (?), „Erde“.

Nicht minder deutlich aber tritt auch die Teilung in drei Dialekte auf, einen Süd-, einen Mittel- und einen Norddialekt. Zum ersten gehört die Cleveland Bay und die Palm Islands, zum zweiten die engere Umgebung der Halifax Bay, zum dritten der Oberlauf des Herbert R., die Hinchinbrook und die Cardwell Islands. Die Teilung offenbart sich am besten bei den Wörtern für „Mann“, „Auge“, „Hand“, „Bauch“, „Fliege“, „Wasser“, „Stein“.

#### Quellen.

##### A. Süddialekt.

a) HOUZÉ und JACQUES, Palm Islands. Bulletin de la Société d'Anthropologie de Bruxelles. III (1884—1885), S. 103—115.

b<sup>1</sup>) A. R. JOHNSTONE, Cleveland Bay. C, II, S. 443—445.

b<sup>2</sup>) M. CURR, Cleveland Bay. C, II, S. 446—447.

Nur das letzte der drei Wörterverzeichnisse ist etwas ausführlicher und bietet eine etwas bestimmtere Phonetik, verliert aber an Zuverlässigkeit, weil es von nur zwei Australiern abgefragt ist, die auf einer Schaustellung durch Europa reisten.

##### B. Mitteldialekt.

a<sup>1</sup>) J. CASSADY, Several *bara*-Tribes, Halifax Bay and lower portion of Herbert River. C, II, S. 424—426, 428—429.

a<sup>2</sup>) R. JOHNSTONE, Halifax Bay. C, II, S. 430—431.

Ganz kurze, mangelhafte Wörterverzeichnisse.

##### C. Norddialekt.

a) Mr. EVANS, Goold Island. J. Beete Jukes, Narrative of the Surveying Voyage of H. M. S. Fly usw. London 1847. Bd. I, S. 93, 94 (S. 68 auch fünf Wörter von „Cape Upstart“, die aber eine Klassifikation nicht ermöglichen).

b) HOUZÉ und JACQUES, Hinchinbrook Island. Bull. de la Soc. d'Anthr. de Bruxelles. III (1884—1885), S. 103—115.

c<sup>1</sup>) J. MURRAY, Hinchinbrook Island. C, II, S. 414—421.

c<sup>2</sup>) W. S. STEPHEN, Herbert R. C, II, S. 422—423.

d) C. LUMHOLTZ, Herbert R. C. LUMHOLTZ, Unter Menschenfressern. Hamburg 1892. S. 360 ff.

e) Anonymous, Kirrami Tribe, Cardwell, Queensland. SM, Nr. 1, vol. 3, N. S.

Alles nur ganz kurze und mangelhafte Wörterverzeichnisse; d hat ein paar grammatikalische Angaben, die aber von keiner Bedeutung sind.



Im ganzen muß von der Halifax-Bay-Gruppe festgestellt werden, daß leider so gut wie keine grammatikalischen Angaben von den zu ihr gehörigen Sprachen vorliegen.

#### XI. Die Bundyil-Sprachen.

Von den übrigen zur Ostgruppe gehörigen Sprachen sind die Bundyil-Sprachen durch die nördlichen Sprachen der Nord-Zentral-Gruppe vollständig abgesprengt. Der größere Teil von ihnen steht noch mehr isoliert da durch den Umstand, daß sie durch die jüngste Strömung der nordaustralischen Sprachen auch von den südaustralischen Sprachen vollständig losgelöst sind. Daß hier wirklich ein Losgetrenntsein vorliegt und nicht ein späteres Eindringen in das Gebiet der nordaustralischen Sprachen, mit anderen Worten: daß die Bundyil-Sprachen hier das Ältere und die nordaustralischen Sprachen das Jüngere sind, ergibt sich 1. daraus, daß von den südaustralischen Sprachen es nicht die nächstverwandten Ostsprachen sind, die ihnen zunächst liegen, 2. daß die den Zusammenhang mit den Ostsprachen am stärksten aufweisende Sprache der Bundyil-Gruppe, das Mikadun, am weitesten von ihnen entfernt nach (Nord-) Westen zu liegt. Es sind also jüngere nordaustralische Sprachen, wie das Aranda, das Walukera, das Yelina und das jetzt noch auf der Durchbruchsstelle stehende Kalkadun, welche die Bundyil-Sprachen von den übrigen südaustralischen Sprachen losgerissen haben.

Daß wir es bei den Bundyil-Sprachen mit einer Gruppe zusammengehöriger Sprachen zu tun haben, ist leicht zu sehen; besonders die Wörter für „Mann“, „Frau“, „Bart“, „Ohr“, „Hand“, „Bauch“, „Brust“, „Opossum“, „Hund“, „Ei“, „Mond“, „Feuer“, „Rauch“, „Erde“, „Wind“ ergeben die Beweise dafür. Als Gesamtgebiet der Gruppe kann so ziemlich das ganze Flußgebiet der Flinders und Leichhardt RR. bezeichnet werden. Den Namen „Bundyil-Sprachen“ habe ich von der Bezeichnung für „Mensch“ hergenommen, die in allen Sprachen dieser Gruppe, mit Ausnahme vielleicht des Mikadun, vorkommt.

Schwieriger ist es, die Einteilungsverhältnisse innerhalb der Gruppe festzustellen, da, wie es scheint, durch mannigfache Wanderungen vielfache Mischungen des Sprachschatzes eingetreten sind. Nach den jetzigen Belegen wird man wohl eine nordwestliche Leichhardt R.-Gruppe und eine nordöstliche und südöstliche Flinders R.-Gruppe aufstellen können. Zu der ersteren gehört allein das Mikadun, welches die Ufergebiete des Leichhardt R. in seinem letzten Drittel, zumeist auf dem Westufer, und die Seeküste an der Mündung einnimmt. Zu der zweiten Gruppe gehören 1. das Miape am unteren Viertel des Flinders R., 2. das Mykulun am Saxby R., 3. das Mitakudi an der oberen Hälfte des Cloncurry R., 4. das Wunamurra im Quellgebiet des Flinders R. Wunamurra, Mitakudi und wohl auch Mykulun gehören ihrerseits wieder enger zusammen; Wunamurra zeigt ziemlich starke Beeinflussung des den nordaustralischen Sprachen angehörigen Kulkadun.

#### Quellen.

A. Northwest (Leichhardt R.) -Gruppe.

a<sup>1</sup>) W. E. ROMIT, Mouth of Leichhardt R. C, II, S. 303—305.

a<sup>2</sup>) E. CURR, Leichhardt R., 20 miles below Kamilaroi Station. C, II. S. 316—317.

b<sup>1</sup>) Anonymous, Mikadoon, Lower Leichhardt and Coast. AAJ, Nr. 1d.

b<sup>2</sup>) A. DONNER, Augusta Downs, Floraville, Leichhardt R. SM, Nr. 6, vol. 2, N. S., S. 106 ff.  
Enthält eine Anzahl purer Kamilaroi-Wörter.

Überall nur kurze, mangelhafte Wörterverzeichnisse.

*B. Nordost (Flinders R.) -Gruppe (Miape).*

a) E. PALMER, Myappe Language, Lower Flinders. JAI, XIII, S. 326 ff.

b<sup>1</sup>) E. CURR, Leichhardt R., Kamilaroi Station, lat. 19° south, long. 140° east. C, II, S. 320—321.

b<sup>2</sup>) Anonymous, Myappe Tribe, Conan Downs, Cloncurry R. C, II, S. 333—337.

b<sup>3</sup>) E. PALMER, Myappe Tribe, Conan Downs, Cloncurry R. C, II, S. 338—339.

Alles kurze, mangelhafte Wörterverzeichnisse.

*C. Südost (Flinders R.) -Gruppe (Mykulun, Mitakudi, Wunamurra).*

a) E. PALMER, Mycooloon Language, Saxby R. JAI, XIII, S. 326 ff.

b<sup>1</sup>) M. S. LAMOND, Mykoolan Tribe, between Gregory and Leichhardt RR. <sup>1</sup> C, II, S. 324—325.

b<sup>2</sup>) A. MC GILLIVRAY, Oonamurra Tribe, Flinders and Cloncurry RR. „The territory occupied by this tribe, commencing at Richmond Downs Station, on the Flinders, extends up that river and nearly to the Diamantina, thence stretches to the Cloncurry, and is bounded by that river to its junction with the Gullich. Its boundary from that junction is an easterly line to the Flinders, which river it follows up to the starting point. C, II, S. 336—339.

c<sup>1</sup>) W. E. ROTH, Woonamurra, watershed of Saxby and Flinders as far Cambridge and Richmond Downs, southwards to the Ranges and to Kynuna, where it becomes contiguous with Goa country. RE, S. 41 ff.

c<sup>2</sup>) W. E. ROTH, Mitakoodi, Cloncurry R. and its branches as low down as its junction with Dismal Creek. RE, S. 41 ff.

Hier bilden c<sup>1</sup> und c<sup>2</sup> etwas ausführlichere Wörterverzeichnisse von dem bekannten Ethnographen W. E. ROTH, wegen ihrer klaren und bestimmten phonetischen Angaben eine gute, zuverlässige Quelle.

Leider liegen von keiner der Sprachen der Bundyil-Gruppe irgendwelche grammatikalische Angaben vor.

XII. Einige Angaben zum Vergleich der Lautverhältnisse und der Grammatik der Ostsprachen.

a) Lautverhältnisse und Grammatik.

I. Lautverhältnisse.

Im Anlaut sind bei allen Sprachen Vokale äußerst selten oder fehlen ganz, ebenso fehlen gänzlich *l* und *r*. Diese Verhältnisse erleiden Abweichungen in den beiden nördlichsten Gruppen, der Halifax-Bay-Gruppe und den Bundyil-Sprachen: im Süd- und im Mitteldialekt der ersteren Gruppe gibt es auch Vokale und *r* im Anlaut, in den Südost- und der Nordostsprache der letzteren kommt *l* vor, auch sind vielleicht vokalische Anlaute etwas häufiger. Man kann vermuten, daß die Abweichungen der beiden Gruppen, besonders bei den Bundyil-Sprachen, auf neuere Beeinflussungen vonseiten der nordaustralischen Sprachen zurückgehen.

Bezüglich des Auslautes gliedern sich die Ostsprachen in zwei Gruppen. Während alle den Auslaut auf Vokale, *n*, *ɲ*, *ɳ*, *r*, *l*, kennen, fügt eine Gruppe,

<sup>1</sup> Diese Lokalisierung erscheint fast als unmöglich.

bestehend aus Kumbainggeri, Minyung, Turubul, Wakka-Kabi, auch noch *m* hinzu, welchen die übrigen Sprachen nicht kennen. Diese letzteren finden sich im südlichen (Murawarri, Thangatti-Yukumbul, Pikumbul) und nördlichen Grenzgebiet (Halifax-Bay-Gruppe, Bundyil-Sprachen). Bei den Bundyil-Sprachen ist, ein deutliches Zeichen rezenter Einwirkung jüngerer nordaustralischer Sprachen, vokalischer Auslaut weit überwiegend; andererseits tritt gerade in der zu weitest abgelegenen, der Nordwestsprache, deutlich *m*-Auslaut auf, ein weiterer Beweis des älteren Zusammenhanges mit den Ostsprachen. In der Halifax-Bay-Gruppe ist *m*-Auslaut (wie auch der auf *n* und *r*) jedenfalls sehr spärlich.

Die Verbindung von *r* oder *l* + Explosiva sind überall selten, ausgenommen bei den Sprachen der Halifax Bay und den Bundyil-Sprachen; *ld* (und *rd*) fehlen überall und sind auch in den genannten Sprachen nur sehr selten anzutreffen.

## II. Pronomen personale.

Murrawari	Thangatti	Yukumbul	Pikumbul	Kumbainggeri	Minyung
Singular					
1. <i>nađu</i>	<i>naia</i>	<i>utťa</i>	<i>naia</i>	<i>nutta, ona</i>	<i>nai(o)</i>
2. <i>nindu</i>	<i>ninda</i>	<i>inda</i>	<i>ninda</i>	<i>ninda</i>	<i>wia, wallo</i>
3. <i>yallungo, numbu</i>	<i>non</i>	<i>numbo</i>	<i>nurrun</i>	—	masc. <i>nuli</i> , fem. <i>nan</i>
Dual					
1. inklus. <i>nulli</i>	<i>nutti</i>	<i>utti</i>	<i>nulli</i>	—	} <i>nulliwe, nullibula</i>
exklus. <i>nullinumbu</i>	<i>nuttiwalgu</i>	<i>utti numbo</i>	<i>nulli gai</i>	—	
2. <i>nula</i>	—	<i>ututa</i>	<i>bulala</i>	—	<i>we nerin</i>
3. <i>yallubural</i>	—	<i>numbotuta</i>	<i>bulagai</i>	—	<i>*bulaily</i> etc.
Plural					
1. inklus. <i>ninna</i>	<i>nenan</i>	<i>nuninda</i>	<i>neŭlla</i>	—	} <i>nulŭi</i>
exklus. <i>ninnadula</i>	<i>nenawalgu</i>	<i>nunner</i>	<i>neŭlla gai</i>	—	
2. <i>nura</i>	—	<i>indaner</i>	<i>nguddi linda</i>	—	<i>buli</i>
3. <i>yalađunna</i>	—	<i>utuldiner</i>	<i>yanbenda</i>	—	<i>fannabi</i>
Turubul		Wakka		Kabi	Bundyil-Mikadu
Singular					
1. <i>nutta, atta</i>		<i>naia, nafu</i>	<i>nai, nađu</i>		<i>muna</i>
2. <i>ninta, inda</i>		<i>nindu, yinda, nin</i>	<i>nindu, nin</i>		<i>nayu</i>
3. <i>wunnal</i>		<i>nula, yoa, moa</i>	<i>nunda(rō)</i>		{ mask. <i>yongaringo</i> fem. <i>unamubbada</i>
Dual					
1. <i>nullin</i>		<i>namnin</i>	inklus. <i>nalŭnin</i>		} <i>nanaramundamu</i>
2. <i>nilpun</i>		—	exklus. <i>nolom</i>		
3.	—	—	<i>nulam</i>		<i>brie</i>
			<i>bŭlla</i>		—
Plural					
1. <i>nulle</i>		<i>nāŭna, nunna</i>	<i>nalŭ(ndō)</i>		—
2. <i>nilpulla</i>		<i>nŭ, youa</i>	<i>nŭlam</i>		—
3. <i>wunnalina, wunnali, wuŭnale</i>		<i>gōna, *nia</i>	<i>dinabu(rō)</i>		<i>nana</i>

Bemerkenswert ist das Vorkommen besonderer Formen für Maskulinum und Femininum in der 3. Pers. Sing. beim Minyung und beim Bundyil-Mikadu.



Die inklusiven Formen im Dual (und Plural) bei Murrawari, Thangatti, Yukumbul, Kumbainggeri erscheinen nicht sehr vertrauenerweckend; sie sind zumeist Zusammensetzungen der inklusiven Form mit der der 3. Pers. Sing.

## III. Possessivum.

Murrawari	Bundyil-Mikadu
Singular	
1. - <i>di</i>	<i>namuna</i>
2. - <i>nu</i>	—
3. - <i>lugu</i>	—

Hier ist das Vorkommen von Possessivsuffixen beim Murrawari merkwürdig. Das Murrawari grenzt mit seinem Gebiete allerdings fast unmittelbar an das große Gebiet mit Genitivnachstellung an<sup>1</sup>.

## IV. Numerales.

Minyung	Kabi	Palm Island	Hinchinbrook Island
4. <i>bula-bula</i>	<i>bula (kira) bula</i> usw.	<i>*tarko (?)</i>	<i>kaloo (?)</i>
5. <i>bula-bulai-yaburu</i>	{ <i>gurwinda</i> }	{ <i>yonkol mala</i> }	{ <i>yongol mala</i> }
6. <i>bula-bula-bula</i> usw.	{ <i>bongan</i> } = viel	{ = eine Hand }	{ = eine Hand }

## V. Interrogativum.

	Murrawari	Thangatti	Pikumbul	Kumbainggeri
wer?	<i>nanna</i>	<i>nannun</i>	<i>nana</i>	<i>warru</i>
was?	<i>miña</i>	<i>mian</i>	<i>miña</i>	<i>miña</i>

	Minyung	Turubul	Kabi	Wakka
wer?	<i>nen</i>	<i>nandu</i>	<i>nanai, nando</i>	<i>nanunda</i>
was?	<i>miña</i>	<i>minna</i>	<i>miñanai, nando</i>	<i>nando, ñanda</i>

## VI. Substantivum.

Beim Minyung ist bemerkenswert die Teilung der Substantive in zwei große Klassen, Lebewesen und leblose Wesen, von denen die erste wieder in männliche Personennamen, weibliche Personennamen und Tiernamen, die letztere in Sachnamen und Ortsnamen zerfällt. Je nach der Zugehörigkeit zu einer Klasse und Unterklasse wechselt auch das Suffix des zu dem betreffenden Substantivum gehörenden Adjektivs oder Pronomens. Etwas Ähnliches scheint auch beim Kumbainggeri vorzuliegen.

Für das Femininum tritt im Minyung ein Suffix *gun* auf. Dieses kehrt auch im Kabi als *gan*, im Wakka als *gin*, im Turubul als *gun* oder *un* wieder.

## b) Vergleichendes Wörterverzeichnis.

(Siehe S. 994 ff.)

<sup>1</sup> Siehe „Anthropos“, VII (1912), S. 236 ff.

	Mann (eingeboren)	Weib	Eins	Zwei
I. Murrawari . . . . .	<i>mañ</i>	<i>mogiñ</i>	<i>yaman, yaumun</i>	<i>kubbo</i>
II. { Thangatti . . . . .	<i>kuri</i>	<i>*murkin, gulban</i>	<i>wadu</i>	<i>butabuta</i>
Yukumbul . . . . .	<i>gibber</i>	<i>ukiter(a), *kolleria</i>	<i>darrar, duar, *gereara</i>	<i>buta</i>
III. Pikumbul . . . . .	<i>mäl, *mellul, *woorin</i>	<i>tamar, *womo</i>	<i>biada, bada</i>	<i>(kolum)bulia, bulol</i>
IV. Kumbainggeri . . . .	<i>nigar, danburra</i>	<i>ñumme, buranin</i>	<i>guragun</i>	<i>bulari</i>
V. Minyung				
A. Süddialekt . . . .	<i>baigul</i>	<i>dubie, *merong</i>	<i>yabëra, *charrar</i>	<i>barura, bulabu, bulaa</i>
B. Mitteldialekt . .	<i>mibin, baigal</i>	<i>fulgun,</i>	<i>yabëru</i>	<i>bula(ra)</i>
C. Norddialekt . . .	<i>mibin, baigal</i>	<i>falgan, *dugalgan</i>	<i>yabëru</i>	<i>bulara, bulabe, budl</i>
VI. Turubul				
A. Eigentl. Turubul	<i>malar, duggai, tan usw.</i>	<i>fundal, *marintin</i>	<i>ganar(a)</i>	<i>buđela</i>
B. Gowar . . . . .	<i>mugi</i>	<i>dalan</i>	<i>kurrabu</i>	<i>buđela</i>
VII. Wakka-Kabi				
A. Ost-Wakka . . . .	<i>mean</i>	<i>yurum, *kinbum</i>	<i>kumbe, *wonga</i>	<i>bu(y)a, bulla</i>
B. West-Wakka . . .	<i>dan, muran</i>	<i>buberan, *geran</i>	<i>kabuñ, karo</i>	<i>boyu, *wombura</i>
C. Süd-Kabi . . . .	<i>dan, gibir</i>	<i>yiran (yirum), yirkan</i>	<i>kalim</i>	<i>bulia, buđla</i>
D. Mittel-Kabi . . .	<i>dan, marri</i>	<i>muni</i>	<i>nula</i>	<i>bula</i>
E. Nord-Kabi . . . .	<i>dan</i>	<i>*keen, *wanmoo</i>	<i>kalim, karun</i>	<i>bu(d)la</i>
VIII. Bieli . . . . .	<i>kinakel</i>	<i>wuru</i>	<i>*webben</i>	<i>buli</i>
IX. Kuinmurburra . . . .	<i>kattar</i>	<i>kingil</i>	<i>*onegan, *werpa</i>	<i>*blaue, *bullari</i>
X. Halifax-Bay-Gruppe				
A. Süddialekt . . . .	<i>elgora(l)</i>	<i>*mangan, *marboora</i>	<i>yungul</i>	<i>yakka</i>
B. Mitteldialekt . . .	<i>*tinga</i>	<i>kolokolo</i>	<i>yongole</i>	<i>yakka</i>
C. Norddialekt . . . .	<i>mal</i>	<i>dombi-dombi, wombul</i>	<i>yongul</i>	<i>yakka, bulli</i>
XI. Bundyil-Sprachen				
A. Nordwestsprache	<i>*girrman, *ingom, *roombi, *giwer</i>	<i>buña, inar</i>	<i>wongari, wangain, mal</i>	<i>kurbaya, kulbayu, bullah</i>
B. Nordostsprache .	<i>bundil, *yagoyne</i>	<i>buña, *mootho- mootho</i>	<i>goroñ, *ingomar</i>	<i>bullagarra, bulla</i>
C. Südostsprache . .	<i>bundil, agur, *eer- man, nukker</i>	<i>buña, *dindaburri</i>	<i>kuron, wonka *dein- ba, *moar, ener, pekundu</i>	<i>bulagarra, kurto</i>

## verzeichnis der Ost-Sprachen.

Drei	Kopf	Kopfhaar	Auge	Nase
I. <i>murabirri</i> = „mehrere“	<i>bumbo</i>	<i>mulliñ</i> , * <i>woolba</i>	<i>mil</i>	<i>nuru</i>
II. } — <i>butagarar</i>	<i>bō</i> <i>bukia</i> , <i>kopul</i> , <i>kapui</i>	<i>murra</i> , * <i>meggi</i> <i>goñal</i>	<i>mi</i> <i>mil</i>	<i>nameru</i> , <i>numinurra</i> <i>moro</i> , * <i>nurin</i>
III. <i>bulol biada</i>	<i>kabui</i> , <i>kombure</i>	* <i>talgar</i> , * <i>mo</i>	<i>mil</i>	<i>muru</i>
IV. <i>umaka</i> = „mehrere“	<i>kali</i>	<i>marra</i>	<i>mil</i> , * <i>megal</i>	<i>dinam</i>
V.				
A. 2 + 1	<i>baura</i> , * <i>baukine</i> , * <i>congarra</i>	<i>baura</i> , * <i>kow</i> , <i>kundun</i>	<i>mi</i> (mil), * <i>djeeon</i>	<i>murru</i> , * <i>mow</i>
B. 2 + 1	<i>kungara</i>	<i>baura</i>	<i>mi</i>	<i>murru</i>
C. 2 + 1	<i>bauru</i>	<i>gundun</i>	<i>mi</i>	<i>murru</i>
VI.				
A. <i>mudan</i>	<i>magul</i>	<i>kabui</i>	<i>mil</i>	<i>mu(l)ru</i>
B. <i>muden</i>	<i>kumbi</i>	<i>kumbi</i>	<i>mi</i>	* <i>baar</i>
VII.				
A. <i>kuram</i>	<i>gām</i> , <i>mauwa</i>	<i>buguñ</i>	<i>mil</i> , * <i>meay</i>	<i>budun</i>
B. <i>kuromda</i>	<i>mau</i>	<i>mau</i> , <i>gām</i> , * <i>gungera</i>	<i>ma</i> , <i>mai</i>	<i>mi</i>
G. <i>kurbanda</i> , * <i>bu-</i> <i>pun(apa)</i>	<i>kām</i> , <i>kobbera</i>	<i>tulla</i> , <i>tudla</i>	<i>mi</i>	<i>muru</i>
D. 2 + 1	<i>warrole</i>	* <i>moningil</i>	<i>mil</i>	<i>muru</i>
E. * <i>goodthina</i> , * <i>numma</i>	<i>kām</i>	* <i>monion</i> , * <i>moonoon</i>	<i>mil</i>	<i>muru</i>
II. * <i>koorel</i>	* <i>karun</i>	—	<i>mil</i>	* <i>piree</i>
X. * <i>kango</i> , * <i>bulliari-</i> <i>werpa</i>	* <i>naue</i> , * <i>ngarrie</i>	<i>manam</i> , <i>mannan</i>	<i>mil</i>	<i>wuru</i>
X.				
A. * <i>murgine</i> , * <i>tetjora</i>	<i>allu</i>	<i>muluñ</i>	<i>mel</i> , <i>nidde</i>	<i>oro</i>
B. <i>kabo</i>	<i>wallau</i>	<i>molon</i>	<i>koro</i>	<i>woro</i>
C. <i>kabu</i>	<i>mogir</i> , <i>mogil</i> , <i>buyu</i>	<i>mori</i> , <i>karan</i> , <i>kiaram</i> , <i>poka</i> , * <i>chinga</i>	<i>kaieka</i> , <i>mil</i>	<i>wuru</i> , <i>wudu</i>
XI.				
A. <i>matta</i> , * <i>cullabah</i>	<i>didi</i>	<i>walulu</i> , <i>warambu</i>	<i>tibari</i>	<i>guñi</i>
B. Verschied. Formen	<i>nangul</i> , <i>kondil</i> , <i>munda</i>	<i>warumbu</i>	<i>mile</i>	<i>guñin</i> , <i>ninga</i>
C. <i>gubarra</i> , 2 + 1	<i>ungul</i> , <i>kanda(r)</i>	<i>warumbu</i> , <i>kanta</i>	<i>mile</i> , <i>mel</i> , <i>uko</i>	<i>guñin</i> , <i>ninka</i> , <i>orro</i>



	Mund	Zahn	Zunge	Bart
I. Murrawari . . . . .	<i>da</i>	<i>tirra</i>	<i>talluñ</i>	<i>yerrañ</i>
II. { Thangatti . . . . .	<i>gunnun</i>	<i>dirra</i>	<i>đuttuñ</i>	<i>yerran</i>
{ Yukumbul . . . . .	<i>*yeire</i>	<i>tiria, *era</i>	<i>*thatti, *galbain</i>	<i>yarri, *nokan</i>
III. Pikumbul . . . . .	<i>nunda</i>	<i>dirra</i>	<i>talín</i>	<i>yerran, *magun</i>
IV. Kumbainggerri . . . .	<i>đullin</i>	<i>tira</i>	<i>naran</i>	<i>nubi</i>
V. Minyung				
A. Süddialekt . . . .	<i>fan, *moolang</i>	<i>đidon</i>	<i>fargun, yellin</i>	<i>yarrañ</i>
B. Mitteldialekt . .	<i>fan, *tumbroo</i>	<i>dirun</i>	<i>fellin</i>	<i>yarrañ, terrin</i>
C. Norddialekt . . .	<i>fan</i>	<i>derun, *gidun</i>	<i>dergun, *tirragong</i>	<i>yarrañ</i>
VI. Turubul				
A. Eigentl. Turubul	<i>*wongak, *wungaw</i>	<i>dia</i>	<i>durgum</i>	<i>yarren</i>
B. Gowar . . . . .	<i>*yullin</i>	<i>diran</i>	<i>durgum</i>	<i>yarren</i>
VII. Wakka-Kabi				
A. Ost-Wakka . . . .	<i>k(i)am, *yeaim</i>	<i>dion</i>	<i>dan, *dulline</i>	<i>eka, narran</i>
B. West-Wakka . . .	<i>yambur, tambur</i>	<i>dlan</i>	<i>dunum, *punnan, *bokoar</i>	<i>eka</i>
C. Süd-Kabi . . . .	<i>nudla, tunga, tambur</i>	<i>tanga, nilin</i>	<i>dunum, dunon</i>	<i>yerrañ</i>
D. Mittel-Kabi . . . .	<i>kam</i>	<i>dia</i>	<i>dunome</i>	<i>nanbē, *yerrby</i>
E. Nord-Kabi . . . .	<i>*karlee, *talli</i>	<i>*teeta, *toota</i>	<i>dunan</i>	<i>yari</i>
VIII. Bieli . . . . .	<i>tonka</i>	<i>*puta</i>	<i>dalmin</i>	<i>yan</i>
IX. Kuinmurburra . . . .	<i>*danga, *munno</i>	<i>*neera, *kirra</i>	<i>tallañ</i>	<i>anga</i>
X. Halifax-Bay-Gruppe				
A. Süddialekt . . . .	<i>da, mallogana</i>	<i>rira, kira</i>	<i>talleñ</i>	<i>đubbaro, talpak, *nittigalla</i>
B. Mitteldialekt . . .	<i>nanda, *knakna</i>	<i>yera</i>	<i>tallan</i>	<i>talba</i>
C. Norddialekt . . . .	<i>anda, *nangoo</i>	<i>(y)ira</i>	<i>tallan</i>	<i>talba</i>
XI. Bundyil-Sprachen				
A. Nordwestsprache	<i>lera, nagu, yarundi</i>	<i>yarngandi</i>	<i>muni</i>	<i>yanba</i>
B. Nordostsprache .	<i>yarra, yardin</i>	<i>yorra, yartine</i>	<i>nulan, *tomingil</i>	<i>yanba(r)</i>
C. Südostsprache . .	<i>tangula, aga</i>	<i>yarra, yaferin, yardida</i>	<i>muni, nulan, nulun-di, tumengul</i>	<i>yanba(r), mungur</i>

Ohr	Hand	Bauch	Brust	Schenkel
I. <i>binna</i>	<i>murra</i>	<i>ḍugu</i>	<i>nummu</i>	<i>ḍurra</i>
II. { <i>binnagun, digai</i>	<i>yamma</i>	<i>bindil</i>	<i>nubbun</i>	<i>ḍurra</i>
{ <i>*beidna, *bullekin, *ema</i>	<i>yamma</i>	<i>makki, *theethia</i>	<i>nammu, *moonbi</i>	<i>*garra, *beeyo</i>
III. <i>binna</i>	<i>mar, yamma = „Arm“</i>	<i>*dikki, *diga</i>	<i>namu, numbi</i>	<i>buyu, *thirra</i>
IV. <i>nalgan</i>	<i>marrā</i>	—	<i>nutum</i>	<i>ḍarra</i>
V.				
A. <i>binnan</i>	<i>dungan</i>	<i>mun, *mukki, *moon-doo, *doolgo</i>	<i>mirran, gurum</i>	<i>ḥarrun</i>
B. <i>binnun</i>	<i>dungan</i>	<i>mun</i>	<i>nāmma</i>	<i>ḥarrun</i>
C. <i>binnan</i>	<i>dungan</i>	<i>mun, *djulba</i>	<i>namma, *dumerogun</i>	<i>ḥarrun</i>
VI.				
A. <i>bidna</i>	<i>murra, yamma = „Arm“</i>	<i>diggeri</i>	<i>ammu, *tundera</i>	<i>durra, buyu</i>
B. <i>pinnan</i>	<i>kinin</i>	<i>*nunemboo</i>	<i>*umbooun</i>	<i>buyu</i>
VII.				
A. <i>binnan</i>	<i>nā</i>	<i>*djura, *koomnor</i>	<i>nammo, *dundar</i>	<i>dinar, buyu</i>
B. <i>binnan</i>	<i>nā, bi</i>	<i>mu, *kumde</i>	<i>nammun, dunder(a)</i>	<i>ḍunar</i>
C. <i>binnan</i>	<i>biri</i>	<i>dunguḥ, dunon</i>	<i>amun</i>	<i>darran, buyu</i>
D. <i>binna</i>	<i>biru</i>	<i>mappu, bulu</i>	<i>maam, namu</i>	<i>darra, bu</i>
E. <i>bidna</i>	<i>peri, *gillee</i>	<i>budlu</i>	<i>*ummore</i>	<i>beyu</i>
III. <i>bidna</i>	<i>mulum</i>	—	<i>dulgul</i>	<i>*karl</i>
IX. <i>binna</i>	<i>*nelli, *illy</i>	<i>bulu</i>	<i>ammu, *ampa</i>	<i>darra, *kaal</i>
X.				
A. <i>pi(d)na</i>	<i>malla, yobo</i>	<i>kipa</i>	<i>nammun</i>	<i>ḍarra</i>
B. <i>binna</i>	<i>mande</i>	<i>kippa</i>	<i>nammun</i>	<i>wakka, ḍarra</i>
C. <i>binna, bidna, *kuriluh</i>	<i>mande, malla</i>	<i>womba, kulko</i>	<i>nammun, abal</i>	<i>wakka, ḍarra</i>
XI.				
A. <i>binna</i>	<i>malla</i>	<i>nabura</i>	<i>tambu, mundimundi</i>	<i>tarra</i>
B. <i>binna, kundā</i>	<i>malaru</i>	<i>nabbara, wanbungo</i>	<i>ḍambu</i>	<i>ḥarra, mogo</i>
C. <i>binna</i>	<i>mambila, mulla</i>	<i>ubbera, tiba, wabayo</i>	<i>tambu, ummakura</i>	<i>tarra, mogo, dual</i>

	Fuß	Knochen	Blut	Haut
I. Murrawari . . . . .	<i>dinna</i>	<i>munga</i>	<i>goañ</i>	<i>dundu</i>
II. } Thangatti . . . . .	<i>dinna</i>	<i>dirral, *embling</i>	<i>gungera</i>	<i>*yowton</i>
} Yukumbul . . . . .	<i>dinna, *gida, *winnier</i>	<i>nimbe</i>	<i>gungera, *gooma, kooninber</i>	<i>*yuti, *ingal, yungera</i>
III. Pikumbul . . . . .	<i>dinna</i>	<i>gulu</i>	<i>*gima, *gunera</i>	<i>*neera, *irgeer</i>
IV. Kumbainggerri . . . .	<i>dinna</i>	<i>gulura</i>	<i>murawura</i>	<i>yulam</i>
V. Minyung				
A. Süddialekt . . . .	<i>dinnan</i>	<i>darigon, *dutcheroo</i>	<i>gumara</i>	<i>yulin</i>
B. Mitteldialekt . . .	<i>dinnan</i>	<i>turagun</i>	<i>budel</i>	<i>yulin</i>
C. Norddialekt . . . .	<i>dinnan</i>	<i>durigan</i>	<i>gumera</i>	<i>ulin</i>
VI. Turubul				
A. Eigentl. Turubul	<i>tidna</i>	<i>tirben</i>	<i>gawu(d)n, giwur</i>	<i>*moyen</i>
B. Gowar . . . . .	<i>dinnan</i>	<i>tiggil</i>	<i>gura</i>	<i>mooren</i>
VII. Wakka-Kabi				
A. Ost-Wakka . . . .	<i>dinnan</i>	<i>dia(r), dial</i>	<i>guga</i>	<i>bulim, *booeum</i>
B. West-Wakka . . . .	<i>dinnan</i>	<i>gira, dia(r)</i>	<i>dir(i), *dunde</i>	<i>dome, bim, paru- paru, pel</i>
C. Süd-Kabi . . . . .	<i>dinnan</i>	<i>(n)im, mundu</i>	<i>kakke</i>	<i>kubar, brabra</i>
D. Mittel-Kabi . . . .	<i>dinna</i>	<i>*digarl</i>	<i>di</i>	<i>yulañ</i>
E. Nord-Kabi . . . .	<i>didna</i>	<i>pigul</i>	<i>di</i>	<i>kuba</i>
VIII. Bieli . . . . .	<i>didna</i>	—	<i>kumi</i>	<i>korral</i>
IX. Kuinmurburra . . . .	<i>dinna</i>	<i>*billoo, tilloo</i>	<i>gawun</i>	<i>*winnooer, nooma</i>
X. Halifax-Bay-Gruppe				
A. Süddialekt . . . .	<i>dinna</i>	<i>duri</i>	<i>*koongen, goon- bunna</i>	<i>dalgu</i>
B. Mitteldialekt . . .	<i>dinna</i>	<i>tolkil</i>	<i>koma</i>	<i>yonga</i>
C. Norddialekt . . . .	<i>bingan, bingam</i>	<i>tu(l)kil</i>	<i>gori</i>	<i>yunga, kulah</i>
XI. Bundyil-Sprachen				
A. Nordwestsprache	<i>tinna</i>	<i>madda</i>	<i>madango</i>	<i>yagarli, kalgu</i>
B. Nordostsprache .	<i>fenna</i>	<i>timul, moguin</i>	<i>guwarro</i>	<i>bia</i>
C. Südostsprache . .	<i>fenna</i>	<i>timul, mukuin</i>	<i>gwaro, mafango</i>	<i>bia</i>



Exkrement	Känguru	Opossum	Hund (zahmer)	Hund (wilder)
I. <i>guna</i>	<i>gula</i>	<i>kugai</i>	<i>gundul</i>	<i>yugi</i>
II. <i>gunan</i>	<i>wamboñ</i>	<i>witta, wille</i>	<i>mirri</i>	<i>*kykum</i>
<i>guna</i>	<i>guraman, *maroni</i>	<i>kupi</i>	<i>merri</i>	—
III. <i>guna</i>	<i>bamboo, boogooloon</i>	<i>kubi</i>	<i>mirri</i>	<i>nolnol</i>
IV. <i>guna</i>	<i>nunu</i>	<i>guragai</i>	<i>wandi</i>	<i>murrumgal</i>
V.				
<i>A. gunan</i>	<i>guruman, *maani</i>	<i>gwiañ, *koogan</i>	<i>noggum, *tobury</i>	<i>*yoorigin, *ngakkum</i>
<i>B. gunon</i>	<i>groman</i>	<i>gñañ</i>	<i>noggum</i>	<i>yuragin</i>
<i>C. gunan, *toroo</i>	<i>muni, coroman</i>	<i>nñun, gñañ</i>	<i>noggum</i>	<i>yuragin</i>
VI.				
<i>A. kudna</i>	<i>guruman, mari</i>	<i>kubi</i>	<i>meysi</i>	<i>nalgal</i>
<i>B. —</i>	<i>mari</i>	<i>gubi</i>	<i>nagum</i>	—
VII.				
<i>A. gunan</i>	<i>kuruman</i>	<i>gubi, graunda</i>	<i>bugin</i>	<i>kerum</i>
<i>B. gunan</i>	<i>guruman, *dgin</i>	<i>dowan, graunda, gubi</i>	<i>bugin</i>	<i>wafa</i>
<i>C. gunan</i>	<i>guruman, marri</i>	<i>kurui, narambi</i>	<i>wafa</i>	<i>wafa karum</i>
<i>D. guna</i>	<i>buru</i>	<i>*dthelul, *nugai</i>	<i>mirri</i>	<i>karum</i>
<i>E. kudna</i>	<i>guruman, buru</i>	<i>kuri, gugina</i>	<i>miri, karan</i>	<i>karum, miri</i>
III. <i>kudna</i>	<i>*my</i>	<i>kummonka</i>	—	<i>miri</i>
IX. <i>kunan</i>	<i>buru, wura</i>	<i>narin</i>	<i>mirri</i>	—
X.				
<i>A. guna</i>	<i>bolle, parakan, *thallun</i>	<i>kuñera</i>	<i>*ayeo, ombal</i>	—
<i>B. guna</i>	<i>balle</i>	<i>katra</i>	<i>knābo</i>	<i>gerole</i>
<i>C. gunan</i>	<i>tifen, kubla, *burgun</i>	<i>kaddera, mitten</i>	<i>*whoyyer, bata</i>	—
XI.				
<i>A. dulla, munni</i>	<i>madumba</i>	<i>kañilla, kaguñ</i>	<i>yalba, morul</i>	—
<i>B. wanna, undu</i>	<i>matimba, nulanu, kuru</i>	<i>kaguñ</i>	<i>yambe</i>	—
<i>C. undo, gunna</i>	<i>matumba, nangun, korro, *mongorongo</i>	<i>kaguñ, kadella</i>	<i>yambe, yalbal</i>	—

	Emu	Krähe	Habicht	Schwan
I. Murrawari . . . . .	<i>nuruñ</i>	<i>wagun</i>	<i>kurra</i>	<i>burrema</i>
II. { Thangatti . . . . .	<i>nuruñ</i>	<i>wakan</i>	<i>millambai</i>	<i>nubudār</i>
Yukumbul . . . . .	<i>nuruñ, *gawril</i>	<i>wakan</i>	—	<i>*burraburra, *willar</i> <i>*bonable</i>
III. Pikumbul . . . . .	<i>nurun</i>	<i>woggin</i>	<i>tui</i>	<i>bibu</i>
IV. Kumbainggerri . . . .	<i>nuruñ, *goomgongan</i>	<i>wagan</i>	<i>kurrira, *ngumgat</i>	<i>gunibi</i>
V. Minyung				
A. Süddialekt . . . .	<i>nuruñ</i>	<i>wogan</i>	<i>mibun</i>	<i>ginabi</i>
B. Mitteldialekt . . .	<i>urun</i>	<i>wagun</i>	<i>mibun</i>	<i>*tooley, *kingroo</i>
C. Norddialekt . . .	<i>wurin</i>	<i>wagun</i>	<i>mibun</i>	<i>dula</i>
VI. Turubul				
A. Eigentl. Turubul	<i>nuyi, *moorun</i>	<i>wogan, wowul</i>	<i>dibbil</i>	<i>marutie</i>
B. Gowar . . . . .	—	<i>*warbaen</i>	—	<i>*kingoyung</i>
VII. Wakka-Kabi				
A. Ost-Wakka . . .	<i>nu(r)i, mui, muri</i>	<i>wagun</i>	<i>biran</i>	<i>guan</i>
B. West-Wakka . . .	<i>mui, nui, puram</i>	<i>wawa, wagun</i>	<i>*ngaiyel, *kwial,</i> <i>*nyowa</i>	<i>mewin, kuloin, *w</i> <i>nam, *nurra</i>
C. Süd-Kabi . . . .	<i>nuruñ</i>	<i>wawa</i>	<i>buta, *unga, bigu</i> <i>wurama</i>	<i>nirin</i>
D. Mittel-Kabi . . .	<i>moi</i>	<i>won</i>	<i>gulia</i>	<i>goloin</i>
E. Nord-Kabi . . . .	<i>nuri</i>	<i>wagun, tuwel</i>	<i>*nunkar</i>	<i>kunkul</i>
VIII. Bieli . . . . .	<i>nurin</i>	<i>tunwel</i>	—	—
IX. Kuinmurburra . . . .	<i>kundulu</i>	<i>*wathan, *wagan</i>	—	<i>guron, kutul</i>
X. Halifax-Bay-Gruppe				
A. Süddialekt . . . .	<i>windolo, kondolo</i>	<i>ogal, wagan</i>	<i>koritella</i>	—
B. Mitteldialekt . . .	<i>kundulu</i>	<i>wagan</i>	—	—
C. Norddialekt . . .	<i>kundula, *kingara</i>	<i>wagun</i>	—	<i>wulbu</i>
XI. Bundyil-Sprachen				
A. Nordwestsprache	<i>gondolo</i>	<i>*wya</i>	—	—
B. Nordostsprache .	<i>dongoberri</i>	<i>*wire</i>	<i>kuradilla</i>	—
C. Südostsprache . .	<i>dungobarri</i>	<i>wummeran, wukan,</i> <i>wonkarun</i>	<i>kuridalla</i>	—

El	Fliege	Sonne	Mond	Feuer
I. <i>kubön</i>	<i>muguñ</i>	<i>đuri</i>	<i>gian</i>	<i>wi</i>
II. <i>gulgán, kabul</i> <i>ka(m)boa, *gungi</i>	<i>burulon</i> <i>balu</i>	<i>đunni, doorookein</i> <i>tuni, *galgi, *talgai</i>	<i>gittañ</i> <i>*gethi, gewarra</i>	<i>guyel, wakai</i> <i>wi</i>
III. <i>*gingol, *goobun</i>	<i>kulunan</i>	<i>tuni, *kñlu, *grali, yamerun</i>	<i>tipa, *bunderunga</i>	<i>wi</i>
IV. <i>mirrubai</i>	<i>muníram</i>	<i>naian, *kenian</i>	<i>giduñ</i>	<i>wagai</i>
V.				
A. <i>kabuñ</i>	<i>fumburra</i>	<i>yalgun</i>	<i>gibum</i>	<i>wibera</i>
B. <i>kubin</i>	<i>fumburra, *wogan</i>	<i>nunga, *peekee</i>	<i>gibum</i>	<i>wibera</i>
C. <i>kabuñ, *kongán</i>	<i>fumburra</i>	<i>yalgan, *yangay</i>	<i>gibum, *gireum</i>	<i>wibera</i>
VI.				
A. <i>konkon</i>	<i>đumbara, pululam</i>	<i>bigi</i>	<i>gillen, gibbom</i>	<i>đalo, goyum</i>
B. <i>kubui</i>	—	<i>budluar</i>	<i>gillen</i>	<i>đagi</i>
VII.				
A. <i>noa, meua</i>	<i>din</i>	<i>turu, buar, futu</i>	<i>gulandar(a)</i>	<i>guyon, kukum</i>
B. <i>buyi, yuwin, yuran</i>	<i>din</i>	<i>denan, digam, oroan, yuroka</i>	<i>guian, gulawa, kura, boboin</i>	<i>guyum</i>
C. <i>wongi, muran</i>	<i>dibin</i>	<i>nuruñ, firum, *bickey</i>	<i>babuin, gillan</i>	<i>gira</i>
D. <i>*tuppoo</i>	<i>dibin, *wongain</i>	<i>ginmine</i>	<i>nalulum</i>	<i>nun</i>
E. <i>wongi</i>	<i>muwin</i>	<i>*witpar</i>	<i>*nelan</i>	<i>wi</i>
VIII. <i>*darm</i>	<i>mulum</i>	<i>kine</i>	<i>*elam</i>	<i>buwi</i>
IX. <i>*tookkirri</i>	<i>kuru</i>	<i>*kane, *karre, *kain</i>	<i>nilan</i>	<i>wi</i>
X.				
A. <i>korindil</i>	<i>kurumu</i>	<i>ob(w)a</i>	<i>bulban, *kungine</i>	<i>pari, arabi</i>
B. <i>meto</i>	<i>koyom</i>	<i>tula, potera</i>	<i>*bartamoo, balano</i>	<i>tano, kandag'a</i>
C. <i>bambu</i>	<i>mabul</i>	<i>wi(y)i, kiri</i>	<i>kira, balan, nilgan, wuggawurri</i>	<i>(m)ingo, wambui, wagon, kodilla</i>
XI.				
A. <i>tandu</i>	<i>nimolu</i>	<i>buril</i>	<i>bargan, kagera</i>	<i>yangu</i>
B. <i>tandu</i>	<i>nimul, melgna</i>	<i>bindamma, kumba, muntharra</i>	<i>kagera, kunokuno</i>	<i>yango</i>
C. <i>tandu, wirri</i>	<i>milgna</i>	<i>buril, kumba, bindamma</i>	<i>kagera, wannajungerry</i>	<i>yango, piyo</i>



	Rauch	Wasser	Erde	Wind
I. Murrawari . . . . .	<i>turan</i>	<i>nubba</i>	<i>mē</i>	<i>yerga</i>
II. { Thangatti . . . . .	<i>dun</i>	<i>naru, kun</i>	<i>burri</i>	<i>buron</i>
{ Yukumbul . . . . .	<i>*jaw, *wothi, *dorral</i>	<i>koko</i>	<i>*garra, *thakoo, *tarri</i>	<i>buran, *wollar</i>
III. Pikumbul . . . . .	<i>duga</i>	<i>gulli</i>	<i>tari</i>	<i>min, *padoona, *mirrin</i>
IV. Kumbainggerri . . . .	<i>biga, *joom</i>	<i>naru</i>	<i>wadara</i>	<i>gurien</i>
V. Minyung				
A. Süddialekt . . . .	<i>dallo, dum, *ngarraquoin</i>	<i>kun</i>	<i>tagun, *ngiol, *niyett, *nyle</i>	<i>burigun, *yergie, *go-ong</i>
B. Mitteldialekt . . .	<i>dallo</i>	<i>kun</i>	<i>fogun</i>	<i>burigin</i>
C. Norddialekt . . .	<i>dum</i>	<i>kun</i>	<i>tagun</i>	<i>yirage, borugin</i>
VI. Turubul				
A. Eigentl. Turubul	<i>fumu, dūñ</i>	<i>dabbil, kappin, naraun</i>	<i>dar, dara</i>	<i>kubbi-kubbi</i>
B. Gowar . . . . .	<i>dunbar</i>	<i>kuppen</i>	<i>bubirun</i>	—
VII. Wakka-Kabi				
A. Ost-Wakka . . . .	<i>dum</i>	<i>kun</i>	<i>kabon</i>	<i>buran</i>
B. West-Wakka . . . .	<i>dum</i>	<i>kun</i>	<i>da</i>	<i>buran</i>
C. Süd-Kabi . . . . .	<i>wului</i>	<i>kun</i>	<i>dar(r), yarun</i>	<i>buran</i>
D. Mittel-Kabi . . . .	<i>*boolim, *boolun</i>	<i>kun</i>	<i>ḍau</i>	<i>ban</i>
E. Nord-Kabi . . . .	<i>dumu</i>	<i>kunukul</i>	<i>*parr</i>	<i>buran</i>
VIII. Bieli . . . . .	—	<i>kungo</i>	—	<i>biyan</i>
IX. Kuinmurburra . . . .	<i>tuka</i>	<i>kalli</i>	<i>kappa</i>	<i>*kaipa, *kanam</i>
X. Halifax-Bay-Gruppe				
A. Süddialekt . . . .	<i>punu</i>	<i>ṭalmal, kammu</i>	<i>arroin, kayi</i>	<i>wirra-wirra,</i>
B. Mitteldialekt . . .	<i>tonon(e)</i>	<i>yakko</i>	<i>kaye</i>	<i>bunde</i>
C. Norddialekt . . . .	<i>wumbal, bunun</i>	<i>komo, kummu, (n)allo</i>	<i>kayi</i>	<i>kimbañi, gimbulani</i>
XI. Bundyil-Sprachen				
A. Nordwestsprache	<i>kumiri, tuba</i>	<i>yabbu</i>	<i>magi(a)</i>	<i>kubin</i>
B. Nordostsprache . .	<i>kumèri</i>	<i>yabbu, kommo</i>	<i>muggia</i>	<i>kubin</i>
C. Südostsprache . .	<i>kumiri, yuppo, *yonbulko</i>	<i>yabbo, kammo, kuno, nabilla</i>	<i>muggea, nura</i>	<i>kubin</i>

Holz	Stein	Ja	Nein	
I. <i>buniñ</i>	<i>buggul</i>	<i>kaila</i>	<i>wulla</i>	
II. { * <i>caruban</i> , * <i>kereki</i> * <i>gate</i> , * <i>thundlar</i> , <i>nunda</i>	<i>ḍurru</i> , * <i>targor</i> * <i>goodno</i> , * <i>thrawe</i> , * <i>tarro</i>	<i>ya</i> <i>yo(i)</i>	* <i>kokimbo</i> <i>yuka</i> , <i>yakka</i>	
III. * <i>bagoora</i>	<i>bari</i> , * <i>mallül</i> , * <i>mooneem</i>	* <i>pika</i> , * <i>kolloo</i> , <i>yui</i>	<i>yakḥa</i>	
IV. —	<i>kullam</i> , * <i>mooneem</i>	<i>ñi</i> , <i>ni</i>	* <i>byeikki</i> , * <i>beeowee</i>	
V.				
<i>A. talli</i>	<i>faru</i>	<i>yawe</i>	<i>yukum</i>	
<i>B. talli</i>	<i>bundin</i>	<i>yowe</i>	<i>yukum</i>	
<i>C. falle</i>	<i>bundio</i> , * <i>dao</i> , * <i>yerou</i>	<i>yui</i> , <i>yo</i>	<i>yakum</i> , * <i>wona</i>	
VI.				
<i>A. *barguru</i> , <i>bummal</i>	<i>nullunggira</i> , * <i>mudlo</i>	<i>yawoi</i>	<i>yaggar</i> , <i>wukka</i>	
<i>B. bummal</i>	<i>guian</i>	<i>yui</i>	<i>guwar</i>	
VII.				
<i>A. tatu</i>	<i>daye(l)</i> , <i>nunda</i>	<i>ya</i> , <i>haha</i>	<i>woga</i>	
<i>B. dadu</i>	<i>daye</i>	<i>yo(i)</i>	<i>woka</i> , <i>yaka</i>	
<i>C. du</i>	<i>dakki</i> , <i>kalbar</i> , <i>mulu</i>	<i>yoi</i>	<i>kabi</i> , <i>waka</i>	
<i>D. du</i> , <i>dalline</i>	<i>tukkil</i> , * <i>wellae</i>	<i>yoi</i>	<i>guran</i>	
<i>E. tu</i>	<i>wolba</i>	<i>yui</i>	<i>kabi</i>	
VIII. <i>buwi</i>	<i>dargin</i>	<i>kual</i>	<i>wondo</i>	
IX. * <i>bullu</i> , <i>dutulla</i>	* <i>baue</i> , <i>balle</i> , <i>barri</i>	<i>yowie</i> , <i>eh-eh</i>	<i>yamma</i> , <i>tamma</i>	
X.				
<i>A. puri</i> , <i>borai</i>	<i>burri</i> , <i>barai</i>	<i>udda</i> , * <i>katai</i>	* <i>aonwu</i> , <i>koroñ</i>	
<i>B. tano</i>	<i>balgal</i>	<i>ye</i> , * <i>jea</i>	<i>bai</i> , <i>mundu</i>	
<i>C. *mingo</i> , <i>wamboi</i>	* <i>barrie</i>	<i>ora</i> , <i>ni</i>	<i>maia</i>	
XI.				
<i>A. mada</i> , <i>nugur</i>	* <i>moringi</i>	* <i>kulbilli</i> , * <i>gavia</i>	<i>yaddi</i>	
<i>B. buguru</i> , <i>gunge</i>	<i>minde</i>	<i>nia</i>	<i>ñumbi</i>	
<i>C. bakaro</i> , <i>gunga</i> , * <i>eequilla</i>	<i>minde</i> , <i>bogil</i> , <i>murko</i> , * <i>orringe</i> , <i>wyeila</i>	<i>nia</i> , <i>kulugalla</i>	<i>nambi</i>	

## 12. Die Nord-Zentral-Gruppe.

Die Nord-Zentral-Gruppe bildet, wie früher schon auseinandergesetzt<sup>1</sup>, zusammen mit der Süd-Zentral-Gruppe jene große Sprachfamilie, die in einem breiten Gürtel von Nordosten nach Südwesten quer durch Australien sich hindurchzieht, ältere Sprachen nach Osten, Südosten und nach Westen und Südwesten abdrängt und allen eine Anzahl Gemeinsamkeiten aufprägte, welche die scheinbar genetische Einheitlichkeit der (süd)australischen Sprachen bewirken. Man kann daraus ermessen, wie wichtig eine gute Kenntnis dieser Sprachengruppe für die richtige Behandlung der australischen Linguistik überhaupt ist. Der südliche Teil derselben, die Süd-Zentral-Gruppe, ist früher schon eingehend behandelt worden<sup>2</sup>, während die Behandlung der anderen Hälfte, der Nord-Zentral-Gruppe, auf den Schluß verschoben wurde, bis die Darlegung der Verhältnisse besonders der Ostsprachen vollendet sein würde, mit welchen die Nord-Zentral-Gruppe schon auf den ersten Blick hin vielfache Zusammenhänge aufweist. Zu dieser Spezialbehandlung der Nord-Zentral-Gruppe ist jetzt die Zeit gekommen.

Es gilt zunächst den Beweis zu führen, daß die Nord-Zentral-Gruppe wirklich eine innere Einheit, eine organische Zusammengehörigkeit der zu ihr gerechneten Sprachen ist. Zu diesem Zweck ist es notwendig, zuerst die Gruppierungsverhältnisse im einzelnen näher kennen zu lernen. Es ergibt sich bald, daß wir zwei Untergruppen zu unterscheiden haben, eine westliche und eine (nord)östliche; Kennwort ist das Wort für „Ohr“, welches in der ersteren Gruppe *munga*, in der zweiten *walli* heißt. Die erste Untergruppe zerfällt wieder in zwei weitere: eine südwestliche (Kennwort *dungu* „Haupt“) und eine nordwestliche (Kennworte *yalli* und *kuṣa* „Kopf“). Sowohl diese südwestliche, als auch die nordwestliche, als auch die (nord)östliche weisen je drei Untergruppen auf, als deren Kennwort sich die Bezeichnung für „Nase“ ergibt. Lassen wir die Fälle beiseite, wo sich klare Gruppierungen nicht erkennen lassen, so zeigt die folgende Übersicht das Bild der Verhältnisse, in welchen die einzelnen Sprachen hier zu einander stehen:

			Eins	Kopf	Nase
A. Westliche Untergruppe	I. Südl. Teil	1. Kogai-Sprachen	wongara	dungu	ku, ko, ō
		2. Barcoo-Sprachen	wongara	dungu	nundura, nuta
		3. Misch-Sprachen	wongara	yelli, kata	wuta ningo
	II. Nördl. Teil	1. Puruga-Sprachen	wongara	yalli	unge, gunina
		2. Goa-Sprachen	guwiña, kuroño	katta	ningu, ninu
		3. Cook-Distrikt-Sprachen	nun, werba	*kutthul	kuda
B. Östliche Untergruppe		1. Mambura-Sprachen	warba	katta, kuri	wuda, wuru
		2. Wakelburra-Sprachen	wigin, warba	katta, kuri	nindi, nundu
		3. Burdekin-Sprachen	wirbu, *anga	katta	ko, ku, mambu
Ohr	Hand	Knochen	Blut	Känguru	
munga	murra, murda	nago, yarun	guma, uma	bauëra, narägu	
munga	murra	yarun	guma, uma	bauëra, naragu	
munga	murra	yarun	guma, uma	naraku, madumba	
munga	murra	gunguma (naku)	yirgura, kunga	tikara, guru	

<sup>1</sup> „Anthropos“, VII (1912), S. 235, 240.<sup>2</sup> A. a. O., S. 479 ff.



Ohr	Hand	Knochen	Blut	Känguru
<i>munga</i>	<i>murra</i>	<i>tula, mogo</i>	<i>yerkura, gwaro</i> usw.	<i>naguna, madumba</i>
<i>munga</i>	<i>mulla</i>	<i>mugu, balbun</i>	<i>kuma, kineba</i>	<i>yuri</i>
<i>wallu</i>	<i>mulla</i>	<i>balban(a), bipo</i>	<i>yiregun, guma, kunga</i>	<i>wura</i>
<i>wallu</i>	<i>mulla</i>	<i>balbun</i>	<i>guma</i>	<i>wura</i>
<i>wallu</i>	<i>malla, marru</i>	<i>bulbun, pipo</i>	<i>guma</i>	<i>wura, kagul</i>
Opossum	Hund, zahmer	Hund, wilder	Emu	Krähe
<i>tanur, tanul</i>	<i>(n)ura, mura</i>	<i>wandi</i>	<i>kulberi, nurañ</i>	<i>wada, wadakan</i>
<i>tanur</i>	<i>(m)ura</i>	<i>gumbina</i>	<i>kulbe(ri)</i>	<i>wodon, wogana, wada-</i>
<i>tanur</i>	<i>nura, mura</i>	<i>(g)umbina</i>	<i>kulbura, gon-</i>	<i>wogan, wodan [gan</i>
<i>katëra</i>	<i>kabura</i>	—	<i>gulberi [dalu</i>	<i>wada, wagana</i>
<i>mungera, dangaru</i>	<i>mikamo, kuba</i>	—	<i>gulberi</i>	<i>wagana</i>
<i>kutëra</i>	<i>*ullimboo</i>	<i>*cundoo</i>	<i>gubberi</i>	<i>wadagan</i>
<i>kulayu, gulan</i>	<i>nuda, muda, wande</i>	<i>mauëra</i>	<i>gundulu</i>	<i>wadagan</i>
<i>tanur, tanul, tanaru</i>	<i>wandi, mura, uda</i>	<i>nura, maura</i>	<i>gundulu</i>	<i>wadan, wadagan [gan</i>
<i>tanur, katëra</i> usw.	<i>kaula, nura</i>	<i>kaula</i>	<i>gundulu</i>	<i>wagan, wadan, wada-</i>
Ei	Sonne	Mond	Wind	
<i>gabun</i>	<i>duru, durdu</i>	<i>kakëra, dilgan</i>	<i>yeraga</i>	
<i>dandu, kaboñ</i>	<i>duru</i>	<i>kakëra</i>	<i>yaraga</i>	
<i>tandu, gumera, paru</i>	<i>duru</i>	<i>kakëra</i>	<i>yarga</i>	
<i>tandu, gobin</i>	<i>kari</i>	<i>kokëra</i>	<i>barega</i>	
<i>gutu</i>	<i>duru</i>	<i>rungi, nulf</i>	<i>malbuno</i>	
<i>guguye, *woolmurra</i>	<i>kuri</i>	<i>bullanu</i>	<i>*gowri, *yookan</i>	
<i>guma(ra)</i>	<i>kari</i>	<i>kokëra, kaiaka</i>	<i>kaiba</i> usw.	
<i>kukubin</i> usw.	<i>kari, kai</i>	<i>kokëra, bulano, ebarra</i>	<i>yerga, ebara</i>	
<i>kotu, kukabiña</i>	<i>kari</i>	<i>balanu, kogura</i>	<i>ebara</i> usw.	

Die trotz dieser Mannigfaltigkeit des Wortschatzes der einzelnen Untergruppen und Sprachen vorhandene innere Zusammengehörigkeit aller zu einer Gruppe offenbart sich deutlich in folgenden, durch so ziemlich alle Untergruppen usw. hindurchgehenden Gemeinsamkeiten des Wortschatzes:

Mann	zwei	Auge	Bart
<i>murri, murdi</i>	<i>bular(du), bulari</i>	<i>dilli</i>	<i>nana</i>
<i>murri</i>	<i>bularu, wuta</i>	<i>dilli</i>	<i>una, yarriñ</i>
<i>murri, murdi</i>	<i>bularu, bulari, wuta</i>	<i>dilli</i>	<i>yarran, una</i>
<i>*wolban, damo, murri?</i>	<i>bulari, buli</i>	<i>dilli, timari</i>	<i>nuna</i>
<i>gando</i>	<i>ora, bulari</i>	<i>dilli</i>	<i>(n)una, (n)tuña</i>
<i>bamma?</i>	<i>bularu, buleri</i>	<i>dilli</i>	<i>talba</i>
<i>murri, bama</i>	<i>bularu</i> usw.	<i>dilli</i>	<i>(n)unga</i>
<i>murri</i>	<i>bularu</i>	<i>dilli</i>	<i>(n)una, yarrañ</i>
<i>murri, murdi</i>	<i>bularu, bulari</i>	<i>dilli</i>	<i>una, talba</i>
Fliege	Feuer	Rauch	Wasser
<i>nimun, nimun</i>	<i>burri, burdi</i>	<i>duga</i>	<i>kammu, ammu</i>
<i>nugaru, nimeru, nimula</i>	<i>burri, burdi</i>	<i>duga</i>	<i>(k)amu</i>
<i>nemaru</i>	<i>burri</i>	<i>tuga, *hatchoo</i>	<i>(k)ammu</i>
<i>nimnu, nunga</i>	<i>burri</i>	<i>duga</i>	<i>gammu</i>
<i>nimuna</i>	<i>w(u)la</i>	<i>tonunga</i> etc.	<i>gammu</i>
<i>munul, *kooingarr</i>	<i>birri, *kaibool</i>	<i>duga</i>	<i>kammu</i>
<i>nungina, nulnom</i> usw.	<i>burri</i>	<i>tuga</i>	<i>gammu</i>
<i>nina</i>	<i>buroi</i>	<i>tuga</i>	<i>gammu</i>
<i>nena</i>	<i>burri</i>	<i>tuga</i>	<i>gammu</i>

Erde	Stein	nein
<i>dandi, undi, nante, nani</i>	<i>bangu, bare</i>	<i>(g)arda, (g)arra</i>
<i>nandi, yamba</i>	<i>bangu, bari</i>	<i>kara, ardo</i>
<i>nani, yamba</i>	<i>bango, pardi</i>	<i>kara, alla</i>
<i>nandi, gundi</i>	<i>padilla</i>	<i>nowa</i>
<i>yamba usw.</i>	<i>kuugo, pari</i>	<i>kurra</i>
<i>nanni</i>	<i>pari</i>	<i>karra</i>
<i>nanni</i>	<i>pari</i>	<i>kurra, kangu</i>
<i>nanni</i>	<i>bari, bayi</i>	<i>kurra</i>
<i>nanni</i>	<i>bari</i>	<i>karra</i>

Die Einheitlichkeit der ganzen Gruppe tritt besonders deutlich hervor in den Wörtern für „Auge“, „Feuer“, „Rauch“, „Wasser“ und „nein“. In den übrigen Wörtern sind es fast stets nur die Paruga-, die Goa- und die Cook District-Sprachen, die einige Abweichungen zeigen; es offenbaren sich in denselben die starken Einflüsse, welchen diese Sprachen von den angrenzenden nordaustralischen Sprachen, wie auch den Bundyil- und Halifax Bay-Sprachen erfahren haben.

Werfen wir jetzt einen Blick auf die Beziehungen, in welchen die Nord-Zentral-Gruppe überhaupt zu den übrigen Sprachen, besonders aber zu denen der Süd-Zentral-Gruppe steht. Die folgende vergleichende Übersicht läßt das Bild derselben genügend hervortreten<sup>1</sup>:

*wongara* eins *A I, A II 1* = Nordwest-Bundyil  
*warba* eins *A II 3, B* = Bieli, Kuinmurburra  
*bulari, bularu* zwei *A, B* = Kuinmurburra, Kumbainggeri, Minyung  
*kurberi, kulberi* drei *A I 2, 3, II, B* = SC (Parnkalla, Tyura, Nulla)  
*katta* Kopf *A I 3, II 2, 3, B* = SC (Tyura *aka(r)ti*, Meyu *\*kockerti, maka(r)ta*, Nulla *\*kurty*), Ulaolinya-Wonkajeri und Kana *ka(r)ti*  
*nana* Bart *NC* = SC (Parnkalla, Tyura, Meyu, Nulla, Dieri, Yarrawurka, Evelyn Creek-Sprache, Wonkamarra, Karawalla, Ulaolinya-Wonkajera, Kana, Kungeri-Birria), Kuinmurburra  
*mulla, malla* Hand *A II 3, B* = Halifax Bay-Gruppe, Bundyil-Sprache  
*nago, nago, mago, mogo, mugu* *A I 1, II 2, 3* Knochen = SC (Dieri, Yarrawurka, Evelyn Creek-Sprache, Wonkamarra *muku, moko, monka*)  
*bulban(a)* Knochen *B* = SC (Parnkalla, Tyura, Meyu, Nulla *walbo, walbu*)  
*kuma* Blut *A I, II 3, B* = SC (Nulla *ku(b)uari*, Dieri *kumari*, Wonkamarra *guma*, Baddyeri *gumaru*), Minyung *gumara*, Bieli *gumi*, Halifax Bay-Gruppe Mittel *koma*  
*matumba* Känguru *A II 2* = SC (Kana), Bundyil-Sprachen *mafumba*  
*tegera* Känguru *A II 1, 2* = SC (Dieri, Yarrawurka, Evelyn Creek-Sprache *fukaru*)  
*katera* Opossum *A II 1, 3, B 3* = Halifax Bay-Gruppe, Bundyil-Sprachen, NW. und SO.  
*wandi* Hund *A II 1, B 1, 2* = SC (Yarrawurka *pandl*, Karawalla *pande*), Kumbainggeri *wandi*  
*gulbe(ri)* Emu *A* = SC (Wonkamarra, Baddyeri, Ulaolinya-Wonkajera, Kana, Kungeri-Birria)  
*gundulu* Emu *B* = Halifax Bay-Gruppe, Nordwest-Bundyil-Sprachen, Kuinmurburra  
*kabuñ* (*kukabiñ*) Ei *A I 1, 2, II 1, B 2, 3* = SC (Dieri, Evelyn Creek-Sprache, Wonkamarra *kabi*, Baddyeri *kuppuñ*), Murrawari *kubön*, Pikumbul *\*goobun*, Minyung *kabuñ*, Gowar *kubai*<sup>2</sup>  
*tandu* Ei *A I 2, II 1* = Bundyil-Sprachen

<sup>1</sup> Hierbei sind die links stehenden Wörter die der Nord-Zentral-Gruppe (= NC); *A* bezeichnet deren westliche, *B* die östliche Untergruppe, *I, II, 1, 2, 3* die in der oben (S. 1004ff.) angegebenen weiteren Untergruppierung. SC = Süd-Zentral-Gruppe.

<sup>2</sup> Aber auch Yuin-Kuri und die Kamilaroi-Wiradyuri-Gruppe weisen ähnliche Formen auf; siehe „Anthropos“, VIII (1913), S. 551.

*kutalla, kuridala* Falke  $NC = SC$  (Karawalla, Ulaolinya-Wonkajera, Kana, Kungeri-Birria), Halifax Bay-Gruppe, Bundyil-Sprachen  
*nimun(a), nimula* Fliege  $A I, A II 1 =$  Nordwest- und Nordost-Bundyil-Sprachen  
*kokëra* Mond  $A I, II 1, B = SC$  (Meyu), Bundyil-Sprachen  
*bullanu* Mond  $A II 3, B 2, 3 =$  Halifax Bay-Gruppe  
*burri, burdi* Feuer  $NC =$  Bieli, Südost-Halifax Bay-Gruppe  
*duga* Rauch  $NC =$  Pikumbul, Kuinmurburra  
*kammu* Wasser  $NC$  Halifax Bay-Gruppe, Bundyil-Sprachen  
*nundi, undi* Erde  $NC = SC$  (Evelyn Creek-Sprache, Marowra, Kurnu, Kana *mu(r)ndi, mu(r)nde*)  
*yiraga* Wind  $A I, B 2 = SC$  (Evelyn Creek-Sprache \**yurke*, Kungeri-Birria *yariga*)  
*barri, bardi* Stein  $A I, II 2, 3, B = SC$  (Meyu, Baddyeri, Ulaolinya-Wonkajera, Kungeri-Birria), Pikumbul, Kuinmurburra, Halifax Bay-Gruppe.

Nach drei Richtungen hin offenbaren sich hier die Beziehungen der Nord-Zentral-Gruppe:

1. Zu den Bundyil-Sprachen und der Halifax Bay-Gruppe. Da es sich hier zumeist um Wörter des nördlichen Zwischengebietes, der Nord-Zentral-Sprachen, handelt, und die Gegenstücke bei den Bundyil-Sprachen und der Halifax Bay-Gruppe zumeist keine Entlehnungen aus den Nord-Zentral-Sprachen sind, so sind diese Beziehungen ein Beweis dafür, daß das Gebiet dieser beiden Sprachen früher weiter, das der ersteren nach Osten, das der zweiten nach Westen, reichte und wahrscheinlich einmal ein zusammenhängendes Ganzes bildete.

2. Zum Bieli und Kuinmurburra. Hier dürften in den meisten Fällen Entlehnungen aus den Nord-Zentral-Sprachen vorliegen, die nördlich vom Kuinmurburra und südlich von der Halifax Bay-Gruppe an die Küste vorstoßen.

3. Zu der Süd-Zentral-Gruppe. Diese Beziehungen sind die zahlreichsten, wozu kommt, daß sie nicht nur in diejenigen Sprachen hineinreichen, deren Gebiet an das der Nord-Zentral-Gruppe unmittelbar anstößt oder ihr zunächst liegt, sondern daß sie sich erstrecken bis in die am weitest entfernten Sprachen dieser Gruppe, das Meyu, Parnkalla, Tyura und Nulla. Damit charakterisieren sich diese Beziehungen als Zeichen der inneren Verwandtschaft dieser beiden Sprachengruppen. Das wird dann weiter auch dadurch bestätigt, daß außerdem die Reihe der bedeutungsvollen Wörter *da(wa)* Mund, *ta-laña* Zunge, *marra* Hund, *nama* Brust, *dara* Schenkel, *dinna* Fuß, *guna* Exkrement<sup>1</sup> sich in der Nord-Zentral-Gruppe in der gleichen Vollständigkeit vorfindet, wie in der Süd-Zentral-Gruppe, eigentlich in noch größerer, da die letztere die Form *da(wa)* für „Mund“ nicht enthält.

4. Bemerkenswert sind einige Fälle von unleugbaren Beziehungen zu Kumbainggeri, Minyung, Pikumbul und Turubul, die kaum Anzeichen einer inneren Verwandtschaft sein können, da die beiden Teile zu verschieden sind, aber auch eine äußere Entlehnung schwer annehmbar erscheinen lassen, da sie alle jetzt keinen geographischen Berührungspunkt mit der Nord-Zentral-Gruppe aufweisen. Es ist aber möglich, daß der jetzige geographische Zusammenhang der Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe mit der Wakka-Kabi-Gruppe, der die Nord-Zentral-Gruppe von den oben genannten Sprachen trennt, früher nicht bestanden hat, sondern erst jüngeren Datums ist.

<sup>1</sup> Siehe „Anthropos“, VII (1912), S. 235.



## A. Die westliche Untergruppe.

Die westliche Untergruppe umfaßt den bei weitem größeren Teil des Gesamtgebietes der Nord-Zentral-Gruppe, vielleicht vier Fünftel desselben. Es ist nicht nötig, die Grenzen ihres Gebietes besonders anzugeben, da sie sich aus der Addition der Grenzen ihrer kleineren Einteilungsgruppen von selbst ergeben.

## I. Südlicher Teil der westlichen Untergruppe.

Dieser Teil umfaßt die südliche Hälfte der westlichen Untergruppe. Es gehören zu ihm, von Süden angefangen, die drei Komplexe der Kogai-, der Barcoo- und der Misch-Sprachen. Diese drei Komplexe sind einander in weitgehendem Maße ähnlich, so daß sie kaum als etwas anderes denn als Dialekte ihrer größeren Obergruppe betrachtet werden können.

## 1. Die Kogai-Sprachen.

Die Bezeichnung „Kogai-Sprachen“ ist eine von mir gewählte, da in den Quellen eine umfassende Bezeichnung für diese Dialektgruppe nicht zu finden ist; ich habe sie entnommen von dem Namen des am besten bekannten und bezeugten Dialektes dieses Sprachenkomplexes.

Die Südgrenze dieses Komplexes beginnt im Westen am oberen Paroo R., zieht sich über den oberen Warrego R., den Mungalella und den Wallam Creek zu den Maranoa und Condamine RR. Von da geht die Ostgrenze über Roma, die Grafton Ranges (Fitzroy Downs) bis zum oberen Comet R. Wie von da nach Westen die Nordgrenze im einzelnen sich hinzieht, ist in den Quellen nicht ersichtlich, es wird hier bloß der Ravensbourne Creek genannt. Als äußerster nordwestlicher Punkt erscheint „Tooraburri Tribe, Barcoo R.“ Über den Verlauf der Westgrenze ist gar nichts angegeben.

## Quellen.

- a) D. BUNCE, District of Grafton Range or Fitz Roy Downs. B, S. 51—52.
- b) H. BARLOW, Coongurri, coming from Maranoa or even Warrego R., following the main road leading through Roma to Condamine and southwards. JAI, II, S. 166 ff.
- c) Rev. W. RIDLEY, Kogai Language, westward of the Balonne, on the Maranoa and the Cagoon RR. RK, S. 55—56.
- d<sup>1</sup>) T. H. HYDE, Toraburri Tribe, Barcoo R. C, III, S. 80—81.
- d<sup>2</sup>) J. WHITE POWELL, Ravensbourne Creek, Mokaburra Tribe, Tarawalla Dialect. C, III, S. 84—85.
- d<sup>3</sup>) T. JOSEPHSON, Karoolo Tribe, Head of the Comet R. C, III, S. 98—99.
- d<sup>4</sup>) R. SHERIDAN, Part of the Maranoa R., country round Roma. C, III, S. 253—255.
- d<sup>5</sup>) F. B. BAY, Maranoa R., C, III, S. 256—257.
- d<sup>6</sup>) W. H. LOOKER, Mungalella Creek, Peechera Tribe, Gonghi Language. C, III, S. 276—277.
- d<sup>7</sup>) W. R. CONN, Upper Warrego and Paroo RR. C, III, S. 278—279.
- d<sup>8</sup>) L. M. PLAYFAIR, Upper Paroo. C, III, S. 280—281.
- d<sup>9</sup>) J. HOLLINGSWORTH, Warrego and Paroo RR. (north of Lat. 27° 30'). C, III, S. 282—286.
- e) F. B. BOYS, Warroo, Queensland. SM, Nr. 4, vol. 2, N. S., S. 68.
- f) R. H. MATHEWS, Kogai, Southern Queensland, Balonne, Maranoa, Coogoon RR., westerly towards Wallam Creek, south-east Yualeai, south-west Murrawari. ZE, XXXVI (1904), S. 28 ff.

Alles, mit Ausnahme von *f*, nur dürftige und mangelhafte Wörterverzeichnisse; *f* bringt eine kurze Skizze der Grammatik und ein etwas exakteres und ausführlicheres Wörterverzeichnis.

## 2. Die Barcoo-Sprachen.

Das Gebiet der Barcoo-Sprachen schließt sich dem der Kogai-Sprachen im Nordwesten unmittelbar an. Es läßt sich aus den Quellen nur annäherungsweise bestimmen durch eine Reihe von Fluß- und Ortsnamen, von denen der Barcoo R. den äußerst westlichen Punkt angibt, von wo das Gebiet über Blackall und Tambo bis an den Nogoa R. als die Ostgrenze sich hinzieht.

**Quellen.**

- a<sup>1)</sup> J. AHERN, Yangeeberra Tribe, Barcoo R., 40 miles west of Blackall. C, III, S. 74—75.  
 a<sup>2)</sup> J. L. DUDLEY and T. S. WILLIAMS, Blackall, Barcoo R. C, III, S. 76—77.  
 a<sup>3)</sup> H. L. BELL, Barcoo R. C, III, S. 82—83.  
 a<sup>4)</sup> L. F. DALHUNTY, Tambo. C, III, S. 86—87.  
 a<sup>5)</sup> E. J. NOBLE, Nogoa R. C, III, SS. 92, 94—95.

Alles nur kurze, mangelhafte Wörterverzeichnisse ohne irgendwelche grammatikalische Angaben.

## 3. Die Misch-Sprachen.

Es handelt sich hier wohl um keine einheitliche Gruppe, sondern um ein Konglomerat gemischter Dialekte. Darauf weist auch die Gebietskonfiguration hin, ein Teil (Mount Eniskillen) findet sich südlich des Gebietes der Barcoo-Sprachen (Blackall), der andere (Alice R.) nördlich desselben, ein dritter (Nogoa R.) fällt mit seiner Ostgrenze zusammen.

**Quellen.**

- a<sup>1)</sup> J. AHERN, Alice R. C, III, S. 70—71.  
 a<sup>2)</sup> J. CROMBIE, Mount Eniskillen. C, III, S. 88—89.  
 a<sup>3)</sup> TH. MIDDLETON, Bunnurrabura Tribe, Nogoa R. C, III, S. 92—93.

Alles kurze, mangelhafte Wörterverzeichnisse ohne grammatikalische Angaben.

## II. Nördlicher Teil der westlichen Untergruppe.

Es gehören zu diesem Teil die Puruga-, die Goa- und die Cookdistrikt-Sprachen. Sie stehen einander nicht so nahe wie die Unterabteilungen des südlichen Teiles der westlichen Untergruppe; hier wirkt wohl schon die enorme Sprachenmannigfaltigkeit des westlich anstoßenden Gebietes hinein. Das Gesamtgebiet dieser Sprachen erstreckt sich nordwestlich von dem südlichen Teil der westlichen Untergruppe.

## 1. Die Puruga-Sprachen.

Das Gebiet dieser Sprachen beginnt im Süden beim Cornish Creek R., geht über den oberen Thomson R. und die Tower Hill Creeks bis an die oberen Flinders, Hughendon und Dutton RR.; nach Osten hin ist der Oberlauf des Cape R. angegeben.

**Quellen.**

- a<sup>1, 2)</sup> M. und E. CURR, Poorooga Language, Upper Flinders, Hughendon and Dutton RR. C, II, S. 460—463.  
 a<sup>3)</sup> M. ARMSTRONG, Mungerra Tribe, watershed and upper portions of the Cape R. C, II, S. 466—467.  
 a<sup>4)</sup> F. L. DALHUNTY, Tower Hill and Cornish Creeks, Taterburra Tribe. C, III, S. 8—9.  
 a<sup>5)</sup> R. CHRISTISON, Upper Thomson R. (Lat. 22°, Long. 144°, or there about. C, III, S. 10—11.

Alles nur sehr kurze und mangelhafte Wörterverzeichnisse ohne grammatikalische Angaben.

## 2. Die Goa-Sprachen.

Das Gebiet der Goa-Sprachen beginnt gleich westlich von dem der Parooga-Sprachen beim Western R. und geht über den oberen Diamantina R. zum Middleton Creek (und zum oberen Hamilton R.). Nach Norden hin scheint Kynuna die Grenze zu sein.

**Quellen.**

*a*<sup>1)</sup> EGLINTON, Head of Hamilton R., Yanda Tribe. C, II, S. 362—363. Enthält eine stark mit Elementen der Kana-Sprachen gemischte Sprache.

*a*<sup>2)</sup> M. CURR, Head of Diamantina R. C, III, S. 12—13.

*a*<sup>3)</sup> E. CURR, Diamantina R., Middleton Creek, Goa Tribe. C, III, S. 14—15.

*a*<sup>4)</sup> J. HAINES, Western R. C, III, S. 16—17.

*b*<sup>1)</sup> ? Goa Dialect, near Kynuna, Qu. AAJ, Nr. 3, S. 16—17.

*b*<sup>2)</sup> C. LAMB, Goa Dialect, Diamantina R. SM, Nr. 9, vol. 2, N. S., S. 154 ff.

*b*<sup>3)</sup> Chief Secretary Brisbane, Goa Tribe. SM, Nr. 12, vol. 3, N. S., S. 208.

*c*) W. E. ROTH, Goa, Upper Flinders District. RE, S. 41 ff.

Nur *c* bietet ein vollkommen verlässliches, aber auch noch immer wenig umfangreiches Wörterverzeichnis. Grammatikalische Angaben fehlen vollständig.

## 3. Die Cook-Distrikt-Sprachen.

Das Gebiet dieser Sprache schließt sich nördlich dem der Puruga-Sprachen an; es erstreckt sich vom oberen Flinders R. bis zum oberen Walsh R.

**Quellen.**

*a*<sup>1)</sup> J. ATHERSON, near the head of the Walsh R. (Cook District of Queensland). C, III, S. 410—411.

*a*<sup>2)</sup> E. CURR, Head of Gilbert R. C, III, S. 416—417.

*B. Die östliche Untergruppe der Nord-Zentral-Gruppe.*

Diese Untergruppe umfaßt die drei Komplexe der Mamburra-Sprachen, der Wakelburra-Sprachen und der Burdekin-R.-Sprachen, die sich sämtlich nord-östlich an den südlichen Teil der westlichen Untergruppe anschließen.

## 1. Die Mamburra-Sprachen.

Als südöstliches Grenzgebiet wird der Unterlauf des Dawson R. angegeben; die Westgrenze verläuft von da an über den Oberlauf des Fitzroy R., den Unterlauf des Mackenzie R., Logan Downs, den Oberlauf des Isaac R. Die Ostgrenze geht zunächst den Westgrenzen des Bieli und Kuinmurburra entlang und erreicht über Fort Couper jedenfalls bei Port Mackay die Küste, der sie mindestens bis Cap Gloucester und Port Denison folgt; eine Quelle (*b*<sup>1)</sup>) gibt eine Mischsprache, deren Gebiet noch bis an den unteren Burdekin R. reicht.

**Quellen.**

*a*) E. GREGORY, Sketch of the Residence of Yames Morrill, among the Aborigines of Northern Queensland for Seventeen Years. Queensland 1865. S. 21. Stimmt vielfach mit *b*<sup>2</sup> überein, ist an sich aber unsicher.

*b*<sup>1)</sup> E. CUNNINGHAM und F. J. GORTON, Lower Burdekin R. C, II, S. 488—489.

*b*<sup>2)</sup> B. SHEA, Port Denison to Cape Gloucester. C, III, S. 6—7.

*b*<sup>3)</sup> W. O. HODGKINSON, Fort Couper, Aminungo Tribe. C, III, S. 40—41.

*b*<sup>4)</sup> E. CURR, Scrubby District. C, III, S. 42—43.

*b*<sup>5)</sup> G. F. BRIDGEMAN and Rev. H. BUCAS, Port Mackay and 50 miles of neighbourhood, Kungulburra and other tribes. C, III, S. 44—51.



*b*<sup>6</sup>) P. MCINTOSH, Kangoolo Tribe, Eastern slopes of Expedition Range, Lower Dawson, Upper Fitzroy, Mackenzie and Isaac RR., and many of their tributaries. C, III, S. 58—63.

*b*<sup>7</sup>) S. WILSON und T. MURRAY, Yambeena Tribe, Peak Down's District, Logan Downs Station. C, III, S. 66—69.

*b*<sup>8</sup>) F. J. MURRAY, Brown R. C, III, S. 100—101.

*c*<sup>1</sup>) P. F., near Croydon Station. AAJ, Nr. 1.

*c*<sup>2</sup>) A. M. F. from Queensland (!). AAJ, Nr. 4, S. 88—89.

*c*<sup>3</sup>) F. Y. FOX, Mamburra Dialect. A. a. O.

*c*<sup>4</sup>) Mrs. F. FOX, Bumburra-burra Tribe. SM, Nr. 3, vol. 1, N. S., S. 62.

Alles sehr kurze und mangelhafte Wörterverzeichnisse; nur *b*<sup>4</sup> bringt einige Sätze und Paradigmata, die aber auch ziemlich unsicher sind.

## 2. Die Wakelburra-Sprachen.

Die Südgrenze zieht sich von Alice R. über Mistake Creek nach Clermont hin. Die Westgrenze folgt den Belyando und Suttor RR.; es gehört hierhin aber auch das Gebiet zwischen Belyando und Cape RR., wo Natal Downs und 21° südl. Br., 146° östl. L. als bestimmte Gebietspunkte genannt werden. Weiter nördlich erstreckt sich das Gebiet bis Charters Towers und Porter Range in der Südausbuchtung des Burdekin R. Es läßt sich nicht ersehen, ob im Osten das Gebiet die Seeküste erreicht; man möchte es bezweifeln, wenn das Gebiet des unteren Burdekin R. noch zu dem der Mamburra-Sprachen gehört.

### Quellen.

*a*) W. CHATFIELD, Yuckaburra Dialect, Cape R., Kennedy District, Queensland, lat. 21° south, long. 146° east. JAI, III, S. 262 ff.

*b*<sup>1</sup>) M. CURR, Porters Range. C, II, S. 456—457.

*b*<sup>2</sup>) Anonymous, Charters Towers. C, II, S. 458—459.

*b*<sup>3</sup>) W. CHATFIELD, Natal Downs, Cape R., Eneby Language: Yuckaburra, Pegulloburra, Wokkulburra, Mungooburra, Mungullaburra, Goondoolooburra. C, II, S. 468, 477—479, 482—483.

*b*<sup>4</sup>) F. M. TOMPSON, Natal Downs, Cape R., Pegulloburra Tribe. C, II, S. 480—481.

*b*<sup>5</sup>) J. MC GLASHAM, Koombokkaburra Tribe, Main Range between the Belyando and Cape RR. Waters. C, III, S. 23—25.

*b*<sup>6</sup>) J. MUIRHEAD, Belyando R.: (K)owanburra (Upper Belyando R.), Wokkelburra (Lower Belyando to its junction with the Suttor), Babbiburra (between Mistake Creek and Clermont), Terraburra (near Alice R.), Mungullaburra (near Fort Cooper), Koombokkaburra (Bower Downs Run), Muthoburra (Elgin Downs), Durroburra (some of the Burdekin and Suttor country). C, III, S. 26, 30—33.

*b*<sup>7</sup>) E. MAYNE, Belyando R. C, III, S. 34—35.

*b*<sup>8</sup>) Anonymous, Logan Creek and part of Suttor and Mistake Creek, Narboo Murre Tribe. C, III, S. 37—39.

Alles nur sehr kurze und mangelhafte Wörterverzeichnisse ohne grammatikalische Angaben.

## 3. Die Burdekin-R.-Sprachen.

Das Gebiet dieser Sprachen legt sich eng der Nordgrenze der Wakelburra-Sprachen an und scheint selbst mehrfach in deren Gebiet überzugreifen. Das letztere ist der Fall, wenn wirklich Ravenswood und Bower Downs, wie die Quellen angeben, hierhin gehören. Darüber hinaus geht das Gebiet nach Norden bis nach Dalrymple und an den Oberlauf des Clarke R. Nach Westen hin gehört der Mount Black in den Dividing Ranges noch hierher.

		Mann (eingeboren)	Weib	Eins	Zwei	
A. Westliche Untergruppe	I. Südl. Teil	1. Kogai-Spr. . . .	<i>murri, murdi</i>	<i>(k)ambi, muranga, *madda, *wyanbirra</i> usw.	<i>wongara</i>	<i>bular(d)u, bulari</i>
		2. Barcoo-Spr. . . .	<i>murri</i>	<i>(k)ambe, *wongo, *annoo, *amin</i>	<i>wongara</i>	<i>bularu, *wuta</i>
		3. Misch-Spr. . . .	<i>murri, murdi</i>	<i>kumbi, *mia-a-ara</i>	<i>wonga(ra)</i>	<i>bularu, buladie, wudfa</i>
	II. Nördl. Teil	1. Puruga-Spr. . . .	<i>nema, *wolbāndumo, *yalgaburra</i> usw.	<i>aungu, waruna, wormeguna, *war-ringo</i>	<i>wongera</i>	<i>buleru, bulari</i>
		2. Goa-Spr. . . . .	<i>gando</i>	<i>buña(na), *nogommora</i>	<i>kuroño, wonga</i>	<i>oro, bularu, bulari</i>
		3. Cook-Distr.-Spr.	<i>bama</i>	<i>warungu</i>	<i>werba, nun</i>	<i>bularu, buleri</i>
B. Östliche Untergruppe	1. Mamburra-Spr. .	<i>murri, bama</i> usw.	<i>kayu, *warrwo, *worniwoma</i>	<i>warba</i>	<i>bularu, kargu, kotu</i>	
	2. Wakelburra-Spr.	<i>murri</i>	<i>wongo, munkine, *bullmango</i>	<i>wifen, wirburra, wirbarra</i>	<i>bularu</i>	
	3. Burdekin-Spr.	<i>murri, bungana, ngumba</i>	<i>warangu, *mungan, *margan, *birgo, *wirmo</i>	<i>wirba, *anga</i>	<i>bularu, bulari</i>	
		Mund	Zahn	Zunge	Bart	
A. Westliche Untergruppe	I. Südl. Teil	1. Kogai-Spr. . . .	<i>dā, munu</i>	<i>yira, tir</i>	<i>talañ</i>	<i>nunga, munga, yarrañ</i>
		2. Barcoo-Spr. . . .	<i>towa, da, munu</i>	<i>dīya</i>	<i>talañ(a)</i>	<i>unga, yarrañ</i>
		3. Misch-Spr. . . .	<i>towa, munu, *bakka</i>	<i>yira, *thea, *pirra</i>	<i>*tateing</i>	<i>unga, yarrañ</i>
	II. Nördl. Teil	1. Puruga-Spr. . . .	<i>towa</i>	<i>nalgalla, era</i>	<i>kukaña, *kaae, *tar-ding</i>	<i>(n)unga</i>
		2. Goa-Spr. . . . .	<i>towa, bewi</i>	<i>(r)ira</i>	<i>taliña</i>	<i>(n)unga, (n)utuña, *talbarri</i>
		3. Cook-Distr.-Spr.	<i>towa, *dthulli</i>	<i>*leera, *kira</i>	<i>dulli(n)</i>	<i>dalba</i>
B. Östliche Untergruppe	1. Mamburra-Spr. .	<i>da, dunga, munu</i>	<i>yira, (nulla)</i>	<i>talliñ(a)</i>	<i>(n)unga, *thungier</i>	
	2. Wakelburra-Spr.	<i>da, tunga, muna</i>	<i>yira, nalla, *guanga</i>	<i>tallañ</i>	<i>(n)unga, yarrañ</i>	
	3. Burdekin-Spr. .	<i>da, tunga</i>	<i>yerra, *urdea</i>	<i>tallai</i>	<i>unga, talba, *dingo</i>	

## Sprachen der Nord-Zentral-Gruppe.

		Drei	Kopf	Kopfhaar	Auge	Nase
A. Westliche Untergruppe	I. Süd. Teil	1. <i>kurbara</i> , 2 + 1	<i>dungu</i> , * <i>bungoon</i> , * <i>bubwa</i>	<i>kadda</i> , <i>turoñ</i> , <i>wu-</i> <i>run</i> , <i>monga</i> , <i>popa</i>	<i>dilli</i>	<i>kō</i> , <i>ō</i>
		2. * <i>hoodperry</i> , 2+1	<i>dungu</i>	<i>wuru</i> , <i>wulu</i> , <i>minga</i> , * <i>whir</i>	<i>dilli</i>	<i>nutu</i> , <i>nunderu</i>
		3. * <i>woodburri</i> , <i>kur-</i> <i>baddie</i>	<i>yelli</i> , * <i>kartha</i> , * <i>ulkey</i>	<i>wuru</i> , * <i>kuttar</i>	<i>dilli</i>	<i>wuta</i> , <i>ningo</i>
	II. Nördl. Teil	1. <i>kurberri</i> , <i>burka</i> , * <i>wolbintham</i>	<i>yalli</i> , <i>paraña</i>	<i>wuru</i>	<i>dilli</i> , <i>timari</i> , <i>timurra</i>	<i>unñe</i> , <i>guni(na)</i>
		2. <i>kurburra</i> , <i>kul-</i> <i>burra</i>	<i>kāta</i> , <i>wuma</i> , * <i>mu-</i> <i>reda</i>	<i>turiña</i> , <i>buñu</i> , <i>yakko</i> , <i>ndoonoo</i> usw.	<i>dilli</i>	<i>nino</i> , <i>nino</i>
		<i>kurberra</i>	* <i>kutthul</i>	<i>kundru</i> , <i>mura</i>	<i>dilli</i>	<i>kuda</i>
B. Östliche Untergruppe	1. <i>kurguñ</i> , * <i>kurbor-</i> <i>ra</i> , <i>mundula</i>	<i>kāta</i> , <i>kuria</i> , * <i>namo</i> * <i>manoo</i>	<i>yail(e)</i> , <i>kuria</i> , * <i>bunaroo</i>	<i>dilli</i> , ( <i>mille</i> ), <i>mu-</i> <i>dura</i>	<i>wuda</i> , <i>wuru</i> , <i>nindi</i>	
	2. <i>kulburra</i> , <i>arguru</i>	( <i>k</i> ) <i>āta</i>	<i>buelin(e)</i> , <i>buna</i>	<i>dilli</i>	<i>nundu</i> , <i>nindi</i>	
	3. <i>kulburu</i> , <i>kul-</i> <i>kurra</i>	<i>kāta</i>	<i>tingo</i> , * <i>mowra</i>	<i>ailli</i>	<i>ko</i> , <i>ku</i> , <i>mambu</i>	
		Ohr	Hand	Bauch	Brust	Schenkel
A. Westliche Untergruppe	I. Süd. Teil	1. <i>munga</i> , <i>buiah</i>	<i>murra</i> , <i>murda</i> , * <i>mundee</i>	<i>bangur(u)</i> , <i>bandur</i> usw.	( <i>n</i> ) <i>amun</i>	<i>darra</i> , <i>balla</i> , <i>mogo</i> , * <i>koongal</i>
		2. <i>munga</i>	<i>murra</i>	<i>bondru</i> , <i>banbu</i> usw.	( <i>n</i> ) <i>amun</i> , * <i>boorkoo</i> , * <i>goorgoo</i>	<i>darra</i> , * <i>pillar</i>
		2. <i>munga</i>	<i>murra</i>	* <i>panbo</i> usw.	* <i>poorqua</i> , ( <i>n</i> ) <i>amun</i>	<i>tara</i> , * <i>pular</i> , * <i>boo-</i> <i>murra</i>
	II. Nördl. Teil	1. <i>munga</i>	<i>murra</i> , (* <i>mobrey</i> )	* <i>yabbo</i> , * <i>yagoora</i> , * <i>pangooloo</i> , * <i>kro-</i> <i>gingara</i>	<i>namuna</i> , * <i>thungoo</i> , * <i>koolumbi</i>	<i>darra</i> , <i>mogo</i> , <i>yan-</i> <i>gara</i> , * <i>dakyr</i>
		2. <i>munga</i> , * <i>yakora</i> , * <i>talgan</i>	<i>murra</i>	<i>mita</i> , <i>buru</i>	<i>dambu</i> , <i>umina</i> , * <i>mangina</i> , * <i>beriko</i>	<i>tarra</i> , * <i>walalla</i>
		3. <i>munga</i>	<i>mulla</i>	* <i>boongirr</i>	<i>namun</i>	<i>tarra</i> , <i>yungura</i>
B. Östliche Untergruppe	1. <i>wallu</i> , <i>awbilla</i>	<i>malla</i> , <i>maa</i> , * <i>mobirra</i>	<i>nalku</i> , <i>bulu</i> , <i>buna</i>	( <i>n</i> ) <i>amun(a)</i> , * <i>woorga</i>	<i>darra</i> , <i>tambura</i> , * <i>weilara</i> , <i>tumu</i>	
	2. <i>wallu</i>	<i>malla</i> , <i>buka</i>	<i>bunna</i> , <i>nambu(ma)</i> , * <i>wirra</i>	( <i>n</i> ) <i>amun</i> , * <i>bilbille</i> , * <i>mombot</i>	<i>darra</i> , <i>tumu</i> , <i>yan-</i> <i>gura</i> , <i>nagu</i>	
	3. <i>wallu</i>	<i>malla</i> , <i>marra</i> , <i>merda</i>	<i>banna</i> , <i>bulu</i> , * <i>rolga</i>	<i>namun</i> , * <i>ooko</i> , * <i>kao</i>	<i>darra</i> , <i>dabura</i> , <i>nago</i>	



		Fuß	Knochen	Blut	Haut	
A. Westliche Untergruppe	I. Südl. Teil	1. Kogai-Spr. . . .	<i>dinna, dinna</i>	<i>nagu, magu, nagu, yarrun</i>	<i>(k)umma</i>	<i>(n)uman, bir(i) usw.</i>
		2. Barcoo-Spr. . . .	<i>dinna</i>	<i>yarrun</i>	<i>(k)umma</i>	<i>numan(a), *notullo</i>
		3. Misch-Spr. . . .	<i>dinna</i>	<i>yarrun</i>	<i>(k)uma</i>	<i>ñuman, yanguna, binda</i>
	II. Nördl. Teil	1. Puruga-Spr. . .	<i>dinna, dinna</i>	<i>gunguna, gungum(a), naku</i>	<i>yirgura, kunga</i>	<i>magura</i>
		2. Goa-Spr. . . . .	<i>dinna, dinna</i>	<i>to(l)a, mogo, hunda</i>	<i>gwaro, worki, morki, *karruga</i>	<i>bingaṇa</i>
		3. Cook-Distr.-Spr.	<i>dinna</i>	<i>mugu, balbuu</i>	<i>kuma, *kineba</i>	<i>*thingoo, *thilly</i>
B. Östliche Untergruppe		1. Mamburra-Spr. .	<i>dinna, dinna, *dingooburra</i>	<i>balban(a), *bippo</i>	<i>yirgun, guma, kunga, *gulga, *gwi-burri</i>	<i>nugal, kundo, *murkurra, *numerar, bitty usw.</i>
		2. Wakelburra-Spr.	<i>dinna</i>	<i>balban</i>	<i>gumma</i>	<i>biti, nurmaḷ usw.</i>
		3. Burdekin-Spr. . .	<i>dinna</i>	<i>bulbun, pipo</i>	<i>guma, *baragan</i>	<i>nurokal, yunga, *gooralla</i>
		Emu	Krähe	Habicht	Schwan	
A. Westliche Untergruppe	I. Südl. Teil	1. Kogai-Spr. . . .	<i>gulbe(ri), nuruṇ</i>	<i>wada, wadagan</i>	<i>(g)utalla</i>	<i>*kotero, *bigooro, *biroor, yalla-boroo, *yourie</i>
		2. Barcoo-Spr. . . .	<i>(g)ulbe(ri)</i>	<i>wogana, wadagan</i>	<i>*urella</i>	<i>dundurra</i>
		3. Misch-Spr. . . .	<i>gulburra, gondalu, urē</i>	<i>wogan, wodan</i>	<i>*koradella</i>	<i>*yallatbooroo</i>
	II. Nördl. Teil	1. Puruga-Spr. . . .	<i>gulberri</i>	<i>wada, wagunna</i>	<i>*umbilla</i>	—
		2. Goa-Spr. . . . .	<i>gulberri, *kooka-burri</i>	<i>wagana</i>	<i>*oolō, päřī, guradilli</i>	—
		3. Cook-Distr.-Spr.	<i>gubbert</i>	<i>wadagan</i>	—	—
B. Östliche Untergruppe		1. Mamburra-Spr. .	<i>gundulu, (gowera)</i>	<i>wadagan</i>	<i>kuridella</i>	<i>*yalbooboora, *booroobiroy, boom-bilburra</i>
		2. Wakelburra-Spr.	<i>gundulu</i>	<i>wada(gan)</i>	<i>kuridella, kuraga, *purpunda</i>	<i>*moongubulla usw.</i>
		3. Burdekin-Spr. . .	<i>gundulu</i>	<i>wada(gan), wogan</i>	<i>*korethalla, *yilga, *wirta</i>	—

Exkrement		Känguru	Opossum	Hund (zahmer)	Hund (wilder)	
A. Westliche Untergruppe	I. Süd. Teil	1. (g)una	naragu, naragu, bauera, kuruman	tangur, tangul	nura, mura, wura, wondi	wandi
		2. (g)una	(n)aragu, baura	tangur(u)	(m)ura, *oochapeni	gumbinia
		3. guna	nara(l)gu, madumba	tangur	mura, nura	(g)umbina
	II. Nördl. Teil	1. guna	tegera, guru	kutera	kobera, ura	—
		2. guna	matumba, naguna, nüngörongō	nungera, dangaru	mikamo, kuba	mikamo
		3. guna	(y)uri	kutera	*ullimboo	*cundoo
B. Östliche Untergruppe	1. guna	wura	kuledu, *goolan	wande, nuda, mirri, kria	maura, *ulaire	
	2. guna	(w)ura	tangur(u), tangul, kulido	wandi, (m)uda, mirri	nura, wondi	
	3. guna	wura, *kargul	tangur(u), kafera, *kajea, *mee-rambera	nura, mura, kaula	nurbulla	
Ei		Fliege	Sonne	Mond	Feuer	
A. Westliche Untergruppe	I. Süd. Teil	1. (k)abuñ	nimun, nimun, *nemara	turu, turdu, *burraga	kagëra, dilgan	buri, burdi
		2. tandu, kabuñ	nigeru, nimeru, nimula	duru	kogera	burri, burdi
		3. tandu, gumera, parru	nemaru, *newra	duru	kakera	buri, *kourree
	II. Nördl. Teil	1. tandu, gobin	nimunu, *nunga, *nilgana	kari, wingana, *kumba	kokera	buri, budi
		2. gutu	nimuna, nimuna	duru, *ringuna	rungi, multfi	(w)ula
		3. *woolmurra, *googooje	munul, *kooingarr	kurri	bullanu	*kaibool, *birri
B. Östliche Untergruppe	1. kumu(ra), kata	nuluam, bufil, nungina, *kroopulla, *mein	kari, *burgorri	kogera, *bowarri	buri, (*wygunna)	
	2. kuma(ra), kuka- bin, anu, kungu usw.	nin(g)a	kari, kayi	kugera, bullanu, ebarra	buri	
	3. kotu, kukabiña, *wanmurra	nenga, *bralla	kari, u(m)ba	kugera, bullanu usw.	buri, (*taroo)	

		Rauch	Wasser	Erde	Wind	
A. Westliche Untergruppe	I. Südl. Teil	1. Kogai-Spr. . . .	tuga	(k)ammu, *kallan, *yaggal, *bunna	dandi, nandi nanni yeraga, *karrool, *yugan, *ewa	
		2. Barcoo-Spr. . . .	tuga, *burdi-birlook	(k)ammu	nandi, yamba yarega	
		3. Misch-Spr. . . .	tuga, *hatchoo	(k)ammu	nani, yamba yerga, *gowera	
	II. Nördl. Teil	1. Puruga-Spr. . . .	duga, dununga, dunguna	kammu	gundi, nundi barega, barefa	
		2. Goa-Spr. . . . .	mayu, yumaru, *yunkerga, *toorko	kammu, *karko *marban	yamba, *kinburra, malbuna, *wipa	
		3. Cook-Distr.-Spr.	tuka, *dthunboo- baroo	kammu	nanni *gowri, *yookun	
B. Östliche Untergruppe		1. Mamburra-Spr. .	tuga, (tunbul), *pothana	kammu, *kowara	nanni, *wahkoo kaiba, kuana, *towera, *youooro	
		2. Wakelburra-Spr.	tuga, *thugumi	(k)ammu, *abra	nanni, nandi yarga, ebara, *kidjara	
		3. Burdekin-Spr.	tuga, *kurra	kamu	nanni, mooloo ebara, *kindo, *me merry, *kowri	
		Holz	Stein	Ja	Nein	
A. Westliche Untergruppe	I. Südl. Teil	1. Kogai-Spr. . . .	baga, *tullgooh, *weraki, *boordi	banu, barre	yo(wi), yoko	(k)ara, (k)arda
		2. Barcoo-Spr. . . .	tulgara, budi, dula, baka	banu, barrie	yia, yu, wi	(k)ara, (k)arda
		3. Misch-Spr. . . .	dula, baka	bano, *pardi	yea, *wathee	kara, alla
	II. Nördl. Teil	1. Puruga-Spr. . . .	dula, buri	padella, *yanandoro	yea, *yalgurna	nowa
		2. Goa-Spr. . . . .	(t)ula, oru, bunda	kungu, parri	nia, *callamurna	kurra
		3. Cook-Distr.-Spr.	*kaibool, tula	purri	yoi	kurra
B. Östliche Untergruppe		1. Mamburra-Spr. .	dula, bari, bunga	bari	yoi	kangu, kurra
		2. Wakelburra-Spr.	dula, *budda	bari, bayi	yo, yea	karra, arda
		3. Burdekin-Spr.	dula(ni), wongal	buri, *dalkara	yi, *oroka	karra



## Quellen.

- a<sup>1)</sup> W. O. HODGKINSON, Breeaba Tribe, Head-waters of the Burdekin R. C, II, S. 433—435.  
 a<sup>2)</sup> G. LUKEY, Clarke R. C, II, S. 436—437.  
 a<sup>3)</sup> W. E. ARMIT, Top of the Range near Dalrymple. C, II, S. 440—441.  
 a<sup>4)</sup> W. H. KENT, Ravenswood, Upper Burdekin R. C, II, S. 484—485.  
 a<sup>5)</sup> Anonymous, Oriba-Kulba Tribe, Mount Black. C, II, S. 486—487.  
 b) Anonymous, Bower Downs, Queensland. SM, Nr. 1, vol. 3, N. S.

Alles nur sehr kurze und mangelhafte Wörterverzeichnisse ohne grammatikalische Angaben.

Zusammenfassend müssen wir leider die Tatsache feststellen, daß von der ganzen östlichen Untergruppe der Nord-Zentral-Sprachen keine grammatikalischen Angaben von einiger Bedeutung vorliegen.

C. Einige Angaben zur Vergleichung der Sprachen der Nord-Zentral-Gruppe untereinander.

a) Lautverhältnisse und Grammatik.

I. Lautverhältnisse.

Es läßt sich kein klares Bild darüber gewinnen, ob vokalischer Anlaut häufig vorkommt; er scheint jedenfalls häufiger zu sein als in anderen Sprachgruppen. Der Anlaut auf *r* und *l* fehlt überall, nur in den Goa-Sprachen tritt er auf.

Der Auslaut ist überwiegend vokalisch; es findet sich aber auch Auslaut auf *l*, *r*, *n*; seltener und zum Teil zweifelhafter Natur sind die Auslaute auf *n*, *ṇ*, *m*. In den Goa- und den Puruga-Sprachen ist der Auslaut ausschließlich vokalisch, wodurch diese Sprachen sich um so enger an die Süd-Zentral-Sprachen anschließen.

Die Konsonantenverbindung *ld* ist nirgends zu finden.

II. Pronomen personale.

	Kogai-Sprache	Barcoo-Sprache	
Sing. 1.	<i>naia</i>	<i>naia, yulu, nunul</i>	} ebenso die anderen Sprachen, von denen } aber alle übrigen Formen fehlen.
2.	<i>inda</i>	<i>inda</i>	
3.	<i>nula</i> (* <i>yerango</i> )	—	
Dual 1. inkl.	<i>nulli</i>	—	
exkl.	<i>nulli nilla</i>	—	
2.	<i>yuballa</i>	—	
3.	<i>abanga</i>	—	
Plur. 1. inkl.	<i>nunna</i>	—	
exkl.	<i>nunnañilla</i>	—	
2.	<i>yura</i>	—	
3.	<i>ḍunna</i>	—	

III. Possessivum.

Kogai

Sing. 1.	<i>naiḍu</i>	Dual 1. inkl.	<i>nullinu</i>	Plur. 1. inkl.	<i>nunnanau</i>
		exkl.	<i>nullinanu</i>	exkl.	<i>nunnananu</i>
2.	<i>yunu</i>	2.	<i>yubulu</i>	2.	<i>yuranu</i>
3.	<i>nunu</i>	3.	<i>abanganu</i>	3.	<i>ḍunnanu</i>

Von den übrigen Sprachen fehlen leider alle diesbezüglichen Angaben.

## IV. Interrogativum.

	Kogai	Port Mackay
wer?	<i>nundulu</i>	<i>andalo</i>
was?	<i>nunni</i>	<i>anni</i>

Wie man sieht, ist die Nord-Zentral-Gruppe unter allen Sprachgruppen der südaustralischen Sprachen diejenige, über deren grammatische Verhältnisse wir am schlechtesten unterrichtet sind. Das ist um so mehr zu bedauern, da sie von allen diesen Sprachen dem Einfallstor am nächsten liegt und das letztgekommene Glied der großen zentralen Einwanderung darstellt, die den südaustralischen Sprachen ihre scheinbare Einheit gegeben hat (siehe oben S. 1007). Es wäre deshalb dringend zu wünschen, daß dieser Mangel baldigst, ehe es für immer zu spät ist, behoben werde.

## D. Vergleichendes Wörterverzeichnis.

(Siehe Seite 1012 ff.)

(Fortsetzung folgt.)



## Analecta et Additamenta.

### Über Sonnen- und Mondfinsternisse in der Dresdener Maya-Handschrift.

— Unter diesem Titel beschreibt MARTIN MEINSHAUSEN in der Zeitschrift für Ethnologie, 1913, S. 221—227, eine seiner Entdeckungen.

Es ist recht erfreulich, daß mit dieser wichtigen Arbeit die astronomischen Texte der Dresdener Handschrift auf dem Wege zu ihrer Lösung einen bedeutenden Schritt voran gekommen sind. M. MEINSHAUSEN hat den allem Anschein nach wichtigsten Teil derselben richtig gedeutet, wenn er ihn auch nicht in seiner vollen Bedeutung erkannte. FÖRSTEMANN glaubte schon vor 18 Jahren nachweisen zu können, daß es sich in dieser „schwierigsten und scharfsinnigsten Serie“ der Handschrift um die Bewegung von Mond, Merkur und Saturn handle, aber nur den (synodischen) Umlauf des Mondes konnte er in dem Texte mit Sicherheit feststellen. Nun hat M. MEINSHAUSEN in seiner schönen Untersuchung gezeigt, daß hier die Maya-Astronomen eine Reihe von 70 Sonnenfinsternissen aufgezeichnet haben. Das Ziel der Serie geht aber darüber weit hinaus. Ich war erstaunt, bei näherer Prüfung eine Tafel zu finden, die zweifellos dazu bestimmt war, die Finsternisse voraus zu berechnen. Ihre Grundlage entspricht ganz dem Saros der alten Babylonier, beide sind aber völlig unabhängig von einander. Eine Errungenschaft, die man als die höchste Leistung der alten orientalischen Astronomie betrachten muß, findet sich also auch bei den Indianern von Yukatan, deren hervorragende Baukunst stets so großes Interesse geweckt hat.

Die Maya hatten durch langjährige Beobachtung gefunden, daß auf eine Finsternis nach fast 11960 Tagen wieder eine Finsternis von ähnlicher Größe folgt. Dieses Intervall ist aber ein Vielfaches ihrer heiligen Zahl 260, die in den 260 Tagesnamen (*tonalamatl*) des zentral-amerikanischen Kalenders ihren Hauptausdruck findet. Die Finsternisrechnung wurde durch diesen Umstand bedeutend vereinfacht, denn die Finsternisse am Anfang und am Ende der 11960 Tage fielen auf Tage mit gleichem Namen. Zur Vorausbestimmung der zukünftigen Finsternisse bedurfte es außer dem kanonischen Intervall nur noch einer Tafel, welche in einem einzigen dieser Intervalle von 11960 Tagen alle Finsternisse enthielt. Diese Aufgabe war den Maya-Astronomen nicht vollkommen gelungen, aber doch fast in gleichem Grade wie den Babyloniern, und das Resultat wurde in der hier besprochenen Tafel niedergelegt. Noch eine weitere Erkenntnis läßt sich aus den Zahlen gewinnen. Für jede der 70 Finsternisse sind nämlich drei Daten, von drei aufeinander folgenden Tagen genannt. Rechnet man aber die mittlere Gültigkeitsdauer einer Zahl der Tafel nach, so findet man dafür einen Zeitraum von etwa 800 Jahren, das heißt, innerhalb 800 Jahren in der Zukunft trifft man, von der ersten Finsternis ausgehend, nach immer 11960 Tagen auf je eine neue Finsternis von ähnlicher Größe wie die vorhergehende. Innerhalb dieser langen Zeit verschiebt sich aber eine Finsternis im *Tonalamatl* um drei Tagesnamen, und gerade diese drei Tage sind aufgeschrieben.

Wenn man sicher wüßte, daß im Kodex Dresden ein Kalender zugrunde läge, der bis auf den Tag mit dem mexikanischen Kalender übereinstimmte, — äußerst wahrscheinlich ist es —, so könnte man alle Tage der Tafel durch die historischen Sonnenfinsternisse identifizieren. Für den im Kodex mehrfach hervorgehobenen Anfangstag der Reihe 12 *lamat* (der 1,412.848. des Kalenders) kann man nun aber berechnen, daß innerhalb vieler Jahrhunderte am 1. September 1057 zum erstenmal eine in Yukatan sichtbare Sonnenfinsternis mit ihm zusammengefallen ist. Dieser 1. September 1057 wäre demnach der 1,412.848. Tag des Maya-Kalenders und von diesem festen Punkte aus ließen sich alle Daten des Kodex bestimmen.

P. D. KREICHGAUER, S. V. D.



**Über das Vorkommen von Pygmäenstämmen in Neuguinea und dem übrigen Melanesien**, über das in den letzten Jahren so vielfach einander widersprechende Nachrichten auftauchten, bringt O. SCHLAGINHAUFEN jetzt eine gute kritische Zusammenfassung<sup>1</sup>, welche zu bestimmten, klaren Ergebnissen gelangt, von denen wir folgende hier anführen:

„In Melanesien ist zurzeit nur eine Menschengruppe bekannt, die als echter Pygmäenstamm angesprochen werden kann: die Tapiro-Pygmäen im Süden von Holländisch-Neuguinea mit einer mittleren Körpergröße von 144.4 cm. Dann folgen vier Stämme, deren Körpergrößen-Mittelwerte um 150 cm pendeln: Kamaweko (in Britisch-Neuguinea), Goliath mit 149.2 cm, Torricelligebirge mit 150.9 cm und Kai mit 152.5 cm (die letzteren drei in Deutsch-Neuguinea)... Alle fünf genannten kleinwüchsigen Stämme bewohnen das gebirgige Innenland von Neuguinea. Es gilt für alle exakt untersuchten Gruppen Neuguineas das Gesetz, daß vom gebirgigen Binnenland nach der Küste zu die Körpergröße durchwegs zunimmt, der Längenbreiten-Index (mit wenigen Ausnahmen) abnimmt... Die Mittelwerte des Längenbreiten-Index der kleinwüchsigen Gruppe schwanken zwischen 77.7 und 83.4 cm. Kleiner Wuchs mit Dolichocephalie wurde auf Neuguinea nicht beobachtet“ (S. 21). Außerhalb Neuguinea haben sich auf dem Bismarck-Archipel bis jetzt Pygmäenstämme nicht feststellen lassen; die Bergstämme der Tumuip und die Baining auf Neupommern überschreiten das Pygmäenmaß, erstere haben 155.6 cm, die letzteren 157.2 bis 159.1 cm als Mittelwerte. Auch von den Salomons-Inseln wurden wirkliche Pygmäen bis jetzt nicht beobachtet (S. 8—9).

In Neuguinea bestätigt sich der Satz nicht, den ich früher einmal als Grundlage für die Pygmäenforschung aufgestellt<sup>2</sup>, daß Kraushaarigkeit und Brachykephalie sich nicht bei großwüchsigen Rassen vereinigt fänden; dasselbe hatte schon POUTRIN in seiner wichtigen Arbeit, „Les Négrilles du Centre Africain“<sup>3</sup>, für Afrika festgestellt, der aber trotzdem für die anthropologische Selbständigkeit beider Rassen eintritt. In Neuguinea läßt sich wenigstens in einem Falle mit größerer Leichtigkeit die Vereinigung von Kraushaarigkeit und Brachykephalie bei einem großwüchsigen Stamm erklären: die Hula mit einem Index von 82.9 cm und einer Körperhöhe von 166.4 cm gehören zu den Stämmen mit intensiv polynesisch beeinflusster Kultur. Nun ist es bekannt, daß die Brachykephalie und hohe Statur bei den Polynesiern vorherrscht, daß aber ihr Haar schlicht, höchstens wellig ist. Es legt sich also nahe, daß die Vereinigung von Brachykephalie und Kraushaarigkeit bei den großwüchsigen Hula durch Mischung von Polynesiern mit den stets kraushaarigen Papuas erfolgt sei.

Deutlicher als SCHLAGINHAUFEN es konnte, läßt sich jetzt feststellen, daß auch auf den Neuhebriden Reste einer Pygmäenbevölkerung vorhanden sind. Sie wurden kürzlich von F. SPEISER entdeckt<sup>4</sup>. Er konnte sie feststellen besonders auf Espiritu Santo, in Spuren auch auf Malekula und Ambrym. Das Mittel der Körperhöhe ist 151 bis 152 cm für die Männer, 144 cm für die Frauen; auch in fast allen übrigen Merkmalen weichen sie von der umgebenden großwüchsigen Bevölkerung ab.

Das Vorkommen von Pygmäen gerade auf den Neuhebriden ist besonders für die Ethnologie von großem Interesse. Denn einerseits findet sich gerade hier der halbreflexe Bogen, dessen Ähnlichkeit mit denen der Andamanesen-Pygmäen schon E. H. MAN und PITT RIVERS bemerkt hatten<sup>5</sup> und dessen Vorkommen in der Südsee auch GRAEBNER stutzig gemacht hatte, so daß er es für möglich hielt, daß dieser Bogen von einer „früheren Welle der Bogenkultur“ gebracht worden sei<sup>6</sup>. Wenn er weiter meinte: „Ihn einer der älteren Kulturen zuzuschreiben, geht vorderhand wohl nicht an“, so kann es jetzt, nachdem die Zugehörigkeit dieses Bogens an einen Pygmäenstamm sich deutlich herausstellt, keinem Zweifel mehr unterliegen, daß auch in der Südsee, wie überhaupt, die ältesten Formen von Bogen und Pfeil noch vor die totemistische

<sup>1</sup> O. SCHLAGINHAUFEN, Über die Pygmäenfrage in Neuguinea, Festschrift der Dozenten der Universität Zürich, 1914.

<sup>2</sup> W. SCHMIDT, Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte der Menschen. Stuttgart 1910, S. 9.

<sup>3</sup> L'Anthropologie XXII (1911) et XXIII (1912).

<sup>4</sup> F. SPEISER, Südsee-Urwald-Kannibalen. Leipzig 1913, S. 128 ff., und Zeitschr. f. Ethnol. XLVI (1914), S. 462 ff. Vgl. auch P. SUAS, Notes ethnographiques sur les indigènes des Nouvelles Hébrides. IX (1914), S. 251.

<sup>5</sup> Siehe darüber mein „Pygmäenvölker“, S. 76.

<sup>6</sup> GRAEBNER, Melanesische Bogenkultur, „Anthropos“, IV (1909), S. 758.

Kultur, in die Pygmäenkultur, gehören, wie ich es in meinen „Pygmäenvölkern“ schon angenommen hatte<sup>1</sup>.

Nicht minder interessant ist und nach derselben Richtung weist die Tatsache der Befiederung des Pfeiles bei diesen Pygmäen. SPEISER schreibt darüber: „Es ist aber bemerkenswert, daß hier die Heimat der gefiederten Pfeile ist. Pfeile mit dieser Flugsicherung sind in der Südsee sehr selten, und es ist auffallend, daß sie nur hier in den Tälern, bei dem kleinwüchsigen Menschenschlag bekannt sind, und nur in diesen Tälern vorkommen und nicht an den anderen Orten, wo ich den nämlichen Menschenschlag zahlreich, wenn auch nicht mehr so rein gefunden habe<sup>2</sup>.“ Genauer hatte schon GRAEBNER hervorgehoben, daß die Fiederung nicht nur im ganzen übrigen Gebiet der melanesischen Bogenkultur gänzlich fehlt, sondern daß es auch die primitive Form der Tangentialfiederung ist, die sich auf den Neuhebriden findet. Auch hier weist die Tatsache, daß diese Fiederung bei einem Pygmäenstamm erscheint, nach der Richtung, die ich ebenfalls in meinen „Pygmäenvölkern“ schon angegeben<sup>3</sup>, „daß die Formen der Pygmäenpfeile die primitivsten von allen sind und damit dem Ursprung des Pfeiles und seiner Flugsicherung am nächsten stehen<sup>4</sup>“.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

**Megalithische Denkmäler im Westjordanland.** — In einer vorzüglichen umfassenden Arbeit über „Die prähistorischen Perioden in Palästina“ von A. KOHN<sup>5</sup>, welche die Perioden der älteren und jüngeren Steinzeit, der megalithischen Bauwerke, die Bronzezeit und die Eisenzeit bis zum babylonischen Exil behandelt, geht der Verfasser auch des Näheren auf die megalithischen Bauwerke Palästinas ein, die er in sechs Gruppen zusammenfaßt: 1. Die Steintische (Dolmen), 2. die Steinkreise (Cromlechs), 3. die Malsteine (Menhirs), 4. die Steinhäufen (Cairns), 5. Umfriedungen aus rohen Steinen, 6. Züge prähistorischer Straßen mit Steineinhegungen. Er entscheidet sich für den ursprünglichen Begräbnischarakter der Dolmen und weist nach dem Vorgange GOESSMANN's darauf hin, daß in Palästina wie anderwärts vielfach Felshöhlenwohnungen mit einem Vorbau von den Lebenden benutzt wurden. Indem nun die Toten die gleiche Wohnung wie die Lebenden erhalten sollten, entstand eine künstliche Nachbildung der Höhlen in den Dolmen, bei welchen die Felsplatten ursprünglich die Steinstube vor dem Eingang nachahmten. Er findet die Form dieser Steinstuben in den künstlerisch gehobenen Formen der Mastaba, der Begräbnisvorkammer, des alten ägyptischen Reiches wieder. „Indem mehrere Mastaben, nach oben zu sich verjüngend, übereinandergetürmt werden, entsteht die Stufenpyramide, die späterhin, außen mit großen rhombischen Blöcken verkleidet, zu der Form gelangte, die uns von den Bauten der großen Pyramidenerrichter geläufig ist<sup>6</sup>.“ Wenn man geneigt sein kann, dieser Theorie, welche eine weitverbreitete Form prähistorischer Begräbnisse mit einer frühhistorischen Form derselben in genetische Verbindung bringt, zuzustimmen, so geht es doch wohl zu weit, in Bausch und Bogen „die entwickelteren Grab- und Bauformen Griechenlands, Italiens, Siziliens und Sardinien in eine Reihe mit den rohen megalithischen Bauwerken zu stellen“; jedenfalls ist „das Fehlen von Dolmen in ebendenselben Regionen“ kein genügender Grund für diese Annahme.

Nach den ihm vorliegenden Quellen mußte KOHN das Überwiegen der Megalithdenkmäler im Ostjordanland gegenüber dem Westjordangebiet feststellen; in letzteren sei nur eine spärliche Zahl zu verzeichnen, abgesehen von dem Karmelgebiet, wo ihr Vorkommen häufiger sei. Diese, bis dahin allgemein gehegte Ansicht, wird wohl eine bedeutende Modifizierung erfahren müssen nach der gleichzeitig mit der KOHN'schen Abhandlung erschienenen Arbeit von P. E. MADER, S. D. S., „Megalithische Denkmäler im Westjordanland“<sup>7</sup>, die, größtenteils nach eigenen Forschungen des Verfassers, eine ganze Reihe neuer Dolmen und Dolmenfelder im Westjordanland bekannt macht. Danach ist die Zahl der Dolmen zunächst in Galiläa, die die englische

<sup>1</sup> A. a. O., S. 276 ff.

<sup>2</sup> A. a. O., S. 131.

<sup>3</sup> A. a. O., S. 96, 101.

<sup>4</sup> Siehe die seitdem auch durch die südamerikanischen Verhältnisse erfolgte Bestätigung dieser These in meiner Arbeit „Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika“, Zeitschr. f. Ethnol. XLV (1913), S. 1034, 1038.

<sup>5</sup> Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, XLIV (1914), S. 81—135.

<sup>6</sup> A. a. O., S. 97.

<sup>7</sup> Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins, 1914, S. 20—44.



Karte und P. VINCENT auf fünf angegeben hatte, auf mindestens 90 zu erhöhen. Aber auch in Mittel- und Südpalästina (Samaria und Judäa) sind megalithische Grabdenkmäler festgestellt worden, die zwar nicht den monumentalen Charakter der Dolmen des Ostjordanlandes aufweisen; dazu fehlt hier das Material, die schon natürlicherweise horizontal geschichteten Felsplatten. Es sind vielmehr aus acht bis zehn oder noch mehr Steinblöcken aufgeschichtete Steinbauten, die aber den gleichen Charakter und Zweck wie die eigentlichen Dolmen erkennen lassen. Diese dolmenartigen Baudenkmäler finden sich nicht nur östlich von der Wasserscheide an den Grenzen der Wüste Juda, sondern auch recht zahlreich an der westlichen Abdachung des jüdischen Gebirges, so u. a. bei Rentis, bei Jerusalem, bei 'Ain Kârim und südlich von Hebron. Derartige Baudenkmäler finden sich auch in Gegenden, wo die eigentlichen trilithonischen Dolmen vorkommen, so in Galiläa und im Ostjordanland. Auch P. MADER tritt für den Grabcharakter der Dolmenbauten des Westjordanlandes ein; ob sie nebenbei auch kultische Bedeutung hatten, überläßt er weiteren Untersuchungen festzustellen. P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Zu der schönen Studie GRAEBNER's über das **Krückenruder** (Baeßl. Archiv, III [1913], S. 191—204) konnte seinerzeit der Herausgeber dieser Zeitschrift bereits eine stattliche Materialergänzung liefern („Anthropos“, VIII [1913], S. 559—562). Einige neue Belege lassen sich heute abermals anfügen, die ihrerseits die Aufstellungen beider Autoren nur noch mehr bekräftigen.

Das in Frage stehende Ruder in seiner typischen Form ist jenes mit Krückengriff und mit einem Ruderblatt, dessen größte Breite im unteren Drittel liegt. Indo-Melanesien sowie das nördliche Südamerika sind seine hauptsächlichen Verbreitungsgebiete. Es gehört zweifellos zur Bogenkultur (GRAEBNER) = freimutterrechtlichen Kultur (SCHMIDT).

GRAEBNER hatte bereits gezeigt, daß die Verbindungsstrecke beider Hauptverbreitungsgebiete nicht über Polynesien, sondern über das östliche Asien und den Westen Nordamerikas führe. Das Wiener Hofmuseum besitzt noch verschiedene Rudermodelle von der Südostküste Chinas, welche die Richtigkeit dieser Annahme weiterhin dartun.

So gehört zu Nr. 47 126, „Passagier- und Frachtboot für hohe See“ (mit Vierecksegel), ein Ruder mit einfachem Krückengriff und mit lang auslaufendem und verhältnismäßig schmalem Blatt, dessen untere, schräg abgesetzten Seiten ungefähr in einem rechten Winkel zu einander stehen. Der Blattstiel ist dem Krückenstiel aufgebunden. Das der Nr. 51 842 (Floß mit geflochtenem Vierecksegel) beigegebene Exemplar hat in bezug auf Krücke und Blatt die gleiche Form wie das vorige, nur ist hier das ganze Gerät aus einem Stück hergestellt.

Nr. 47 131, „Fischer- und Frachtboot im Hafen“ (Swatau, Ostküste Chinas, der Südspitze Formosas gegenüber). Das zugehörige Ruder hat wie die obigen Krückengriff. Das Blatt ist lang und schmal, es hat parallel gehende Seiten und ist unten glatt abgeschnitten. Der Stiel des Ruderblattes ist dem Krückenstiel wieder aufgebunden. Gleiche Form mit diesem hat das Ruder, welches zu Nr. 47 130, „Fracht- und Passagierboot aus Swatau“ (mit Vierecksegel), gehört. Das ganze Gerät besteht hier wiederum aus nur einem Stück, wobei aber zwei Ringe auffallen, die um das untere Ende des Stieles geflochten sind.

Diese Formen stellen sich ganz deutlich zu dem von GRAEBNER bereits als solchen erkannten und bezeichneten Spezialtyp von Siam, Mikronesien und Aleuten, eine Form, die „gegenüber den in Amerika wie Melanesien herrschenden, auch in Indonesien vorhandenen und deshalb wohl verhältnismäßig alten Varianten des Grundtypus sich als extrem einseitige Ausbildungsform darstellt, wie sie sich denn auch durch ihre Lage gewissermaßen auf der innersten Linie der Gesamtverbreitung als jung charakterisiert“ (GRAEBNER, a. a. O., S. 204).

Für den jüngeren Charakter obiger Formen spricht nun ferner eine Eigentümlichkeit, welche sie in deutlicher Beziehung zum austronesischen Kulturkreis stehend erkennen läßt. Es ist das Aufgebundensein des Ruderblattes auf dem Stiel, das bei zweien (Nr. 47 126 und Nr. 47 131) tatsächlich vorhanden ist, bei einem (Nr. 47 130) durch die umflochtenen Ringe wohl noch in Erinnerung gebracht wird. Nach P. SCHMIDT (a. a. O., S. 561) ist nämlich das Ruder, bei dem das (lanzettförmige) Blatt dem Stiele aufgeknüpft ist oder ihm doch aufliegt, selbst wenn das Ganze aus einem Stück gearbeitet ist, als austronesisch anzusehen, wogegen das Ruder mit Lanzettblatt, das der Stiel sowohl über- wie unterfaßt, als totemistisch anzusprechen ist.



Für die Verbindungsstrecke zwischen Indonesien und Afrika können wir ebenfalls aus dem Wiener Hofmuseum noch einige neue bedeutungsvolle Belege anführen. Nr. 83 885 ist das Modell eines Auslegerbootes (Bügelausleger) aus Ceylon. Das Blatt des ihm beigegebenen Ruders zeigt die typische Form der Bogenkultur und ist dem krückenlosen Stiele angebunden. Den Formen von Nord-Borneo bei GRAEBNER (z. B. Fig. 30) ähnelt sehr ein Ruder von den Malediven (Nr. 20 905). Die Seiten des Ruderblattes verlaufen im ganzen parallel, am Ende ist es nur ein wenig abgerundet, fast wie abgeschnitten. Dem Stiel fehlt die Krücke. Endlich ein Exemplar von Scheich-Othman (Südarabien, Sammlung HEIN) unter Nr. 70 887 (oder Nr. 70 387?), wo ein rundes Blatt dem glatten, krückenlosen Stiel angebunden ist.

P. W. KOPPERS, S. V. D.

**Das religiöse Innenleben des Individuums.** — Schon die fast völlige Vernachlässigung der Individualforschung überhaupt in der modernen Ethnologie<sup>1</sup> führte jene Veräußerlichung herbei, die für sie vielfach zu beklagen ist; denn gerade die allgemeinen Anschauungen und Gebräuche enthalten am stärksten jenes mechanistische und materialistische Element in sich, das diese Veräußerlichung herbeiführt. Für die Religionsforschung hatte diese Vernachlässigung die schlimmsten Folgen. Denn nur weil sie sich so auf die Allgemeingegegenstände beschränkte, konnte die Ethnologie eine Schule hervorbringen, wie die französisch-soziologische von Durkheim, Mauß usw., die die Religion als etwas wesentlich und ursprünglich Soziales hinstellt; sicherlich lieferte die bisherige Forschung eben nur zu ausschließlich die Materialien zur Feststellung von Irrationalismen und Massenpsychosen, die jener Schule als Fundament für ihre Theorien dienen. Eben weil die Religion als wesentlich kollektivistisch gefaßt wurde, war es unmöglich, zu ihrem innersten Wesen, der persönlich-individuellen Innerlichkeit, vorzudringen.

Der verdienstvolle Amerikanist PAUL RADIN stimmt diesen Klagen zu, speziell auch was die Erforschung der Religion der nordamerikanischen Indianer angeht. „Very many laymen and ethnologists“, so schreibt er in einem bemerkenswerten Artikel: *Personal Reminiscences of a Winnebago Indian*<sup>2</sup>, „have frequently brought against ethnological memoirs the indictment that they represented but the skeleton and bones of the culture they sought to portray; that what was needed, if we were to understand the Indian, was an interpretation of his life and emotions from within; which was what, for the most part, ethnological memoirs did not do.“

RADIN hatte nun das Glück, bei seinen Studien unter den Winnebago-Indianern bekannt zu werden mit „one of those serious and sedate middle-aged individuals whom one is likely to meet in almost every civilization, and who, if they chose to speak in a natural and detached manner about the culture to which they belonged, could throw more light upon the workings of an Indian's brain than any mass of information systematically and carefully obtained by an outsider“ (a. a. O., S. 293). Diesen veranlaßte RADIN nun, in völlig ungezwungener Form über seine früheren religiösen Erlebnisse und Stimmungen sich auszusprechen, ohne ihm irgend etwas weiteres zu suggerieren. Diese Mitteilungen, in der Winnebago-Sprache gemacht, wurden von RADIN in eben dieser Sprache aufgezeichnet und bilden mit einer genauen englischen Übersetzung den Inhalt des oben erwähnten Artikels.

Was in diesen Mitteilungen mit aller Kraft sich ausspricht, ist die aufrichtige Ernsthaftigkeit, mit der der Indianer seine Religion betrachtet, und das brennende Verlangen, möglichst tief in sie einzudringen, alle ihre Vorschriften aufs genaueste zu erfüllen, um dadurch einerseits Leben und Macht zu erlangen, anderseits den „Earth-Maker“, den Erden-Schöpfer<sup>3</sup>, kennen zu lernen und mit ihm vereint zu werden. Wir geben hier einige dieser wertvollen Dokumente wieder in der englischen von RADIN angefertigten Übersetzung, da eine Weiterübertragung ins Deutsche durch jemand, der der Winnabago-Sprache selbst nicht mächtig ist, die Treue der Wiedergabe zu beeinträchtigen Gefahr liefe.

Der Winnebago, Blowsnake ist sein Name, erzählt zuerst von einem seiner Vorfahren eine Geschichte, die in Wirklichkeit eine Version einer beliebten Stammeserzählung ist, darum

<sup>1</sup> Siehe die diesbezüglichen Ausführungen im „Anthropos“ I (1906), S. 596 ff.

<sup>2</sup> Journal of American Folk-Lore, vol. XXVI (1913), S. 293—318.

<sup>3</sup> „A figure known as *Ma' una* (Earth-Maker), corresponds to the *Gitchi Manito* (dem Großen Geist) of the Central Algonquian Tribes.“ Handbook of American Indians North of Mexico, ed. by Fr. W. WEBB, Washington 1910, Part 2, s. v. „Winnebago“, p. 960.

aber um so mehr Bürgschaft gibt, daß sie treues Indianergut liefert; was Blowsnake hinzutut, mag lediglich der leidenschaftlich-persönliche Akzent der Wiedergabe sein.

Da ist zuerst bemerkenswert ein Spezimen einer klaren Ratiozination über die alles übersteigende Würde des „Earth-Maker“: „Long ago Earth-Maker created the different spirits, and put every one of them in control of something, so people say. Earth-Maker, then, must truly be in control of everything. He must then be much more powerful (than the spirits). The different spirits, Earth-Maker created. He put them in charge of these (blessings); he gave them these gifts. Now, even as holy as these (spirits) are, so, assuredly, Earth-Maker must be mightier, holier.“

Er wird nun von heißem Verlangen erfüllt, dieses so über alle und alles mächtige und heilige Wesen selbst kennen zu lernen und veranstaltet die rituellen Fasten, damit es sich ihm dann offenbare. Er fastete zuerst vier Tage, dann sechs, dann acht, dann zehn, dann zwölf Tage. Als er aber niemals einen Erfolg erzielte, gab er das Fasten auf.

Nachdem er mannbar geworden, heiratete er und zog mit seinem Weibe an einen einsamen Ort. Hier begann er wieder zu fasten, zusammen mit seinem Weibe. „After a while, a child they had. It was a boy. He addressed his wife (and) asked her advice, saying that they ought to sacrifice their child to Earth-Maker. She consented. To Earth-Maker they will sacrifice it. They constructed a platform, and they placed (the child) upon it. And then both of them wept bitterly. In the nighttime, when they slept, Earth-Maker took pity on them, he said. He came to them, and they looked at him.“ Indes es war nur eine Täuschung der bösen Geister, die aber, nach wiederholtem Fasten, noch zweimal sich einstellte. Der Mann und seine Frau wurden tieftraurig und beschlossen zu fasten, bis sie stürben.

„Earth-Maker on high, where he sat, knew of (all this). (The man's) voice he heard. 'Wecgicega', you are crying. To the earth I am coming', he said to him. 'Your father, o Wecgicega! has told me.' When he (Wecgicega) looked, he saw a ray of light extending very clearly from above to the earth. To his camp it extended. 'Wecgicega, you will see me, you said. That, however, I cannot do. Yet this (the ray of light) is I. You have seen me.' Not any war-powers was he blessed with, only with life was Wecgicega blessed. The light came from Earth-Maker. To the earth it reached. He made a copy of it on a cane. To this he would offer tobacco. As they approached it, life they would ask from it; and at the present time they are still doing it.“ (S. 298.)

Auch hier ist es äußerst bemerkenswert, wie die verzehrende Sehnsucht nach Überwindung aller falscher Traumgestalten endlich zu der Erkenntnis der Unsichtbarkeit des Großen Geistes sich durchringt, die sich in den Worten desselben ausspricht: „You will see me. That, however, I cannot do“, wie aber dem tief menschlichen Bedürfnis nach einem sichtbaren Zeichen der Gottheit der vom Himmel herniedersteigende Lichtstrahl — „Yet this (the ray of light) is I“ — entgegenkommt, vor dessen Abbild fortan die Gottesverehrung sich vollzieht.

Mit folgenden Worten schildert Blowsnake seine hingebungsvolle Aufmerksamkeit bei den Zeremonien seiner Aufnahme in den „Medicine Dance“ und den späteren Feierlichkeiten: „When we returned, I entered the lodge. Not in any direction did I look. Not once did I speak; not once did I move around; not once did I change my position. Just as they told me to sit, that way I remained sitting. As many Indians as were gathered in the lodge, all of them I failed to notice. Not once did I by chance permit my glance to wander from side to side. I was doing everything exactly (as I was told). The medicine-men liked it. Whenever, thereafter, a Medicine Dance was given, I attended it. Whenever I went in at night, I remained there until it was all over, not going out once. And during the day ceremony, not once did I permit my glance to wander outside. Never did I permit myself to lie down from fatigue; nor did I permit my glances to wander outside because there was much noise there, or because some people were doing funny things. Not ever within the tent did I glance. Indeed, I never allowed my glances to wander (in any direction). All the holy things I was told to do I did. This is a holy ceremony, and I was bashful in its presence“ (S. 314—315).

Nachdem er dann noch im einzelnen geschildert, was er alles getan, um das Vertrauen und die Liebe des „Medizinmannes“ zu gewinnen, wie er für ihn und seine Frau arbeitete, für

<sup>1</sup> Name des Mannes.

sie auf die Jagd ging, ihnen seine liebsten Habseligkeiten schenkte, und durch all das endlich auch erlangte, daß dieser ihn in alle Geheimnisse seines Wissens und Könnens einweihte, schließt er die Beschreibung seines religiösen Geisteszustandes mit folgenden Worten:

„This ceremony moulded me. I paid the most careful attention to it; I worshipped it in the best way I knew how. I was careful about everything in my life. I never drank. A (holy) life it was that I sought. Most earnestly did I pray to be re-incarnated. That is what I yearned for. If I do everything this ceremony enjoins upon me, well, I will return to Earth-Maker, they told me. This is what I wished. I was doing well as a medicine-man, and every one loved me. This ceremony was made with love. I knew all the songs. Indeed, the leader of the dance would make me sing the songs for him. As many medicine-men there were, they all liked me. I was not overbearing, but modestly did I comport myself right along. All the medicine-men told me that I was doing very well, and they offered thanks in my behalf“ (S. 317—318).

Man muß PAUL RADIN besonderen Dank wissen, uns den Einblick in die religiöse Innerlichkeit dieses Indianers verschafft zu haben. Mehr wie einer wird erstaunt sein, einen solch lebendigen Reichtum, solche Aufrichtigkeit und Stärke und solche schlicht einfältige Reinheit zu finden, wie sie uns hier entgegentritt. Man sieht leicht, wie die gewöhnliche kollektivistische Forschung vollständig unfähig gewesen wäre, diese Dinge zu entdecken; sie offenbaren sich nur der hingebenden Individualforschung. Mögen manche Missionäre sich anregen lassen zu Forschungen dieser Art, die natürlich durchaus nicht immer gleiche Bilder zutage fördern werden, wie das hier enthüllte, sondern oft auch Typen ganz anderer, oft geradezu entgegengesetzter Art, immer aber doch Ergebnisse, die in ihrer reicheren Fülle und schärferen Charakteristik bedeutend über denen der „dry-as-bones memoirs“ der rein kollektivistischen Forschung stehen werden.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.





## Miscellanea.

### Europa und Allgemeines.

An dem ersten internationalen Kongreß für Ethnologie und Ethnographie, der im Sommer 1914 in Neuchâtel (Schweiz) abgehalten wurde, nahmen neben den Ethnologen der Schweiz Vertreter aus Frankreich, Italien, Deutschland, Holland, Rußland teil. Es fanden Sektionssitzungen und allgemeine Sitzungen statt. Neben dem in Neuchâtel existierenden Museum war ein „musée temporaire“ mit Gegenständen aus Privatbesitz eingerichtet. In der Schlußsitzung wurde eine von Prof. WEULE beantragte Resolution angenommen, daß es wünschenswert sei, auf den Universitäten die Ethnologie und Ethnographie von der Geographie zu trennen, und besondere Lehrstühle für jene beiden Wissenschaften zu gründen. Die Einladung des Institut d'Ethnologie in Paris, im Jahre 1917 daselbst zu tagen, wurde angenommen (Zeitschr. f. Ethnol. 46, 1914, 525—526).

E. M. v. HORNBOSTEL und C. SACHS veröffentlichten einen Versuch zur Systematik der Musikinstrumente (Zeitschr. f. Ethnol. 46, 1914, 553—590). Eine systematische Ordnung und Benennung ist längst dringendes Erfordernis. Interessiert daran sind in erster Linie die Musikhistoriker, die Ethnologen und die Verwalter kulturhistorischer Sammlungen. Wer ein Musikinstrument nach Gutdünken benennt und bestimmt, ohne zu wissen, worauf es ankommt, stiftet eher Schaden als Nutzen. Hervorragendes ist bereits geleistet in bezug auf die Systematik der Musikinstrumente von V. MAHILLON (siehe seinen umfassenden Katalog des Brüsseler Konservatoriumsmuseums, seit 1888). MAHILLON geht von den Instrumenten eines modernen Orchesters aus, andere Instrumente, besonders aber die exotischen, hat er erst nachträglich seinem System eingeordnet. Daraus haben sich einige Unzukömmlichkeiten ergeben, und die Verfasser halten daher einen neuen Versuch der Systematik auf allgemeinerer Basis für notwendig. Dabei nehmen aber auch sie, nach seinem Vorgang, nicht nur den physikalischen Prozeß der Tonerzeugung als wichtigsten Einteilungsgrund an, sondern akzeptieren auch im wesentlichen seine große Aufteilung der Musikinstrumente in Selbstklinger (Idiophone), Membraninstrumente (Membranophone), Saiteninstrumente (Chordophone) und Windinstrumente (Aerophone). Durch die An-

### Europe et Généralités.

Au premier Congrès international d'Ethnologie et d'Ethnographie, qui fut tenu à Neuchâtel (Suisse) dans l'été de 1914, prenaient part des représentants de la France, de l'Italie, de l'Allemagne, des Pays Bas et de la Russie, à côté des ethnologues de la Suisse. Il y avait des séances de sections et des séances générales. A côté du musée qui existe à Neuchâtel, on avait organisé un musée temporaire, en le fournissant d'objets de propriété privée. Dans la séance finale, on accepta une résolution proposée par le prof. WEULE, disant qu'il serait désirable de séparer aux Universités l'ethnologie et l'ethnographie de la géographie et de fonder des chaires spéciales pour ces deux sciences. L'invitation de l'Institut d'Ethnologie de Paris à se réunir en cette ville en 1917, fut acceptée (Zeitschr. f. Ethnol. 46, 1914, 525—526).

E. M. v. HORNBOSTEL et C. SACHS publient un essai sur la classification des instruments de la musique (Zeitschr. f. Ethnol. 46, 1914, 553—590). Une organisation systématique et une dénomination sont un besoin essentiel depuis longtemps. En première ligne, les savants qui traitent de la musique, les ethnologues et les administrateurs des collections culturo-historiques y sont intéressés. Celui qui nomme et classe un instrument de musique d'après sa propre opinion, sans savoir de quoi il s'agit, cause plutôt du tort que du profit. Un travail éminent par rapport au système des instruments de musique est déjà accompli par V. MAHILLON (voir son catalogue détaillé du musée du Conservatoire à Bruxelles depuis 1888). MAHILLON prend son point de départ des instruments de l'orchestre moderne; il a seulement rangé plus tard d'après son système, les autres instruments, surtout les exotiques. Il en est résulté quelques disconvenances, et les auteurs trouvent qu'un nouvel essai sur le système, fait sur un fondement plus général, est nécessaire. Avec cela, ils considèrent aussi, d'après son exemple, que non seulement le phénomène physique de la production des tons est la raison la plus importante de la classification, mais ils acceptent aussi substantiellement sa grande division des instruments de musique en instruments résonnants (idiophones) instruments de membrane (membranophones), in-

nahme des DEWEY'schen Ziffernsystems von seiten der Verfasser wird die Verwertung ihrer Ergebnisse für das Katalogisieren und Beschreiben wesentlich erleichtert.

### Asien.

S. BAGLIONI liefert einen Beitrag zur Kenntnis der natürlichen Musik in der Zeitschr. f. Ethnol. 46, 1914, 591—614, indem er die Ergebnisse einer analytisch-akustischen Untersuchung verschiedener Musikinstrumente einiger asiatischer Völker vorlegt. Analysiert werden: aus Birma ein Xylophon und zwei Flöten, aus China drei Oboen, ein Shêng und zwei Gitarren, aus Japan zwei Querflöten, aus Indien drei Flöten und aus Syrien eine Doppelklarinette, ein Arghûl und ein Zummārah. BAGLIONI findet, daß bei allen diesen Instrumenten die musikalische Zusammensetzung im wesentlichen die gleiche ist, und die Leiter aus sieben gleichen Stufen besteht, in die das Oktavintervall eingeteilt ist. Die siebentönige gleichstufige Leiter erstreckt sich somit auf die Musikkunst sämtlicher orientalischer Völker, nämlich Chinesen, Japaner, Birmanier, Indier und Syrier. Dem Verfasser ist es wahrscheinlich, daß dieselbe in China zuhause ist, und zwar nicht primär auf psychologischer Basis, d. h. nicht auf Grund der Eigenschaften der Tonintervalle, sondern sekundär, nachdem man nämlich Saiteninstrumente oder (was wahrscheinlicher ist) Rohrblasinstrumente konstanter Weite in gleichen Abständen eingeteilt hatte. Unser europäisches temperiertes Zwölftaltonsystem beruht hingegen auf physio-psychologischer Basis, und darin ist der Grund für die Überlegenheit der auf ihm aufgebauten Musik gegenüber der orientalischen zu suchen. Es ist höchste Zeit, im Interesse der vergleichenden Musikwissenschaft, die Tonwerte der heutigen chinesischen und japanischen indigenen Musik exakt festzustellen, bevor die immer weiter vordringende europäische Musik das Alte verändert bzw. zum vollen Verschwinden gebracht hat.

In der Zeitschr. f. Ethnol. 46, 1914, 754—772, publiziert OTTO MESSING über den Konfuzianismus. Er scheidet die nachkonfuzianische Zeit in drei große Abschnitte. Die erste Periode geht von der Han-Zeit aus, es war die große Zeit des Wiederauflebens der konfuzianischen Lehre. Die zweite bildete sich während der Sung-Dynastie 960—1270, es war die Schule, die Kung's Lehre mehr und mehr ihrer ursprünglichen Bedeutung entfremdete. Die dritte reicht von 1644—1912, sie steht in scharfem Wider-

struments à cordes (chordophones) et instruments à vent (aerophones). En acceptant le système de chiffres de DEWEY, les auteurs facilitent l'application de leurs résultats pour cataloguer et dénommer.

### Asie.

S. BAGLIONI fournit une contribution à la connaissance de la musique naturelle dans le Zeitschr. f. Ethnol. 46, 1914, 591—614, en donnant à connaître les résultats d'une recherche analytique-acoustique de quelques instruments de musique de plusieurs peuples asiatiques. Il y a analysé: de Birma un xylophone et deux flûtes, de la Chine trois hautbois, un shêng et deux guitares, du Japon deux flûtes traversières, des Indes trois flûtes et de la Syrie une double-clarinette, un arghûl et un zummārah. BAGLIONI trouve, qu'en tous ces instruments la composition musicale est essentiellement la même et que l'échelle consiste en sept degrés égaux, dans laquelle l'intervalle de l'octave est divisé. L'échelle des sept tons égaux se trouve dans l'art musical de tous les peuples orientaux, c'est-à-dire des Chinois, des Japonais, des Birmans, des Indiens et des Syriens. L'auteur croit qu'elle est originaire de la Chine et en vérité non primaire, sur un fondement psychologique, c'est-à-dire non à cause des qualités des intervalles de tons, mais secondaire, après avoir partagé des instruments de cordes, ou bien (ce qui est plus probable) des instruments à vent de distance constante, en divisions égales. Au contraire, notre système européen tempéré, composé de douze demi-tons, repose sur un principe physio-psychologique et en cela il faut chercher la raison de la supériorité de la musique, ainsi élevée, comparée à la musique orientale. Dans l'intérêt de l'art musical comparatif, il est bien temps de fixer exactement les valeurs des tons de la musique chinoise et japonaise de nos jours, avant que la musique européenne, toujours en progrès, altère l'ancienne, ou même la fasse évanouir tout à fait.

Dans le Zeitschr. f. Ethnol. 46, 1914, 754—772 OTTO MESSING parle de la doctrine de Confucius. Il partage le temps depuis Confucius en trois grandes périodes. La première période commence au temps des Han, c'était le grand moment de la renaissance de la doctrine de Confucius. La seconde période a duré de 960 à 1270, pendant le règne de la dynastie des Sung, c'était l'école qui éloignait de plus en plus la doctrine de Kung des ses croyances primitives. La troisième période s'étend de 1644 à 1912, elle



spruch zu der Orthodoxie der Sung-Zeit und der metaphysischen Schule Chu-His. Der Konfuzianismus (Juchiao) nahm naturgemäß im Anfang nicht die ihn später kennzeichnende überragende Stellung im chinesischen Geistesleben ein. Im Taoismus fand er seine stärkste philosophische Gegenströmung. In seinen weltgeschichtlichen Kampf aber wurde der Konfuzianismus erst während der Han-Zeit gezogen, als 61 v. Chr. der Buddhismus offiziell seinen Einzug in China hielt. Das schließliche Gemengsel von Ahnenverehrung, Buddhismus, Taoismus mit seiner Naturverehrung, seinem Heroenkultus wirkte auf das chinesische Geistes- und Gemütsleben äußerst nachteilig ein. Die Verehrung des Konfuzius in den Schulen datiert aus dem Jahre 59 n. Chr. Und zwar verordnete Ming-ti, derselbe Kaiser, der dem Buddhismus Eingang im Reiche verschafft hatte, daß dem Konfuzius in allen Staatsschulen geopfert werde. Die Vorschrift, daß die Graduierten nach glücklich bestandenen Examen sich nach dem Tempel des Konfuzius in der Reichshauptstadt begeben sollten, um ihm ihre Verehrung zu zollen, stammte von Tai-tszu, dem ersten Kaiser der Sung-Dynastie. Bekanntlich wurde diese Verordnung 1901 aufgehoben. In neuerer Zeit ist eine allgemeine religiöse Verflachung wahrzunehmen, die Riten und Zeremonien sind speziell für Beamte und Gebildete zu leeren Formeln geworden.

se trouve en contraste absolu avec l'orthodoxie du temps des Sung et de l'école métaphysique de Chu-Hi. Naturellement le confucianisme (Iuchiao) n'occupait pas au commencement dans la vie intellectuelle chinoise la position dominante qui l'a caractérisé plus tard. Dans le taoïsme, il trouvait son plus fort contre-courant philosophique. Cependant le confucianisme n'a commencé à prendre part à la lutte dans l'histoire universelle que pendant la période des Han, lorsque, 61 avant J.-Chr., le bouddhisme a fait son entrée officielle en Chine. Le mélange final du culte des ancêtres, du bouddhisme, du taoïsme avec son culte de la nature et des héros impressionnait d'une manière très défavorable le caractère et l'esprit chinois. Le culte de Confucius dans les écoles date de l'année 59 après J.-Chr. Et en effet, Ming-ti, le même empereur, qui avait laissé entrer le bouddhisme dans son pays, ordonna de sacrifier à Confucius dans toutes les écoles publiques. La prescription que les gradués, après avoir bien passé l'examen, doivent se rendre à la capitale, au temple de Confucius, pour lui prouver leur vénération, date de Tai-tszu, le premier empereur de la dynastie des Sung. Comme on le sait, cette prescription fut annulée en 1901. On remarque en dernier temps, que la religion en général est devenue extérieure et superficielle, les rites et les cérémonies sont devenus des formules vides, surtout pour les fonctionnaires et les hommes instruits.

## Afrika.

H. A. JUNOD untersucht „The condition of the Natives of south-east Africa in the sixteenth century, according to the early Portuguese documents“ in „South African Journal of Science 1914, 1—25“. JUNOD besitzt eine besonders gute Kenntnis der Bantustämme im Bereich der Delagoa-Bai. Mit dem heutigen Stande der Dinge vergleicht er die vor Jahrhunderten gemachten gelegentlichen Bemerkungen über die Bewohner des gleichen Gebietes. Wenn man behauptet habe, keiner der damals genannten Stämme stimme mit einem der heute ansässigen überein, so sei das ein offener Irrtum. Im Gegenteil „my conclusion is that in the middle of the sixteenth century the Native population round Delagoa-Bay was composed almost of the same elements as today, and that the Native traditions account perfectly for all the changes that have taken place.“ Ähnlich ist das Resultat der Untersuchung in bezug auf die Stämme südlich und nördlich der

## Afrique.

H. M. JUNOD examine la condition des peuples indigènes de l'Afrique du sud-est dans le seizième siècle, d'après les premiers documents portugais dans le: «South African Journal of Science 1914, 1—25.» JUNOD possède une connaissance éminente des tribus des Bantous dans l'étendue de la Baie de Delagoa. Il compare les découvertes faites par hasard il y a des siècles sur les habitants de ce territoire, à la condition actuelle des choses. Si on a prétendu qu'aucune des tribus nommées dans ce temps n'ait quelque point de contact avec une de celles qui y demeurent maintenant, c'est une erreur évidente. Au contraire, «c'est ma conclusion qu'au milieu du seizième siècle, la population indigène autour de la Baie de Delagoa se composait presque des mêmes éléments qu'aujourd'hui et que les traditions indigènes répondent parfaitement à tous les changements qui ont eu lieu». Le résultat de l'enquête par rapport aux tribus du sud et du nord de la



Delagoa-Bai. Den schönen Karten mit den angeblichen Wanderungsrouten der Bantu steht JUNOD daher mit Skepsis gegenüber. „The Bantu tribes of South Africa are very, very old; their peculiar rites I am convinced, especially the belief in Heaven, are really primitive and not modern importations. This was the conclusion of my study of the life of a South African tribe. I am glad to have found in the precious document a confirmation of that impression.“

FROMHOLZ äußert sich in der Zeitschr. f. Ethnol. 46, 1914, 500—504 über steinzeitliche Geräte aus der algerischen Sahara, die er selber dort gefunden. Gefunden wurden Faustkeile, große, starke Schaber, Topfscherben mit Punktreihen und Fischgrätenmustern, Straußeneischalenstücke usw. STAUDINGER weist auf die große Ähnlichkeit hin, welche die Gegenstände mit den in Südafrika gefundenen aufweisen. SCHUCHARDT erinnert an die auffallende Ähnlichkeit mit den Steinartefakten des europäischen Paläolithikums, besonders des Chelléen und des Acheuléen.

V. GIUFFRIDA-RUGGERI behandelt im Archivio per l'Anthropologia et la Ethnologia 43, 1913, 279—304 das Thema „Autoctoni immigranti e ibridi nella ethnologia africana.“ Seine Resultate faßt er in folgende Konklusionen zusammen: 1. I Leucodermi sono molto più antichi in Europa che altrove, ma loro origine è da porre in Asia, perchè venuti con la fauna fredda asiatica (Boyd Dawkins) e per altri argomenti. 2. Essendo l'Asia la patria de Leucodermi, nessuna meraviglia che la stessa radice leucodermica abbia più tardi inviato quel ramo mediterraneo, al quale antropologicamente appartengono i Camito-Semiti, con esclusione dei Cusciti (anthropologicamente Etiopici). 3. I Leucodermi dunque non sono nati in Egitto, nè lungo le coste dell'Africa minor: essi appartengono al ciclo delle specie umane boreali, il loro intervento nell'Africa è relativamente tardivo ed effettivamente alla periferia della loro espansione verso il sud.

### Amerika.

H. VON IHERING erörtert in der Zeitschr. f. Ethnol. 46, 1914, 249—266, die Frage nach dem Alter des Menschen in Südamerika, lediglich nach ihrer geologisch-paläontologischen Seite. Er kommt zum Schlusse: „Die menschlichen Knochen und Artefakte der Pampas sind plei-

Baie de Delagoa est semblable. Par suite de quoi JUNOD est sceptique en voyant les belles cartes avec les soi-disant routes d'émigration des Bantous. Les tribus des Bantous de l'Afrique du midi sont très, très anciennes, je suis convaincu que leurs rites propres, surtout la croyance au Ciel, sont vraiment primitifs et non une importation moderne. Ceci est la conclusion de mes études sur la vie d'une tribu de l'Afrique du sud. Je suis content d'avoir trouvé dans les documents précieux une confirmation de cette conviction.“

FROMHOLZ s'étend dans la Zeitschr. f. Ethnol. 46, 1914, 500—504 sur les attirails de l'époque lithique du Sahara algérien, qu'il y avait trouvés lui-même. On a trouvé des coups de poing, de grands et forts grattoirs, des tessons de pots avec des lignes pointillées et des dessins d'arêtes de poissons, des morceaux de coquilles d'œufs d'autruches etc. STAUDINGER fait remarquer quelle grande ressemblance il y a entre ces objets et ceux trouvés dans l'Afrique du sud. SCHUCHARDT rappelle la similitude frappante avec les outils de pierre du temps paléolithique en Europe, surtout du chelléen et de l'acheuléen.

V. GIUFFRIDA-RUGGERI traite le thème: „Autoctoni immigranti e ibridi nella ethnologia africana“ dans l'Archivio per l'Anthropologia et la Ethnologia 43, 1913, 279—304. Il résume ses résultats dans les conclusions suivantes: 1. Les Leucodermes sont bien plus anciens en Europe qu'autre part, mais leur origine est probablement en Asie, parce qu'ils sont venus avec la faune froide asiatique (Boyd Dawkins) et pour d'autres raisons. 2. Puisque l'Asie est la patrie des Leucodermes, il n'est pas étonnant que leur racine leucodermique ait produit plus tard cette branche méditerranéenne à laquelle appartiennent anthropologiquement les Camito-Semites, à l'exclusion des Couthites (anthropologiquement Etiopici). 3. Les Leucodermes ne sont donc pas nés en Égypte, ni le long de la côte de l'Afrique mineure: ils appartiennent au cycle de l'espèce humaine du nord et leur arrivée en Afrique est relativement tardive et effectivement à la périphérie de leur expansion vers le midi.

### Amérique.

H. VON IHERING agit dans la Zeitschr. f. Ethnol. 46, 1914, 249—266 la question de l'âge de l'homme dans l'Amérique du Sud exclusivement au point de vue géologique-paléontologique. Il arrive à la conclusion: „Les ossements et les outils des Pampas sont pléistocènes.“

stozän.“ Und: „Alles legt indessen den Gedanken nahe, daß die heutigen Primaten Südamerikas zusammen mit Rüsselbären von Ostasien her im Miozän nach Südamerika einwanderten, daß aber der Mensch erst pleistozän zusammen mit Equus, Mastodon, Canis usw. über die zentralamerikanische Landbrücke nach Südamerika vordrang.“

Über die Parauhanos und Guajiros und die Pfahlbauten am See von Maracaibo (Venezuela) berichtet A. JAHN in der Zeitschr. f. Ethnol. 46, 1914, 267—283: Die Bewohner der Pfahlbaudörfer nördlich von Maracaibo nennen sich heute selbst Parauhanos, ein Stamm, in dem wohl die Poas und die Zaparas zusammengeschmolzen sein dürften. Die Parauhanos sprechen einen nur unerheblich vom Guajiro abweichenden Dialekt, gehören also zu der Sprachgruppe der Aruak. JAHN läßt seinen Notizen vergleichende Vokabulare der Parauhano und Guajiro folgen.

C. N. UNKEL handelt in der Zeitschr. f. Ethnol. 46, 1914, 284—403 über die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guaraní. Die Apapocúva-Guaraní haben ihren Ursitz im äußersten Süden des Staates Matto Grosso. UNKEL berichtet dann über „Stamm und Geschichte“, „Sprache“, „Religion“ dieses von ihm mit Sorgfalt studierten Stammes. Das umfangreiche Kapitel über „Religion“ zerfällt in sechs Abschnitte: 1. Seele und Name, 2. Götter, Dämonen, Heroen und große Medizinmänner, 3. Kataklysmologie, 4. Medizinmänner und Medizintanz, 5. Suche nach dem „Land ohne Schlechtes“, 6. Die verschiedenen Elemente der heutigen Religion. Die Seele besteht aus zwei Bestandteilen, in die sie sofort nach dem Tode wieder zerfällt. Zum mindesten gibt es eine Gestalt in der Mythologie der Apapocúva, der man in Anbetracht ihrer Stellung und Tätigkeit den Titel eines Gottes unmöglich vorenthalten kann: Nanderuvuçu, „Unser Großer Vater“. Mit einem strahlenden Licht in der Brust entdeckt er sich auf einmal in der Finsternis. Nicht die Sonne, sondern ein anderes Licht ist gemeint. Im übrigen steht nach UNKEL die Sonne im Vordergrund des religiösen Interesses der Apapocúva. Sonne und Mond gelten als Geschwister. Die Suche nach dem „Land ohne Schlechtes“ gründet in einer religiösen Bewegung dieser und anderer Indianer des Gebietes, die noch heute nicht erloschen ist. Das „Land ohne Schlechtes“ soll im „Osten, jenseits des Meeres“, nach anderen im „Mittelpunkt der Erde“ liegen. Zahllos sind

De tout cela la conclusion probable est que les primats d'aujourd'hui de l'Amérique du Sud ont immigré à l'époque miocène en l'Amérique du Sud, en même temps que les ours à trompe, qui venaient de l'Asie orientale, mais que l'homme avança seulement au temps pléistocène par l'isthme de l'Amérique Centrale dans l'Amérique du Sud, avec l'équus, le mastodon, le canis etc.»

A. JAHN parle dans la Zeitschr. f. Ethnol. 46, 1914, 267—283 des Parauhanos et des Guajiros et des maisons sur pilotis du lac de Maracaibo (Venezuela). Les habitants des villages sur pilotis au nord de Maracaibo se nomment aujourd'hui eux-mêmes Parauhanos, tribu qui s'est probablement formée par la réunion des Poas et des Zaparas. Les Parauhanos parlent un dialecte qui diffère peu du Guajiro, en conséquence ils appartiennent au groupe de langue des Arouak. JAHN fait suivre ses notes vocabulaires comparatifs des Parauhano et des Guajiro.

C. N. UNKEL publie dans la Zeitschr. f. Ethnol. 46, 1914, 284—403 des légendes de la création et de la fin du monde, comme fondements de la religion des Apapocúva-Guaraní. Les Apapocúva-Guaraní sont originaires de la partie la plus méridionale du pays de Matto Grosso. UNKEL traite alors du «nom» et de «l'histoire», de la «langue» et de la «religion» de cette tribu, qu'il a étudiée avec soin. Le chapitre étendu sur la «religion» comprend six divisions: 1. âme et nom, 2. dieux, démons, héros et grands magiciens, 3. cataclysmologie, 4. magiciens et danse magique, 5. recherche du «pays sans mal», 6. différents éléments de la religion actuelle. L'âme est composée de deux parties, qui se séparent tout de suite après la mort. Il y a au moins une figure dans la mythologie des Apapocúva à laquelle il est impossible de refuser le titre d'un dieu, à cause de sa position et de son activité, c'est: Nanderuvuçu «notre grand Père». Il se découvre tout à coup dans l'obscurité avec une lumière brillante dans la poitrine. Ce n'est pas au soleil qu'on pense, mais à une autre lumière. D'après UNKEL, le soleil se trouve de plus au premier plan dans l'intérêt religieux des Apapocúva. Soleil et lune sont considérés comme frère et sœur. La recherche d'un «pays sans mal» est fondée sur un mouvement religieux de ces Indiens et d'autres tribus de cette contrée qui aujourd'hui n'a pas encore cessé. Le «pays sans mal» devrait être situé à l'orient, de l'autre côté de la mer, et d'après d'autres, au centre de la terre. Les pérégrinations vers l'orient, entreprises par certaines hordes pour l'atteindre, sont innombrables, mais



die Wanderungen, die von einzelnen Horden in diesem Sinne nach Osten hin angetreten wurden, immer aber kläglich für sie verliefen. Auch diese Erscheinung ist zurückzuführen auf einen schon früh bemerkten Pessimismus, Lebensüberdruß unter der seit Jahrhunderten schlimm mitgenommenen indianischen Bevölkerung. Der in der gleichen Zone ansässige Stamm der Kaingýgn weist exogame Totemklans mit Vaterfolge auf, und seine Mythologie ist von der der Guarani total verschieden.

### Ozeanien.

Missionär BAMLER sandte der „Berl. Ges. f. Anthropol., Ethnol. u. Urg.“ von der zwischen Neu-Guinea und Neu-Pommern gelegenen Insel Umboi (Rook) Bericht und Abbildungen von Steinskulpturen, die er dort im Urwalde bei Mbarim entdeckte. Es handelt sich um absolut Neues, denn aus Neu-Guinea und den vorgelagerten Inseln kennt man Felszeichnungen bisher nicht. Auch weisen die sehr rohen Darstellungen keine Anklänge an die gegenwärtigen papuanischen Kunstformen auf. Über ihren Ursprung ließ sich bislang nichts ermitteln. Nach den Eingeborenen stammen sie von den Manu, sagenhaften kleinen Leuten. Desgleichen riesenhafte Steintröge, die jedenfalls zum Zerkleinern von Feldfrüchten gedient haben (Zeitschr. f. Ethnol. 46, 1914, 529—531).

ROESICKE, neben THURNWALD als Ethnograph, Teilnehmer an der jüngsten „Deutschen Kaiserin Augusta-Flußexpedition“, bietet über deren ethnographische Ergebnisse einige Mitteilungen in der Zeitschr. f. Ethnol. 46, 1914, 507—523. Der Hauptzweck, eine möglichst reichhaltige Sammlung von Ethnologika heimzubringen, wurde erreicht. Weit über 4000 gut bestimmte Stücke konnten den Museen von Berlin und anderer deutschen Städte überwiesen werden. ROESICKE lernte den Hauptstrom bis etwa 900 km über Grund, von der Mündung an gerechnet, kennen, bis etwa zu der Stelle, wo er nahe der holländischen Grenze beginnt, nach Süden umzubiegen. Von Tambunum bis Jamanum und Tschebandei haben wir es nach den gesammelten Vokabularen mit einer und derselben Sprache zu tun. Besonders interessant sind die deutlichen Beziehungen im Wortschatz zu papuanischen Sprachen an der Küste nach Norden zu. So zeigen Walif (an der Küste) und Malu (im Innern), obwohl in der Luftlinie etwa 120 km von einander entfernt, einen für Neu-Guinea

ont toujours fini d'une manière lamentable. Il faut attribuer ce phénomène au pessimisme, déjà remarqué auparavant, de la population indienne, qui a beaucoup souffert depuis des siècles. La tribu des Kaingýgn, domiciliée dans la même zone, présente des clans exogamiques avec un totémisme patriarcal et sa mythologie est toute différente de celle des Guarani.

### Océanie.

Le missionnaire BAMLER envoyait à la Berl. Ges. f. Anthropol. Ethnol. u. Urg. un récit et des reproductions de sculptures en pierre, qu'il avait découvertes dans une forêt vierge, près de Mbarim, sur l'île Umboi (Rook), qui est située entre la Nouvelle-Guinée et la Nouvelle-Poméranie. Il s'agit d'une nouveauté absolue, puisqu'en Nouvelle-Guinée et dans les îles voisines, on ne connaît pas jusqu'à présent les dessins sur rocher. De plus, ces représentations très grossières n'offrent aucune ressemblance avec les formes actuelles de l'art papouanique. Jusqu'à présent, on n'a rien pu découvrir sur leur origine. D'après les indigènes, elles proviennent des *Manu*, les gens tout petits de la légende. Il en est de même des gigantesques auges de pierre, qui servaient sans doute pour broyer les fruits des champs (Zeitschr. f. Ethnol. 46, 1914, 529—531).

ROESICKE qui avec THURNWALD a pris part comme ethnographe à la dernière expédition allemande sur le fleuve «Kaiserin Augusta», présente quelques communications sur les résultats ethnographiques dans la Zeitschr. f. Ethnol. 46, 1914, 507—523. Lebut principal, qui était de rapporter une collection aussi riche que possible d'objets ethnologiques, fut atteint. Plus de 4000 pièces bien caractérisés, ont pu être présentées aux musées de Berlin et d'autres villes allemandes. ROESICKE reconnut le fleuve principal sur un cours de 900 km mesuré de l'embouchure jusqu'environ à la place où il commence à se détourner vers le sud, près de la frontière hollandaise. D'après l'ensemble des vocabulaires, nous voyons que nous n'avons à faire qu'avec une unique langue de Tambunum jusqu'à Jamanum et Tschebandei. Il est d'un intérêt spécial de constater les rapports qui existent entre certains mots de cette langue et les langues papouaniques de la côte vers le nord. Quoiqu'il y ait environ 120 km en droite ligne entre les Walif (à la côte) et les Malu (dans l'intérieur), leur langues offrent une



räumlich ziemlich weitreichenden sprachlichen Zusammenhang, wie er bisher nicht bekannt gewesen. Über diese und andere Stämme am Kaiserin Augusta-Fluß, besonders über ihren materiellen Kulturbesitz, bringt ROESICKE weitere bemerkenswerte Einzelheiten.

Auf einer Forschungsreise auf den Neu-Hebriden stieß F. SPEISER am Canal du Second auf Eingeborne, die noch nie mit Europäern in Berührung gekommen. Es waren echte Melanesier, trugen den Rindengürtel und das Penisfuttural. Unter den Waffen waren der ein- bis vierspitzige Stoßspeer mit Menschenknochen, vergiftete und mit Knochen bewehrte Pfeile und Keulen mit sternförmigen Köpfen bemerkenswert. Die Bewohner der kleinen Insel Jao, an der Ostküste von Malekula, etwa 500 an der Zahl, betreiben einen intensiven Plantagenbau, besitzen Männerbünde, Tanzmasken und kennen den Ahnenkult. Das *mana* spielt bei ihnen eine große Rolle und ist in ihrer Anschauung jene Lebenskraft, die vom Mächtigen nach Belieben verwendet werden kann. Am Port Obry in O.-Santo lernte SPEISER einen auffallend großen Menschenschlag kennen. An Waffen finden sich dort besonders der Stoß- und Wurfspeer und gerade oder schwertförmig gebogene Keulenstöcke. An der Westküste der St. Philipps-Bai läßt eine starke Mischrasse an die Einwirkung einer polynesischen Kolonisation denken. Mehr im Innern offenbaren sich die Reste einer mehr kleinwüchsigen Bevölkerung (mittlere Körpergröße 151 cm) (Zeitschr. f. Ethnol., 46, 1914, 456—465).

ressemblance qui n'était pas encore connue jusqu'à présent dans la Nouvelle-Guinée à une pareille distance géographique. ROESICKE relate encore des particularités remarquables sur ces tribus et d'autres le long du fleuve «Kaiserin Augusta», surtout sur leur civilisation matérielle.

En explorant les Nouvelles-Hébrides, F. SPEISER trouva au Canal du Second des indigènes qui n'avaient encore jamais eu de relations avec les Européens. C'étaient de véritables Mélanésiens et ils portaient la ceinture d'écorces et l'étui du pénis. Parmi leurs armes l'assagaie d'une à quatre pointes pourvue d'ossements humains, les flèches empoisonnées et garnies d'os et les massues avec des têtes en forme d'étoile, étaient les plus remarquables. Les habitants de la petite île Jao, à la côte orientale de Malekula, du nombre d'environ 500, se consacrent activement à la culture des plantations, ils possèdent des sociétés secrètes d'hommes, des masques de danse, et connaissent le culte des ancêtres. Le *mana* joue chez eux un grand rôle et d'après leur opinion, c'est cette force vitale que le puissant peut employer d'après sa volonté. SPEISER fit la connaissance d'une race remarquablement grande au Port Obry, en E.-Santo. En fait d'armes s'y rencontrent surtout l'assagaie à percer et l'assagaie à lancer et des massues droites ou en forme de glaive. Une race fort mélangée de la côte occidentale de la Baie de St. Philipp fait croire à une colonisation et une influence polynésiennes. Plus vers l'intérieur se révèlent les restes d'une population pygméenne (hauteur moyenne 151 cm) (Zeitschr. f. Ethnol., 46, 1914, 456—465).



## Bibliographie.

**B. Malinowski, Ph. D. (Cracow).** *The Family among the Australian Aborigines.* A sociological study. London. University of London Press. 1913.

Was den Leser bei der Lektüre der vorliegenden Arbeit recht bald sehr sympathisch berührt, ist das ausgesprochene Streben des Verfassers, die Ergebnisse seiner Studien über die australische Familie auf den Boden größtmöglicher Objektivität zu stellen, statt, um mit MALINOWSKI selbst zu reden, nach theoretischen Voraussetzungen und bei einseitiger Ausnützung des Materials in die phantasievollsten Konstruktionen sich zu ergehen, wie es bei Behandlung dieses Gegenstandes in der Vergangenheit nicht selten der Fall war. Seine methodologischen Grundsätze erörtert der Verfasser in einem eigenen einleitenden Kapitel. Da wird gewiß manches gesagt, das für die soziologische wie auch für die ethnologische Forschung überhaupt von größter Bedeutung ist. MALINOWSKI folgt hier dem Handbuch der historischen Methode der bekannten französischen Autoren LANGLOIS und SEIGNOBOS. Unseren so vorzüglichen BERNHEIM (Lehrbuch der historischen Methode) scheint er nicht gekannt zu haben. Mehr befremdet es jedoch, GRAEBNER's „Methode der Ethnologie“, Heidelberg 1911, nicht erwähnt zu finden. GRAEBNER hat

dort bekanntlich im engsten Anschluß an BERNHEIM's Methode dargetan, daß und wie die Prinzipien historischer Forschung auch auf dem Gebiete der Ethnologie zur Anwendung gelangen könnten, ja gelangen müßten, sollte diese zur wahren Wissenschaft ausgestaltet werden. Zur Ethnologie im weiteren Sinne gehört natürlich auch die Soziologie. Dem, der GRAEBNER's Methode kennt, bieten daher MALINOWSKI's methodologische Erörterungen nichts Neues. GRAEBNER bietet das Gleiche und noch manches mehr.

Der Hauptmangel der sonst so schönen und wertvollen Arbeit liegt nun nach unserer Ansicht überhaupt darin, daß der Verfasser sie im weiteren nicht auf den Boden kulturhistorischer Forschung gestellt hat. Wenn MALINOWSKI in einer Anmerkung auf Seite 18 sagt, daß in bezug auf die Regeln der Quellenkritik für den Historiker wie für den Ethnologen das Gleiche gelte, so halten wir mit der kulturhistorischen Schule dafür, daß sich die Verwandtschaft beider Wissenschaftsgebiete doch viel weiter erstreckt, ja daß die Ethnologie wesentlich nichts anderes ist, als Geschichte, Kulturgeschichte nämlich der sogenannten Primitiven oder der Naturvölker. Daß letztere keine Schrift kennen und keine absolute Chronologie über ihre Entwicklungsgeschichte bieten, kann sie doch nicht wesentlich von den sogenannten Geschichtsvölkern unterscheiden. Irgend eine geschichtliche Entwicklung haben auch die primitiven Völkerstämme alle hinter sich. Die Primitiven sind lange nicht alle gleich primitiv. Der ethnologische Forscher hat zu sehen, wie er, wenn eine absolute Chronologie nun einmal unmöglich ist, wenigstens das relative Alter und die Aufeinanderfolge der einzelnen primitiven Kulturtypen oder Kulturkreise, wie man will, nach eingehender Arbeit bestimmt. Zu den sicheren Ergebnissen der kulturhistorischen Forschung zählen nun nach unserer Ansicht die verschiedenen Kulturkreise von verschiedenem ethnologischen Alter, wie sie gerade von den bedeutenderen Vertretern der kulturhistorischen Schule, wie GRAEBNER, FOY, SCHMIDT, auch für Australien herausgearbeitet worden sind. In mehreren wichtigen Punkten möchten wir zeigen, wie es für MALINOWSKI verhängnisvoll geworden, daß er diese Resultate der neueren Ethnologie über Australien nicht in Rechnung gezogen hat.

Zunächst muß jedoch ausdrücklich hervorgehoben werden, daß MALINOWSKI sich wiederholt dagegen verwahrt, die Australier im ganzen als eine ethnologische Einheit zu fassen; im Gegenteil, er hebt es immer wieder gewissenhaft hervor, wenn in einzelnen Dingen lokale Differenzen deutlich werden. Am deutlichsten und auffallendsten zeigen sich solche Differenzen zwischen den Südostaustraliern und den Zentral- und Nordstämmen. So wird z. B. bei den ersteren die Frau im allgemeinen erworben durch Austausch weiblicher Angehöriger oder durch Entlaufen des Paares, wonach die Ehe meist bald legalisiert wird, bei letzteren herrscht indes die eigentliche Kaufehe vor. Bei den Südoststämmen sind die geschlechtlichen Beziehungen meistens streng geregelt, im Zentral- und Norddistrikt hingegen herrschen größere Freiheiten und Zügellosigkeiten; hier findet sich auch die Pirrauru-Einrichtung, während sie im Südosten unbekannt ist. Das Zentral- und Nordgebiet ist auch die Region des Konzeptionalismus, der wiederum im Südosten sich gar nicht findet. In anderen Punkten bestehen ähnliche Unterschiede. MALINOWSKI kommt nun mit seiner Methode eigentlich nicht weiter als zur bloßen Konstatierung dieser lokalen Differenzen. Zu ihrer rechten Wertung und Erklärung kann er nicht gelangen, weil seine Methode, da sie nur geographisch-lokale, nicht aber kulturell-zeitliche Differenzen eruiert und kennt, zu äußerlich-mechanisch bleibt.

So hält MALINOWSKI dafür, daß die Kaufehe der Zentral- und Nordstämme wohl das Primitivere sei, und aus ihr sich auch wohl der Verwandtenaustausch als eine bestimmte Abart der Kaufehe der Südoststämme herleiten lasse. Vor dieser Schlußfolgerung wäre der Verfasser bewahrt geblieben, wenn er sich vergegenwärtigt hätte, daß die Südostaustralier zu den ethnologisch ältesten Stämmen Australiens überhaupt gehören, während die Zentral- und Nordstämme den jüngsten Strömungen angehören, die das australische Festland jedenfalls vom Norden her überflutet haben. Das sind speziell jene Stämme mit ihrer so komplizierten Stammesorganisation, für die WUNDT (Elemente der Völkerpsychologie, 1912, S. 19) eine Entwicklung von Jahrtausenden fordert, und die er besonders im Auge zu haben scheint, wenn er a. a. O. sagt: „Sicher gehört der Australier nicht in das Kapitel vom primitiven Menschen“, welches Dictum allerdings auch seinerseits wieder eine ethnologisch nicht zutreffende Verallgemeinerung in sich schließt. Jedenfalls aber geht es nicht an, das Ältere aus dem Jüngeren erklären zu wollen, wie MALINOWSKI es versucht hat, sondern der umgekehrte Gang der Dinge — vom Verwandtenaustausch zur eigentlichen Kaufehe — hat da eine viel größere Wahrscheinlichkeit für sich. Ähnlich verhält



es sich mit dem Konzeptionalismus. Charakteristisch findet er sich bei den Zentral- und Nordstämmen, aber durchaus nicht bei den älteren Südoststämmen. Da ist es sofort klar, wie unvorsichtig es ist, wenn MALINOWSKI in den Konzeptionalismus eine besonders primitive Anschauung erblicken zu müssen glaubt. Die Primitivsten Australiens kennen ihn nicht! Wenn die Jüngeren ihn haben, wird jedenfalls eine andere als die MALINOWSKI'sche Erklärung, die er hier mit FRAZER, VAN GENNEP u. a. teilt, zu suchen sein, und es auf keinen Fall angehen, in der genannten Anschauung ganz Primitives zu erkennen. Hier wie auch noch in einigen anderen Punkten sind MALINOWSKI's Resultate eben mehr die Ergebnisse einer gewissen psychologischen Abschätzung, als die sicheren Resultate einer objektiv kulturhistorischen Forschung.

Im übrigen findet der Verfasser in der australischen Familie überall ein bestimmt umschriebenes und fest gefügtes zusammengehörendes Ganze, das weit entfernt ist von dem lockeren und ephemeren Gebilde, als das es früher so manchemal hingestellt wurde. Zusammenfassend sagt MALINOWSKI in dieser Hinsicht (S. 64): „From all this we may conclude that marriage was not as a rule an ephemerical occurrence among the Australian natives. In the majority of cases it lasted for life; anyhow, for a long period.“ In bezug auf die Pirrauru-Verhältnisse bei den Dieri und Arabunna schließt MALINOWSKI sich ganz THOMAS an, der nach eingehender Untersuchung weder eine wirkliche Gruppenhehe, noch Spuren einer solchen zu erkennen vermag. Verfasser behandelt dann weiter nicht bloß das Verhältnis von Mann und Frau zueinander, noch weniger findet er es für angebracht, die sexuellen Beziehungen beider zueinander für ausschließlich wesentlich in der australischen Familie zu betrachten, sondern er sucht das Bild von der australischen Familie zu vervollständigen durch die Schilderung des weiteren sozialen Rahmens und Hintergrundes der Familie. So behandelt er noch das so bedeutungsvolle Verhältnis beider Eltern zu den Kindern, die wirtschaftlichen Verhältnisse usw.

Trotz der Kritik, die wir oben an dem Werke geübt haben, halten wir dasselbe doch für eine der schönsten und auch wertvollsten Monographien, die wir über die australische Soziologie besitzen. Allerdings hätte die Arbeit nach unserer Ansicht noch bedeutend an Wert und Solidität gewonnen, wenn die Ergebnisse der kulturhistorischen Erforschung Australiens, soweit natürlich die Ergebnisse als gesichert gelten können, in der oben mehrfach angedeuteten Weise in Rechnung gezogen wären. Eine nähere Einsichtnahme in diese Ergebnisse möchten wir daher dem Verfasser auch schon für die folgende Arbeit empfehlen, die er gegen Ende seines Buches signalisiert, und die sich als Ergänzung zur „individual family“ mit den Stammesorganisationen, Gruppenverwandtschaften usw. beschäftigen soll.

P. W. KOPPERS, S. V. D.

**C. Strehlow.** *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien.* IV. Teil: Das soziale Leben. I. Abteilung. Mit Atlas von neun Stammbaumtafeln. Veröffentlichungen aus dem Städtischen Völkermuseum Frankfurt a. M. J. BAER & Co., Frankfurt a. M. 103 SS. Folio.

Wie schon früher<sup>1</sup> mitgeteilt, hat nach dem Tode des verdienstvollen Freiherrn VON LEONHARDI Herr Konsul FR. C. A. SARG die weitere Herausgabe des wertvollen, von Missionar C. STREHLOW über die Aranda und Loritja in Zentral-Australien gesammelten Materials übernommen, eine mühevollen und zeitraubende Arbeit. So müßte auch sein Name als Bearbeiter auf dem Titelblatt der hier vorliegenden Fortsetzung des STREHLOW'schen Werkes erscheinen, was er aber, wie die Direktion des Frankfurter Museums mitteilt, aus Bescheidenheit abgelehnt hat. Des Dankes aller Ethnologen für seine verdienstvolle Mitwirkung an dem wichtigen Werke kann er jedenfalls versichert bleiben. Der ganze Umfang seiner Mitarbeit tritt hier noch nicht hervor, da die Veröffentlichung „der Beantwortung einer Reihe von Fragen, die sich bei der Bearbeitung des sozialen Teiles ergaben und über die erst durch eine zeitraubende Korrespondenz mit dem wieder in Zentral-Australien weilenden Herrn Verfasser Auskunft eingeholt werden mußte“, noch aussteht.

Dieser Umstand läßt es auch rätlich erscheinen, die eigentliche Besprechung des vorliegenden Heftes bis zur Veröffentlichung dieses Nachtrages zu verschieben, da er jedenfalls

<sup>1</sup> Siehe „Anthropos“ VII (1912), S. 266.



Ergänzungen, wahrscheinlich auch Klarstellungen oder auch Korrekturen des jetzt Vorliegenden bringen wird. Schon jetzt aber läßt sich feststellen, daß wieder eine wertvolle Ergänzung zu SPENCER und GILLEN's Darstellung vorliegt; sie äußert ihre Superiorität jedenfalls in der größeren Genauigkeit und Zuverlässigkeit aller sprachlichen Bezeichnungen der Termini, wie auch der wörtlichen Beigabe der bei den verschiedenen Sozial-Zeremonien gesprochenen und gesungenen Texte.

Hervorgehoben sei noch die Zurückweisung, welche STREHLOW den bekannten Versuchen R. H. MATHEWS' zuteil werden läßt, darzutun, daß die Aranda und benachbarte Volksstämme ihre Klassen nach Mutterfolge vererbten. STREHLOW zeigt, daß sogar bei den ungesetzmäßigen, d. h. gegen die Klassengesetze verstoßenden Ehen, die zwar jetzt häufiger sind, aber von den Eingebornen noch immer als *bailba* „verkehrt“ bezeichnet werden — MATHEWS nennt sie zur Stütze seiner Theorie „alternative marriages“ — das Kind zur Klasse seines Vaters gerechnet wird (S. 71—72).

In der nach der Beschneidung von dem Initianden zu bewahrenden Einsamkeit darf bei den Aranda wie den Loritja derselbe nur mit Männern und mit diesen nur in einer Geheimsprache verkehren, die er in dieser Einsamkeit noch zu lernen hat, und die bei den Aranda eine andere ist als bei den Süd-Loritja, während sie bei den West-Loritja, mit Ausnahme des dem Loritja charakteristischen *u-* und *i-*Auslautes, mit der der Aranda identisch ist. Ich habe von beiden eine Anzahl der wichtigsten Wörter mit den korrespondierenden Wörtern so ziemlich aller australischen Sprachen verglichen, habe aber keinerlei Zusammenhang entdecken können. Es scheinen also künstliche Sprachen vorzuliegen. Bezüglich der Geheimsprache der Aranda weist schon STREHLOW auf die Tatsache hin, daß das Wort *ngeraruka* zwölf verschiedene Bedeutungen hat, das Wort *eroatitja* deren neun (a. a. O., S. 32). Auffällig ist außer der ziemlichen Länge aller Wörter — zumeist viersilbig, während die meisten eigentlichen Aranda-Wörter zweisilbig sind —, daß so viele Wörter ganz verschiedener Bedeutung mit *beanga* beginnen, vgl.: *beangantatara* Mädchen, *beangakurka* Hand, *beangaltalita* Magen, Gedärme, *beangalpura* rotes Känguru, *beangaltalka* Emu, *beangaïrknenba* Krähe, *beangarenka* Fischart, *beanguratja* eine eßbare Wurzel, *beangutalja* Pech. Die Künstlichkeit der Bildung tritt besonders bei den Personalpronomina hervor; ich setze zum Vergleich in der folgenden Tabelle auch die Personalpronomina der Umgangssprache daneben:

	Umgangssprache	Geheimsprache
ich	<i>jinga</i>	<i>anua</i>
du	<i>unta</i>	<i>rankaltja</i> (vgl. „ihr“ in der Umgangssprache und „er“ in der Geheimsprache)
er	<i>era</i>	<i>altja</i>
wir beide	<i>ilina</i>	<i>anua-rankaltja</i> (= ich und du)
ihr beide	<i>mbala</i>	<i>rankaltja-tnalanga</i> (= du $\times$ 2, <i>tnalanga</i> = Zahlwort für 2 in der Geheimsprache)
sie beide	<i>era-tara</i> (= er $\times$ 2)	<i>altja-tnalanga</i> (= er $\times$ 2)
wir	<i>nuna</i>	<i>nenkara</i>
ihr	<i>rankara</i>	<i>renkara</i>
sie	<i>etna</i>	<i>etnarama</i>

In der Geheimsprache der Loritja treten gewisse phonetische Beziehungen zwischen einzelnen Wörtern der Geheimsprache und denen der Umgangssprache zutage, ohne daß es indessen gelänge, durchgehende Regeln dafür festzustellen:

	Umgangssprache	Geheimsprache
jetzt	<i>kuari</i>	<i>kumari</i> (Einfügung von <i>m</i> )
morgen	<i>mungatara</i>	<i>jukataru</i> (Veränderung der beiden ersten Konsonanten)
gestern	<i>mungatu</i>	<i>jukatu</i> ( „ „ „ „ „ )
nachts	<i>munganka</i>	<i>jukanka</i> ( „ „ „ „ „ )
eins	<i>kutu</i>	<i>kunu</i> (Verwandlung des <i>t</i> in <i>n</i> )
zwei	<i>kutara</i>	<i>kunara</i> ( „ „ <i>t</i> „ <i>n</i> )
ein anderer	<i>kutuba</i>	<i>kunuba</i> ( „ „ <i>t</i> „ <i>n</i> )

	Umgangssprache	Geheimsprache
ich	<i>ngaiulu</i>	<i>ngankulu</i> (Verwandlung des <i>i</i> in <i>nk</i> )
du	<i>nantu</i>	<i>ngulu</i> ( " " <i>n</i> " <i>ng</i> und des <i>nt</i> in <i>l</i> )
er	<i>palaru</i>	<i>pankuru</i> ( " " <i>l</i> " <i>nk</i> )
wir beide	<i>ngali</i>	<i>ngan!</i> ( " " <i>l</i> " <i>n</i> )
wir	<i>nganana</i>	<i>ngauana</i> ( " " <i>n</i> " <i>u</i> )
sie	<i>tana</i>	<i>taia</i> ( " " <i>n</i> " <i>i</i> )

Es handelt sich hier fast überall um die Formalwörter der Sprache, und während die Materialwörter wohl zumeist durch Umschreibung mittels Synonyma gebildet wurden, ging man bei den Formalwörtern, wo dieses Mittel nicht gut verwendbar war, zur Ableitung von Wörtern der Umgangssprache mittels des auch sonst in Geheimsprachen vielfach üblichen Mittels der phonetischen Störung über. Wenn nun auch in andern Sprachen gewisse Ableitungsregeln doch immer durch manche Willkürlichkeiten durchbrochen werden, so ist die Willkür hier doch auffallend groß, so daß man versucht wäre, auf die Unfähigkeit ihrer Urheber zu schließen, zusammenfassende Gesetze zu ersinnen und durchzuführen. P. W. SCHMIDT, S. V. D.

**Walter Lehmann.** *Die Archäologie Costa Ricas*, erläutert an der Sammlung FELIX WISS im Museum der Naturhistorischen Gesellschaft zu Nürnberg. Mit 5 Tafeln und 13 Abbildungen im Text. Sonderabdruck aus der Festschrift zum XLIV. Anthropologenkongreß. Nürnberg. 1913. 38 SS.

Die kulturellen Zusammenhänge der Völker und Stämme sind in den isoliertesten Außensäumen der Kontinente und an deren gemeinsamen Grenzen, den Verbindungsbrücken, am interessantesten. Einer dieser Brücken, jener zwischen dem nord- und südamerikanischen Kontinente, die übrigens, wie SAPPER bemerkt, weniger verbindet als trennt, hat LEHMANN seit langer Zeit ein besonderes Interesse zugewandt, das schon wertvolle Früchte reifte. In vorliegender Schrift zeigt er an der Hand des archäologischen Materials, unter steter Berücksichtigung der Linguistik, wie die Kulturen aus dem Norden und Süden in Costa Rica zusammentrafen und auf einander wirkten. Gleich die ersten Bilder mit den so weit verbreiteten „griechischen“ Kreuzen, den stark gekrümmten Oberkiefern phantastischer Tiere, die Hervorhebung des Herzraumes, aber auch die Federschlange und ihre Verwandten, die schachbrettartigen Symbole, die Rasseln und vieles andere gibt einen instruktiven Einblick. Am wertvollsten ist wohl die Zusammenfassung charakteristischer Gruppen, die gewissermaßen Leitfossilien liefern, unter denen wieder die auf Cholula hinweisende am meisten interessieren dürfte. Man kann auf sein bald erscheinendes Werk über Zentralamerika gespannt sein.

P. D. KREICHGAUER, S. V. D.

**Chr. Blinkenberg, Th. D.** *The Thunderweapon in Religion and Folklore.* A study in comparative Archaeology. pp. I—XII, 1—122. Cambridge 1911.

Kultur- und Religionsgeschichte sind dem Verfasser der vorliegenden Monographie zu großem Danke verpflichtet. Fast alles, was an Material und Literatur über die weltweit verbreitete Mythe von der Donnerwaffe existiert, ist hier in musterhafter Übersichtlichkeit zusammengestellt worden.

Bei der Verarbeitung jedoch, das ist beim Versuch einer Erklärung der gesamten hierher gehörigen Erscheinungen, glauben wir, daß der Verfasser, zum Teil wenigstens, falsch gefahren ist. Bevor wir daran gehen, dieses zu zeigen, referieren wir in kurzmöglichster Form über BLINKENBERG's Gedankengang.

Die gewaltigen Naturerscheinungen des Gewitters, Blitz und Donner, mußten vor allem auf den primitiven Menschen einen tiefen Eindruck machen. Die Wirkung des Blitzschlages, wie sie sich besonders im Spalten großer Bäume offenbart, wo im großen etwas geschieht, das der Naturmensch mit seinem Steinwerkzeug im Kleinen auch vollbringt, wurde auf gelegentlich in der Nähe gefundene Steinklingen zurückgeführt. Man verehrte sie zunächst nur als solche, als

„Fetische“, und erst später, nachdem die primitive Religion eine anthropomorphistische Form angenommen hatte, wurden sie einer der göttlichen Gestalten als Waffe beigelegt. Ursprünglichere Formen des Donnerbeilglaubens findet BLINKENBERG besonders noch bei den dravidischen Malayalam in Südindien und bei den Negeren der Guineaküste in Westafrika. Der Verfasser polemisiert dann im weiteren gegen ANDREE, der in seinen „Ethnograph. Parallelen und Vergleiche II, S. 30 . . .“, gestützt auf die tatsächliche Verbreitung dieses Glaubens, einer elementargedanklichen Entstehung desselben das Wort redet. ANDREE sah nämlich, wie dieser Kult dort überall anzutreffen war und ist, wo die Völker die Steinzeit verlassen haben und in der Metallzeit leben. Die gelegentlich gefundenen und nicht mehr verstandenen früheren Steininstrumente wurden in das Reich der Mythe versetzt, besonders die Steinbeilklinge zur Waffe des Gewitter- bzw. Donnergottes gemacht.

BLINKENBERG nun nennt diese von ANDREE und anderen vertretene Anschauung eine oberflächliche und unhaltbare. Er meint, ein so allgemein verbreiteter Glaube liege viel weiter zurück und reiche sicher in die eigentliche Steinzeit hinein. Ferner seien seine Entstehung und Verbreitung nicht so sehr elementargedanklich als kulturhistorisch zu fassen, das heißt an einem bestimmten Punkt sei der Glaube entstanden und dann von Volk zu Volk gewandert. So könne z. B. eine so auffallende Ähnlichkeit, wie sie zwischen dem klassischen Griechenland und dem modernen Tibet in bezug auf den Kult der Donnerwaffe vorliege, ihre einzig befriedigende Erklärung nur in der Annahme einer historischen Beziehung finden.

Zu diesen Aufstellungen hätten wir zunächst zu bemerken, daß nach unserer Ansicht, die Wahrheit hier bei keinem der beiden Extreme allein sich findet, sondern in der Mitte liegt. Wie die neuere kulturhistorische Forschung die Überzeugung gewonnen hat, daß in der Kulturentwicklung Elementargedanke und historische Beziehung beide vertreten sind und vielfach einander ergänzend ihre Rollen spielen, so ist ohne Zweifel auch hier bei Entstehung und Verbreitung der Mythe von der Donnerwaffe das Gleiche zu beobachten. Wie ich einerseits nicht glaube, daß nur an einer einzigen Stelle der Erde dieser Kult entstanden ist, so bin ich anderseits gewiß der Meinung, daß des öfteren eine Übertragung von Volk zu Volk stattfand, wie ja auch in mehreren Fällen von BLINKENBERG gewiß unzweifelhafte Beziehungen aufgedeckt worden sind.

Einen guten Einblick nun in die bodenständige Entstehung des Donneraxtkultus gewährt uns das Studium der Denkmäler eines Gebietes, das BLINKENBERG allerdings nicht näher berührt, ich meine das Studium der Kulturen der mittelamerikanischen Mexikaner und Maya. BLINKENBERG betont wohl an mehreren Stellen, daß das indigene Amerika im großen und ganzen die Donnerwaffe sicher nicht kenne. Was lehren uns nun die mexikanischen Bilderschriften hierüber? *Tlaloc* war Gewittergott im alten Mexiko, *Chac* war das Gleiche für die Maya. Beide sind uns in zahlreichen Abbildungen überliefert, und eines ihrer gewöhnlichsten Symbole ist die Axt<sup>1</sup>. Und zwar ist es ganz deutlich das alte Steinbeil, das zur Darstellung kommt, welches damals im täglichen praktischen Leben längst von dem Kupferbeil abgelöst war. Kennt das übrige Amerika nichts von der Donnerwaffe und haben die Mexikaner ihre höhere Kultur in Mittelamerika selbständig entwickelt — beides Annahmen, die wohl von niemandem bezweifelt werden —, so ist es klar, daß dort der Beilkultus original entstanden ist. Und zwar ist nicht weniger lehrreich, daß es ganz deutlich die alte Steinaxt ist, die bei beginnender Metallzeit in das Reich der Mythe, des Götterhimmels versetzt wird. So bietet sich uns hier eine geradezu klassische Bestätigung der ANDREE'schen Ansicht dar — elementargedankliche, gewissermaßen naturgemäße Entstehung des Donneraxtglaubens zu Beginn der Metallzeit. Und dabei ist gegen BLINKENBERG weiter zu bemerken, daß die Bildung und Verehrung des Donnergottes nicht erst in späterer Zeit der ursprünglich bloß dinglichen Verehrung des Beiles folgt, sondern der Gewittergott ist auch im alten Mexiko schon vorher da, und zwar erweist er sich ganz deutlich als ein früherer Mondgott, der erst nachträglich zum ausgesprochenen Gewitter- und Donnergott mit der Donneraxt wurde. Woher der Mondgott kommt, ob er eventuell auch wiederum auf ein noch früheres religiöses Wesen zurückgeführt werden kann oder muß, dies weiter zu erörtern, liegt hier keine Veranlassung vor.

<sup>1</sup> Für *Tlaloc* siehe z. B. C. Mgliabecchiano XIII, 3. Fol. 49. Für *Chac* Dresd. Hdschr. 30a, 35b usw.



Die weiteren Ausführungen BLINKENBERG's dann, die dartun sollen, wie das Beil als solches in früherer Steinzeit schon eine fetischartige Verehrung genoß, wobei die Kenntnis und Verehrung persönlicher Götter noch nicht vorhanden war, finde ich nirgends überzeugend. Könnte man zeigen, daß Völker, die heute noch in reiner Steinzeit leben, den Donneraxtmythus ohne höheren Gottes- und Götterglauben besitzen, so wäre das gewiß der beste Beweis. Aber die hier in Betracht kommenden Bewohner Australiens, der Inseln der Südsee und des fast ganzen Amerikas kennen nichts vom typischen Mythus der Donnerwaffe. Das ist eine Tatsache, die BLINKENBERG wohl kennt und erwähnt, aber sicher viel zu wenig wertet. Die nächstliegende Erklärung ist jedenfalls immer noch die von ANDREE bereits gegebene, und alles, was seither dagegen von K. HELM<sup>1</sup>, BLINKENBERG u. a. geschrieben worden ist, hat sie meines Erachtens nicht zu erschüttern vermocht.

Daß im übrigen bei Völkern vollneolithischer Kultur der Boden gleichsam bereitet ist zur Entwicklung der Mythe von der Donnerwaffe und ähnlichen Dingen, soll noch kurz gezeigt werden. Es kommt hier in Betracht das sogenannte Zeremonialbeil, wie es besonders auf den Inseln der Südsee und im ganzen nördlichen Südamerika angetroffen wird. Es sind durchgehends Beile von altertümlicher oder besonders künstlerischer Form, welchen diese Auszeichnung zuteil wird. Sie spielen bei religiösen Aufzügen, beim Tanz usw. als Würdezeichen, als Zeremonialgerät vielfach ihre bedeutsame Rolle. Da liegt der Anfang eines Beilkultus vor, der beim Fortschreiten dieser Völker zur Metallbereitung gewiß ganz gut zum Mythus von der Donnerwaffe führen könnte. Hier wäre gegen BLINKENBERG nur noch zu bemerken, daß auch auf diesen Stufen die Menschen längst überall persönliche Götter kennen und verehren, und daß diese mit ihrem Erscheinen nicht warten, bis ihnen der Donneraxtglaube den Weg bereitet hat. Im Gegenteil, es ist nach allem klar, daß die persönlichen Götter lange vor dem Mythus der Donnerwaffe da waren und erst später einem derselben — dem Gewittergott, der wiederum vielfach auf einen früheren Himmelsgott zurückgeht — in die Hand gegeben wurde.

Endlich wäre noch kurz darauf hinzuweisen, warum ein derartiger Beilkultus, wie er in vollneolithischer Kultur bereits zutage tritt, keineswegs schon von den eigentlich Primitivsten der Menschheit — als welche mit stets größerer Übereinsimmung der Forscher die Pygmäen und Pygmoiden Afrikas und Asiens hingestellt werden — erwartet werden kann. Wenn man in vollneolithischer Zeit statliche Häuser und Bote baute, Waffen und Geräte aller Art verfertigte, so weiß man wohl, daß das Steinbeil für alles das die grundlegende unentbehrliche Instrumentalursache ist. Auf seine Herstellung verwendet man daher die größte Sorgfalt, man hütet es, liebt und schätzt es, bis es schließlich in altertümlichen oder hervorragend künstlerischen Formen verehrt wird. Diese Neigung hat der Primitivste nicht und er kann sie nicht haben, weil er ein (geschäftetes) Beil ursprünglich gar nicht besitzt. Er kennt keine professionelle Steinbearbeitung, gebraucht rohe Steininstrumente nur mehr gelegentlich und wirft sie nach dem Gebrauch wieder beiseite. Daß sich dabei ein Donneraxtglaube im Sinne BLINKENBERG's nicht bilden kann, liegt auf der Hand, da eine Axt (auch die frühneolithischer Zeit) noch gar nicht existiert. „Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß!“ — Andererseits benötigt es nicht weiter, daran zu erinnern, wie gerade diese Primitivsten verhältnismäßig so hohe und reine religiöse Vorstellungen besitzen, vielfach einen ethischen Eingottglauben kennen, den wir auf späteren Stufen mit höherer Kultur-entwicklung vergeblich suchen. BLINKENBERG's Darlegungen haben eine extrem evolutionistische Auffassung von der Menschheitsentwicklung, und zwar für alle ihre Gebiete zur Voraussetzung. Diese hält aber vor den Tatsachen nicht stand. Religiös-innerliche und kulturell äußerliche Entwicklung gehen nun einmal in der Menschheit nicht notwendig miteinander parallel. Damit werden in der Zukunft Kultur- und Religionshistoriker vielfach mehr rechnen müssen, wie bisher, wollen sie bei der wirklichen Entwicklung bleiben. P. W. KOPPERS, S. V. D.

**Karl Sapper.** *Die Bevölkerung Mittelamerikas.* Vortrag, gehalten in der Wissenschaftlichen Gesellschaft zu Straßburg am 22. November 1913, nachträglich erweitert und mit Anmerkungen versehen. Straßburg. 1914. KARL TRÜBNER. 8°. 32 SS. Preis: Mk. 1.60.

<sup>1</sup> Altgerman. Religionsgeschichte, I, Heidelberg 1913, S. 192f.

Der Verfasser gibt in diesem populär-wissenschaftlichen Vortrag einen Überblick über sein bevorzugtes Arbeitsgebiet. Damit neben der eleganten Form auch das wissenschaftliche Mark zu seinem Rechte komme, ist für den Fachmann eine umfangreiche Ergänzung angefügt. Sie wird diesen noch mehr interessieren als die vorausgehende Zusammenfassung von Beobachtungen, Forschungsergebnissen<sup>1</sup> und scharfen Ausblicken in die Zukunft von Land und Volk.

P. D. KREICHGAUER, S. V. D.

**Paul Sartori.** *Sitte und Bräuche.* III. Teil: Zeiten und Feste des Jahres. Bd. VII/VIII der „Handbücher zur Volkskunde“. Leipzig. 1914. W. HEIMS, VII + 354 SS. 8°. Preis: Mk. 4.—.

Die beiden ersten Teile dieses Werkes „Die Hauptstufen des Menschendaseins“ und „Leben und Arbeit daheim und draußen“ haben schon früher in dieser Zeitschrift eine Besprechung gefunden<sup>1</sup>. Die warme Anerkennung, die dort dem Verfasser für seine Arbeit zum Ausdruck gebracht worden ist, verdient in gleichem, wenn nicht in gesteigertem Maße auch ihr vorliegender dritter Teil. Er behandelt die Zeiten und Feste des Jahres, wie sie für „Winter“, „Vorfrühling“, „Frühling“, „Sommer“ und „Herbst“ im Brauche waren und sind. In der Einleitung (S. 1) bemerkt der Verfasser gewiß sehr gut, daß es weder eine Quelle, noch eine Zeit gewesen, die das bunte Gemenge dieser Dinge haben erstehen lassen. Nein, neben dem Christentum sind da auch, wie deutlich ersichtlich, germanisches und altrömisches Heidentum mit am Werke gewesen. Und nicht alles stammt aus ältester oder alter Zeit, sondern vieles erstand erst im Mittelalter oder gehört gar der Neuzeit an. Erst nach geduldiger gewissenhafter Arbeit kann daher ein Urteil in diesen Dingen gestattet sein. Die Volkskunde, so oft der Tummelplatz unwissenschaftlichen Gebarens, ist natürlich wissenschaftlicher Bearbeitung fähig. Ein Muster dieser Art hat uns der Verfasser mit dieser seiner Arbeit geschenkt, die zugleich verheißungsvoll erkennen läßt, wie so die Volkskunde Europas über den engeren Rahmen ihres Bereiches hinaus für die allgemeine Völkerkunde fruchtbar werden kann und wird.

Neben den reichlichen Literaturangaben erübrigt besonders auf das umfangreiche Gesamtregister hinzuweisen, das diesem Teile angefügt ist. Es erhöht gewiß in hohem Grade Wert und Brauchbarkeit der ganzen Arbeit.

P. W. KOPPERS, S. V. D.

**Denys Bray, J. C. S.** *The Life-History of a Brāhūi.* Prize publication fund vol. IV. Printed and published by the Royal Asiatic Society. London. W. Albemarle Street 22. 1913. pp. I—VII + 1—172.

Von DENYS BRAY besitzen wir bereits zwei Arbeiten über die Sprache der dravidisch redenden Brahui in Baluchistan<sup>2</sup>. Das vorliegende Buch enthält Berichte über Anschauungen, Sitten und Gebräuche der Brahui, die aus dem Munde des gebildeten Eingebornen MIRZA SHER MUHAMMED stammen. BRAY reiht diese Erzählungen in geordneter Folge aneinander, läßt ihnen aber das eigentümliche Kolorit des Indisch-Englischen, weil bei einer versuchten Übertragung ins europäische Englisch „the spirit of the study seemed to evaporate“ „...and it became impossible to prevent my own comments from unconsciously creeping in“. Die Lektüre ist dadurch ein wenig erschwert, aber man nimmt das gewiß gerne in Kauf, wenn durch diese Maßnahme die Fehler, die BRAY beim Versuch der Umarbeitung aufsteigen sah, wirklich hintangehalten sind.

Die Brahui sind nicht eines Stammes, sondern bilden ein „medley of peoples“. Die Frauen der östlichen Gruppen erweisen sich besonders als die treuesten Hüterinnen alter Anschauungen und Gebräuche. Wir lesen dann weiter manches Wissenswerte über Geburt, Kindheit, Verlobung, Ehe, Krankheit, Besessenheit von bösen Geistern, Tod, Begräbnis, Totenklage, Seelen der Verstorbenen. Die Religion ist jetzt allgemein die muselmanische. Impotenz wird als großes Übel betrachtet, männliche Nachkommenschaft in erster Linie heiß ersehnt. Die Cousinenehe wird bevorzugt zur besseren Reinhaltung des Stammes. Virginität der Braut wird strengstens gefordert.

<sup>1</sup> Siehe „Anthropos“, VI (1911), S. 229—230, und VIII (1913), S. 272.

<sup>2</sup> „The Brahui Language, Part I, Introduction and Grammar.“ Das gleiche Thema behandelt in dem „Baluchistan Census Report“, 1911.



Die Beschneidung der Knaben ist der mohammedanischen Vorschrift gemäß in allgemeinem Gebrauche. Das Mädchen wird bei seiner Verheiratung meistens nicht nach seinen Wünschen gefragt. Bräutigam und Braut sehen sich vielfach in der Brautnacht zum erstenmal. Polygamie kommt vor, ist aber nicht allgemein herrschend. Nehmen wir hinzu die Daten, welche über die tägliche Beschäftigung auf Acker und Weide angegeben werden, so erweist sich ihre Lebensweise im wesentlichen als eine halb nomadische.

P. W. KOPPERS, S. V. D.



## Avis.

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt.

Tous les livres envoyés à la direction seront brièvement indiqués ici. On en fera un compte rendu dans un des numéros suivants selon que le temps et l'espace le permettront. On ne retournera pas les livres qui n'ont pas été demandés.

- Aufhauser B. J., Dr. „Antike Jesus-Zeugnisse.“ 51 SS., Kleinoktav, ungeb., Preis Mk. 1.30. A. Marcus & E. Webers's Verlag, Bonn, 1913.
- Baensch A. v., „Algerien und die Kabylie.“ Orell Füssli's Wanderbilder Nr. 302—305, 16 Bildtafeln, 76 SS., Kleinoktav, ungeb., Preis Fros. 2.—. Art. Inst. O. Füssli, Verlag, Zürich.
- Déchelette J., „La Collection Millon.“ 46 planches hors texte et 58 figures. XII—282 SS., Folio, ungeb., Preis Fros. 30.—. P. Geuthner, Librairie, Paris, 1913.
- Diederichs E., „Meister Eckharts Reden der Unterscheidung.“ 45 SS., Kleinoktav, ungeb., Preis Mk. 1.—. A. Marcus & E. Weber's Verlag, Bonn, 1913.
- Gemelli A., Dr. „Il Metodo degli Equivalenti.“ 80 Tabellen, 10 Figuren, 314 SS., Quart, ungeb. Liberia Editrice Fiorentina, Firenze, 1914.
- Gennep A. v., „Religions Moeurs et Légendes.“ 268 SS., Kleinoktav, ungeb., Mercure de France, Paris.
- Hartmann R. J., Dr. „Moskau.“ Orell Füssli's Wanderbilder Nr. 332—335, 36 Illustrationen, 75 SS., Kleinoktav, ungeb., Preis Fros. 2.—, Art. Institut O. Füssli, Verlag, Zürich.
- Hellwig A., Dr. „Ritualmord und Blutaberglaube.“ 174 SS., Kleinoktav, geb., Brun's Verlag, Minden i. W. 1914.
- Hirsch L., „Die geistige und wirtschaftliche Entwicklung der Republik Paraguay.“ 7 Tafeln, 1 Landkarte, 41 SS., Oktav, ungeb., Preis Mk. 1.25. C. Fromme's Buchhandlung, Wien, 1913.
- Horten M., „Texte zu dem Streite zwischen Glauben und Wissen im Islam.“ 43 SS., Kleinoktav, ungeb., Preis Mk. 1.20. A. Marcus & E. Weber's Verlag, Bonn, 1913.
- Illustrierte Monatschrift für Länder- und Völkerkunde, Weltverkehr und Kulturpolitik: „Die Erde.“ Heft Nr. 11, Mai 1914, 201—224 SS., 8 Textbilder, Folio, ungeb., Preis pro Vierteljahr Mk. 2.—. E. Wulffen's Verlag, Dresden.
- Keyserling H., Graf. „Über die innere Beziehung zwischen den Kulturproblemen des Orients und des Okzidents.“ 80 SS., Kleinoktav, geb., Preis Mk. 1.—. E. Diederich's Verlag in Jena, 1913.
- Könlg E., „Das antisemitische Hauptdogma.“ 64 SS., Oktav, ungeb., Preis Mk. 1.50. A. Marcus & Weber's Verlag, Bonn, 1914.
- Macalister St., „The Language of the Nawar or Zutt, the Nomad Smiths of Palestine.“ 216 SS., Oktav, ungeb., B. Quaritch, London.
- Merkbuch für Ausgrabungen. Herausgegeben v. d. Vorgeschichtlichen Abt. d. Königl. Museen in Berlin. III. Auflage, 10 Steindrucktafeln, 100 SS., Kleinoktav, geb., Preis Mk. 1.20. C. S. Mittler & Sohn, königl. Hofbuchhandlung, Berlin, 1914.
- Müller K., „Hugo von St. Victor Soliloquium de Arrha Animae und de Vanitate Mundi.“ 48 SS., Kleinoktav, ungeb., Preis Mk. 1.80. A. Marcus & E. Weber's Verlag, Bonn, 1913.
- Otto H., Mgr. „Étude sur les Classiques Chinois.“ 333 SS., Kleinoktav, ungeb., Imprimerie de la Société des Miss. Étrangères, Hongkong, 1913.
- Reinhardt L., Dr. „Kulturgeschichte des Menschen.“ Aus „Die Erde und die Kultur, II. Band.“ 60 Abbildungen, 92 Taf., 709 SS., Oktav, ungeb., Preis Mk. 10.—. E. Reinhardt's Verlag, München, 1913.
- Schmidt M. G., „Natur und Mensch.“ 468. Bändchen. (Aus „Natur und Geisteswelt.“) 19 Abbildungen, 105 SS., Kleinoktav, geb., Preis Mk. 1.25. B. G. Teubner's Verlag, Leipzig, 1914.
- Staden H. v., Dr. „Meisterwerke orientalischer Literaturen.“ I. Band: „Mesnevi“, 1—261 SS.; II. Band: „Chinesische Novellen“, 1—368 SS.; III. Band: „Das indische Papageienbuch“, 1—243 SS.; Oktav, ungeb., G. Müller's Verlag, München, 1913.
- Weinstein M. B., „Entstehung der Welt und der Erde.“ II. Auflage. 228. Bändchen. (Aus „Natur und Geisteswelt.“) 116 SS., Kleinoktav, geb., Preis Mk. 1.25. B. G. Teubner's Verlag, Leipzig, 1913.
- Weinstein M. B., „Der Untergang der Welt und der Erde.“ 470. Bändchen. (Aus „Natur und Geisteswelt.“) 107 SS., Kleinoktav, geb., Preis Mk. 1.25. M. G. Teubner's Verlag, Leipzig, 1914.





## Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

### American Anthropologist. New Series. Vol. XVI.

No. 1. January—March 1914: Clark Wissler, The Influence of the Horse in the Development of Plains Culture. — James B. Nies, The Boomerang in Ancient Babylonia. — T. Mitchell Prudden, The Circular Kivas of Small Ruins in the San Juan Watershed. — George T. Emmons, Portraiture Among the North Pacific Coast Tribes. — Alanson Skinner, Notes on the Plain Cree. — Stansbury Hagar, The Maya Zodiac at Acanceh. — James R. Walker, Oglala Kinship Terms. — No. 2. April—June 1914: George Grant Mac Curdy, La Combe, a Palaeolithic Cave in the Dordogne. — The Man of Piltown. — In Memoriam: Alexander F. Chamberlain, Albert N. Gilbertson. — Hiram Bingham, The Ruins of Espiritu Pampa, Peru. — J. Walter Fewkes, Prehistoric Objects from a Shell-heap at Erin Bay, Trinidad. — Albert Ernest Jenks, A Piebald Family of White Americans. — Thomas Huckerby, Petroglyphs of St. Vincent, British West Indies. — George Bird Grinnell, The Cheyenne Medicine Lodge. — Charles Peabody, Ten Days with Dr. Henri Martin at La Quina. — Barbara Freire-Marrego, Tewa Kinship Terms from the Pueblo of Hano, Arizona. — C. M. Barbeau, Supernatural Beings of the Huron and Wyandot. — Alanson Skinner, The Cultural Position of the Plains Ojibway. — J. Walter Fewkes, A Prehistoric Stone Collar from Porto Rico. — No. 3. July—Sept. 1914: J. E. Swanton and B. B. Dixon, Primitive American History. — W. H. Holmes, Areas of American Culture Characterization Tentatively Outlined as an Aid in the Study of Antiquities. — Clark Wissler, Material Cultures of the North American Indians. — No. 4. Oct.—Dec. 1914: Aleš Hrdlička, Physical Anthropology in America. — Pliny Earle Goddard, The Present Condition of Our Knowledge of the North American Languages. — R. H. Lowie, Ceremonialism in North America.

### Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. Vol. XI. 1914.

Part. V: Pliny Earle Goddard, Dancing Societies of the Sarsi Indians. — Part. VI: Alanson Skinner, Political Organization, Cults and Ceremonies of the Plains-Ojibway and Plains-Cree Indians.

### Archiv für Anthropologie. N. F. Band XIII. 1914. Heft 2.

A. Schütz, Die Vorstufen der nordisch-europäischen Schädelbildung. — G. Wetzel, Studien an australischen Kreuzbeinen: Sakrolumbale Übergangswirbel, Physiologische Asymmetrie. Unterschiede gegenüber europäischen Formen. Mit Angaben über Masse, Messtechnik und Indices. — Walter Lustig, Morphologie der paläolithischen Skelettreste des mittleren Aurignacien der Grotte von La Rochette. — Friedr. Wilh. Elsner, Die Zähne von La Rochette. — Dr. Otto Aichel, Die normale Entwicklung der Schuppe des Hinterhauptbeines, die Entstehung der „Inkabein“ genannten Anomalie der Schuppe und die kausale Grundlage für die typischen Einschnitte an der Schuppe.

### Archiv für Religionswissenschaft. Band XVII. 1914. Heft 3 u. 4.

I. Scheffelowitz, Die Sündentilgung durch Wasser. — Karl Wigand, Die altisraelitische Vorstellung von unreinen Tieren. — Albert Grünwedel, Eine weibliche Inkarnation in Tibet. — A. Jacoby, Zum Zerstückelungs- und Wiederbelebungs-wunder der indischen Fakire. — W. Caland, Die vorchristlichen baltischen Tötungsgebräuche. — Dietrich Fimmen, Zur Entstehung der Seelenwanderungslehre des Pythagoras.

### Baessler-Archiv. Beiheft 6. 1914.

E. F. München, Ein Beitrag zur Ethnologie von Bougainville und Buka mit spezieller Berücksichtigung der Nasioi.

### De Indische Gids. Band XXXVI. 1914.

No. 9. Sept.: Mr. J. F. Dijkstra, Hamer en Aambeeld. — No. 10. October: F. van Peski, Beschrijving eener Exploratie van het eiland Misool. — A. de Braconier, Twee sproken van de zee. — No. 11. November: E. A. A. van Heekeren, De trouw van Oost-Indië. — L. van Vuuren, Unter Kopffägern in Zentral-Celebes.

### Gaceta de los Museos Nacionales. (Caracas.) 1914.

Tomo II. Num. 7, 8 y 9. Marzo: Dr. Amílcar Fonseca, Dialecto Guicás. — Num. 10, 11 y 12: Carlos A. Villanueva, El Imperio de Los Andes. — Luis R. Oramas, Gramática, Diccionario y Catecismo de la Lengua Sáliba según manuscrito inédito, con anotaciones comparativas en el Diccionario. — Catálogo del Museo Boliviano de Caracas. — Tomo III. Num. 1—8. Setiembre: Luis R. Oramas, Gramática, Diccionario y Catecismo de la Lengua Sáliba. — Catálogo del Museo Boliviano de Caracas.

## Internationales Archiv für Ethnographie. Supplement zu Band XXII. 1914.

**Martin Heydrich**, Afrikanische Ornamentik (Beiträge zur Erforschung der primitiven Ornamentik und zur Geschichte der Forschung. — Heft 4 und 5: **P. Vertenten**, Zeichen- und Malkunst der Malinesen (Bewohner von Niederländisch-Süd-Neu-Guinea). — **Prof. Dr. A. W. Nieuwenhuis**, Die Veranlagung der Malaischen Völker des Ostindischen Archipels.

## Journal of the African Society. No. 52. Vol. XIII. July 1914.

**Major E. A. Stanton**, Progress in the Sudan. — **F. W. H. Migeod**, The Gold Coast: Its physical Features Flora, Fauna, and Ethnology. — **S. H. La Fontaine**, Taveta Customs and Beliefs in Connection with Religion, Burial and Disease. — **Sydney Mendelsson**, Judaic or Semitic Legends and Customs amongst South African Natives. — **H. B. Palmer**, An Early Fulani Conception of Islam. — **A. B. Quartey-Papafio**, Apprenticeship amongst the Gãs.

## Katalog des ethnographischen Reichsmuseums in Leiden. 1914.

Band VIII: **H. W. Fischer**, Batakländer. Mit Anhang: Malaische Länder an der Nordostküste Sumatras (Sumatra II). — Band IX: **Dr. H. H. Juyaboll**, Java. Erster Teil.

## Man. Vol. XIV. No. 7. July 1914.

**v. Rosen**, The Swamps of Bangweolo and its Inhabitants. — **H. B. Palmer**, „Bori“ among the Hausas. — **H. Peake and J. J. Manley**, Description of a Bronze Flat Celt in the Newbury Museum. — **A. M. Hocart**, Masks in Fiji. — **E. Best**, Cremation amongst the Maori Tribes of New Zealand.

Mededeelingen van wege het Nederlandsch Zendelinggenootschap. 58<sup>e</sup> Deel. 2<sup>e</sup> en 3<sup>e</sup> Stuk. 1914.

**A. A. van de Loosdrecht**, Het verhaal van Pano Boelaan, in Sa'dansche tekst. — **De Posso-Zending**: 1. **H. J. Wesseldijk**, De werkkring Kasigoentjoe. 2. **P. Schuyt**, De werkkring Koekoe. 3. **Dr. Alb. C. Kruyt**, De werkkring Pendolo. — **F. J. Bezemer**, De Bare'e sprekende Toradja's.

## Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. Bd. XLIV. 1914. Heft 3 und 4.

**A. Kohn**, Die prähistorischen Perioden in Palästina. — **A. Dachler**, Die Feuerungen der Juden im Zeitalter der Bibel und des Talmud.

## Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin. Jahrg. XVII. 1914.

Erste Abteilung: Ostasiatische Studien. **Dr. M. W. de Visser**, Fire and ignes fatui in China and Japan. — **Pietro Silvio Rivetta**, Über die dem Anschein nach unregelmässige Verdoppelung des n-Lautes in einigen japanischen Wörtern chinesischen Ursprungs. — Zweite Abteilung: Westasiatische Studien. **Friedrich Storbeck**, Die Berichte der arabischen Geographen des Mittelalters über Ostafrika. — **G. Raquette**, Eastern Turki Grammar. Practical and Theoretical with Vocabulary. — Dritte Abteilung: Afrikanische Studien. **L. Adaye and Bellon**, Märchen des Tschil-Volkes auf der Goldküste. — **A. v. Duienburg**, Überreste der Sso-Sprache. — **A. Lorenz**, Entwurf einer Kimakonde-Grammatik. — **Chr. Gehr**, Die Bakosprache. — **Rudolf Prietze**, Bornulieder.

## Österreichische Monatsschrift für den Orient. 40. Jahrg. 1914. Nr. 3—6.

**Univ.-Prof. Hofrat Dr. Josef Strzygowski**, Zentralasien als Forschungsgebiet. — **Univ.-Prof. Dr. Leopold v. Schroeder**, Indien und Europa. — **Hermann Graf Keyserling**, Gedanken über die Weisheit der Inder. — **Dr. Karl Eugen Neumann**, Die ältesten indischen Votivurnen. — **Priv.-Doz. Dr. Erwin Hanslik**, Geistes- und Gesellschaftskunde des Orients.

## Ostasiatische Zeitschrift. 3. Jahrg. Heft 2. Juli-September 1914.

**L. A. Waddell**, Buddha's Diadem or „Usnisä“: Its Origin, Nature and Functions. A Study of Buddhist Origins. — **Otto Franke**, Zur Geschichte des K'eng Tschil T'u. Ein Beitrag zur chinesischen Kunstgeschichte und Kunstkritik. — **M. W. de Visser**, The Bodhisattva Titaang (Jizo) in China and Japan. III. 3.

## Petermann's Mitteilungen. 60. Jahrg. 1914.

Juli-Heft: **Prof. P. Langhans**, Die 19. Tagung des Deutschen Geographentages zu Strassburg i. E. in der Pfingstwoche 1914. — August-Heft: **Priv.-Doz. Dr. A. Haberlandt**, Der moderne Betrieb der Völkerkunde im Rahmen der Methode der Ethnologie. — **Dr. O. Taern**, Reisebeobachtungen von der Insel Seran (Niederländisch-Indien). — **Prof. Dr. R. Pösch**, Die Frage der Rassenmischung und Rassenkreuzung nach Eugen Fischer's Bastardforschungen in Deutsch-Südwestafrika. — September-Heft: **Prof. Dr. K. Weule**, Völkerwanderungen in Afrika, Tatsächliches und Methodisches.

## Proceedings of the Davenport Academy of Sciences. Vol. XIII. Part I. February 1914.

**Dr. Max Uhle**, The Nazca Pottery of Ancient Peru. — **Edward K. Putnam**, The Davenport Collection of Nazca and other Peruvian Pottery.



**Revue anthropologique.** Tome XXIV. Nos. 7 et 8. Juillet-Août 1914.

L.-F. Jauffret, Cours d'histoire naturelle de l'homme. (Deuxième race). Peuples de l'Asie orientale. Onzième leçon. — Dr. Holbé, Métis de Cochinchine. — L. Franchet, Le Néolithique dans l'île de Crète. — S. Zaborowski, Les Aïssores. Leurs origines. Leurs caractères.

**Rivista Italiana di Sociologia.** Anno XVIII. 1914.

Fasc. 3-4. Maggio-Agosto 1914: V. Zanolli, Nuovi tentativi di classificazione etnica. — Fasc. 5-6. Settembre-Dicembre: G. Sergi, Dalla biologia alla sociologia. — A. Bruno, L'origine della religione e il totemismo.

**Smithsonian Institution. United States National Museum.** 1914.

Bulletin 86: Harry C. Oberholser, A Monograph of the Genus *Chordeiles* Swainson, Type of a New Family of Goatsuckers. — Bulletin 87: Walter Hough, Culture of the Ancient Pueblos of the Upper Gila River Region, New Mexico and Arizona. (Second Museum-Gates Expedition).

**The Indian Antiquary.** Vol. XLIII. Part DXLV. July 1914.

1. Sir George A. Grierson, The Pahari Language. — 2. S. H. Hedivala, „The Traditional Dates of Parsi History“.

**The Journal of American Folk-Lore.** Vol. XXVII. 1914.

No. 104. April-June: 1. Aurelio M. Espinosa, New-Mexican Spanish Folk-Lore. — 2. J. Alden Mason, Folk-Tales of the Tepecanos. — 3. Aurelio M. Espinosa, Comparative Notes on New-Mexican and Mexican-Spanish Folk-Tales. — No. 105. July-Sept.: 1. H. C. Davis, Negro Folk-Lore in South Carolina. — 2. A. Kranz-Odom, Some Negro Folk-Songs from Tennessee. — 3. G. Schwab, Bulu Folk-Tales. — 4. G. M. Hamilton, The Play-Party in Northeast Missouri. — 5. E. E. Gardner, Folk-Lore from Schoharie County, New York. — 6. F. Boas, Alexander Francis Chamberlain. — No. 106. Oct.-Dec.: 1. P. Radin, Religion of the North American Indians. — 2. F. Boas, Mythology and Folk-Tales of North American Indians. — 3. A. A. Goldenweiser, The Social Organization of the Indians of North America.

**The Journal of the Anthropological Society of Tokyo.** Vol. XXIX. No. 325. May 1914.

K. Minakata, On „Kawayagami“ or Latrine-God. — K. Hayashi, Notes on Sites and Relics of the Stone Age in the Province of Mino. — I. Yoshida, Personal Names among the Ainu. (Continued). — K. Shioda, On the Pre-historic People of Japan. — U. Mori, Notes on the Aborigines of Formosa.

**The Museum Journal. University of Pennsylvania.** Vol. V. No. I. March 1914.

G. B. G., Dr. S. Weir Mitchell. — Some New Exhibits. — Some Art Objects from Tibet. — China e Ceramics. — J. G., An Imperial Chinese Sceptre.

**The Philippine Journal of Science. Section D. General Biology, Ethnology, and Anthropology.** Vol. IX. No. 2. April 1914.

Emerson B. Christie, Notes on the Pottery Industry in San Nicolas, Ilocos Norte.

**Tijdschrift van het Kon. Nederl. Aardrijksk. Genootschap** 2. Serie. Teil XXXI. 1914.

No. 4. Juli: L. F. van Gent, De Goenoeng-Semeroe. — Dr. Hendrik P. N. Muller, Het Congres voor Ethnographie en Ethnologie te Neuchatel. — Dr. N. J. Krom, Een paar oud-Javaansche plaatsen teruggevonden. — J. J. S., De exploratie van Nieuw-Guinea. — No. 5. September: H. Witkamp, Een bezoek aan eenige oudheden in Koetei. — J. J. S., De exploratie van Nieuw-Guinea.

**T'oung Pao.** (Leiden.) Vol. XV. 1914.

Edouard Chavannes, Leou Ki et sa famille. — Jean Przyluski, La divination par l'aiguille flottante et par l'araignée dans la Chine méridionale. — Paul Pelliot, La version ouigoure de l'histoire des princes Kalyanamkara et Papamkara. — E. v. Zach, Notizen zur Mandschurischen Bibliographie. — No. 3. Juillet: G. Mathieu, Le système musical. — Pierre Lefèvre-Pontalis, Wen tan. — Léonard Arousseau, Le „Tokharien B“, langue de Koutcha. — Berthold Laufer, Was Odoric of Pordenone ever Tibet? — Paul Pelliot, Le nom turc du vin dans Odoric de Pordenone. — L. Vanhée, Première mention des logarithmes en Chine.

**Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.** (Leipzig.) Band LXVIII. Heft 3.

L. P. Tessitori, On the Origin of the Perfect Participles in l in the Neo-Indian Vernaculars. — M. Heepe, Zur Aussprache der Valarlabialen kp und gb. — Suaheli-inge ngali. — H. Bauer, Semitische Sprachprobleme. — Zum Verständnis des Status constructs und Verwandtes.

**Zeitschrift für Ethnologie.** 46. Jahrg. 1914.

Heft 1: v. Zastrow, Über die Buschleute. — Fritz Schiff, Beitrag zur Anthropologie von Kreta (Die Eparchie Pyrgiôtissa. — Beiträge zur Anthropologie des südlichen Peloponnes (Die Mani). — Gerald Comden Wheeler, Totemismus in Buim (Süd-Bougainville). — O. D. Taurn, Javanische Kartenspiele.



- Emil Fischer, Die Pelasger. — Emma und Felix v. Luschan, Anthropologische Messungen an 95 Engländern (SS. „Durham Castle“ Brit. Association 1905). — Alfred Maass, Ein Steinbeil aus Kerintij. — Heinrich Poll, Über Zwillingsforschung als Hilfsmittel menschlicher Erbkunde. — K. Th. Preuss, Reisebrief aus Kolumbien. — E. Neuhauss, Schiller's Schädel. — Ph. Kuhn, Die Pygmäen am Sanga. — Ed. Seler, Die Wandmalereien von Chich'en Itzá. — Ellen Kaltenbach, Das Emirat Buchara. — Hans Virchow, Über den Lumbar-Index. — Ein neues Präparat, halb Schädel, halb Maske. — Felix v. Luschan, Pygmäen und Buschmänner. — Paul Staudinger, Vorlage von Tongefässen aus Kano und von Zeremonialbeilen aus Dahomey. — C. Schuchhardt, Malta. — Otto Alchel, Die Bedeutung des Atlas für die Anthropologie unter Berücksichtigung des Fundes vom Monte Hermoso. — Heft 2 u. 3: Hermann v. Ihering, Das Alter des Menschen in Südamerika. — A. Jahn, Parauhanos und Guajiros und die Pfahlbauten am See von Maracaibo. — Curt Nimuendajá-Unkel, Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guarani. — E. W. Lenders, Mythe des Wah-ru-hap-ah-rah oder des heiligen Kriegskeulenbündels. — Schoede, Lumière-Aufnahmen aus China. — Adolf Fischer, Museum für ostasiatische Kunst der Stadt Köln. — Otto Lutz, Die Indianerstämme auf dem Isthmus von Panamá. — Felix Speiser, Forschungsreisen in den Neuen Hebriden 1910-1912. — Hugo Picard, Reise in Algerien, Tunesien und in der Sahara. — Fromholz, Steinzeitliche Geräte aus der algerischen Sahara. — Roesicke, Mitteilungen über ethnographische Ergebnisse der Kaiserin Augusta-Fluss-Expedition. — Neuhauss, Felszeichnungen auf der Insel Umboi. — Die Agrarrreligion Ägyptens und die Stellung des Königs nach den neuesten Anschauungen. — Heft 4 u. 5: Erich M. v. Hornbostel und Curt Sachs, Systematik der Musikinstrumente. — S. Baglioni, Ein Beitrag zur Kenntnis der natürlichen Musik. II. Teil: Instrumente einiger asiatischer Völker. — Curt Nimuendajá-Unkel, Vocabularios da Lingua Geral do Brazil nos dialectos dos Manajé do Rio Ararandéua, Tembê do Rio Acará Pequeno e Turiwára do Rio Acará Grande, Est. do Para. — Vokabular der Pariri-Sprache. Aufgenommen von der Pariri-Indianerin Mapingá vom oberen Pacajá in Belem do Pará im Februar 1914. — Vokabular und Sagen der Crengéz-Indianer (Tajé). Aufgenommen in Sao Luiz do Maranhao mit dem Crengéz Joao Manoel Bulti aus der Aldéa do Bacury bei Bacabal am Rio Mearim im Staate Maranhao. — Walter Knoche, Einige Bemerkungen über die Mapuche. — Der heilige Stein von Lonquimay. — C. Brandenburg, Reisenotizen aus Sardinien. — Eduard Hahn, Zwei Erntegeräte aus Tirol. — Herbert Müller, Reisen in Nord-China 1912-1914. — Walter Krickeberg, Einige Neuerwerbungen der nordamerikanischen Sammlung des Königl. Museums für Völkerkunde. — Richard Neuhauss, Die Pygmäenfrage in Neu-Guinea. — Otto Messing, Confuzianismus. — Heft 6: Wilhelm Crahmer, Bericht über ethnographische Arbeiten in Lappland. II. (Tornelappmark). Romulus Vula, Flechtereie mit Stäbchen bei den Rumänen. — Fritz Wieggers, Die Entwicklung der diluvialen Kunst mit besonderer Berücksichtigung der Darstellung des Menschen. — Die Entwicklung der altsteinzeitlichen Kunst. — Carl Schuchhardt, Bemerkungen zu dem Aufsätze des Herrn Wieggers. — Hans Virchow, Der Unterkiefer von Ehringsdorf. — v. Lecoq, Verlauf der Reise und Ausbeute der vierten Turfan-Expedition. — A. Klekebusch, Die Ausgrabungen des Märkischen Museums bei Cüstrin. — Karl Döhring, Studien über siamesische Kunst.

